

HACIA UNA REDEFINICIÓN POSTMODERNA DE LA REVOLUCIÓN POLÍTICA. ACONTECIMIENTO, PODER CONSTITUYENTE Y DISUTOPÍA

Antón Fernández de Rota

Universidad de A Coruña

Resumen.- El presente ensayo pretende acercarse a las posibilidades de las políticas radicales en el contexto de la postmodernización social. Tal aproximación se realiza en dos tiempos. Primero, propongo una narrativa de la cesura postmoderna leída en clave de deterritorialización y reterritorialización. Esta narrativa del cambio social lleva implícita un posicionamiento epistemológico asentado sobre una noción del poder constituyente inseparable del acontecimiento. En un segundo momento, a partir de esta narrativa y esta epistemología, se realizan una serie de anotaciones sobre las posibilidades de definir el concepto político de la revolución en la clave y en el contexto de lo postmoderno.

Palabras Clave.- *postmodernidad, revolución, acontecimiento, política-guerra, multitud*

Abstract.- This essay tries to approach the possibilities of the radical politics in the context of the social postmodernization. Such an approximation is realized in two times. First, I propose a narrative of the postmodern gap using the concepts Deterritorialization and Reterritorialization. To this narrative about the social change is implicit a epistemologic seated on a notion of the Constituent Power that is not separable of the Event. In the second moment, from this narrative and this epistemology, I will make a number of annotations about the possibilities of defining the political concept of the revolution in the terms and in the context of the postmodern.

Keywords.- *postmodernity, revolution, event, warpolitik, multitude*

1. Mundos y galaxias post-68-89

Entiendo que la década de los 1960 no fue tanto el “nacimiento de una contracultura” (Roszak, 1973) como la generalización y la refundación creativa de otra que por debajo latía. Ese sustrato se había forjado al calor de las vanguardias artísticas del primer tercio del siglo XX (desde el dada-surrealismo hasta el *jazz* negro y el *bebop* mestizo), y del devenir de las luchas sociales. Estas luchas desembocaron, lo quisiesen o no, en el *welfare state*: casi pleno empleo, subsidios, ciertos derechos sociales, etc. Estas luchas habían transformado la composición técnica y tecnológica del trabajo, así como cambiaron las formas y los contenidos culturales de la creatividad social. El 1968 simboliza una cesura entre lo moderno y lo postmoderno, que ciertamente se había preparado un poco antes. El 1968 nos exige pensar la izquierda y la revolución de una forma distinta. El *underground* bohemio, y más tarde los *hipsters*, *beatniks* y *hippies* de los años cuarenta, cincuenta y sesenta; los jóvenes obreros que durante los años sesenta y setenta de manera multitudinaria rechazaron las culturas del fordismo político y económico; los estudiantes y los intelectuales críticos frankfurtianos y postestructurales, todos ellos emergieron desde los nuevos sedimentos preparados por estas formas de creatividad y luchas antagonistas que finalmente propiciaron la cesura. El 1968

marca simbólicamente la eclosión multitudinaria de un flujo contracultural y limial. Aproximaciones al límite de lo moderno. Flujos singulares en cada territorio: multitudinario y culturalmente agitado en EEUU, con sucesivas explosiones insurreccionales desde la primavera del 1964 en los *ghettos* negros; insurreccional en Italia hasta –y especialmente, en su prolongación hasta- el 1977; radicalmente imaginativo en la Holanda de los *provos*; intenso en la Alemania de los sesenta, y especialmente *mitopoiético* en el Mayo Francés. Común a todas estas emergencias globales (desde Brasil a Japón) fue el rechazo ampliamente extendido del autoritarismo, de las burocracias, del vanguardismo marxista y su dictadura del proletariado. Los insurgentes, de forma generalizada, apostaron por ideas y prácticas que los acercaban mucho a las postuladas por las corrientes de los socialismos utopistas y anarquistas: autogestión, asamblearismo, políticas prefigurativas y performativas en lugar de la política de la representación, democracia directa y participativa, lucha extraparlamentaria, etc.

Las organizaciones clásicas del periodo obrerista, los sindicatos de masas y los partidos obreros, entraron en una profunda crisis con la proliferación de estos flujos de subjetividad, deseos y valores. Jamás se recuperarían. Antes del comienzo de los sesenta, esta crisis ya se veía venir. El horror de los crímenes estalinistas se hicieron públicos con la llegada al poder de Krushev en 1953. El aura bolchevique se diluía. Y si para muchos de los militantes de las viejas generaciones el estalinismo no era suficiente motivo de desilusión, desde principios de los sesenta el tedio que causaban las burocracias político-sindicales y las distintas formas de autoritarismo liberal (escuela, fábrica, etc.) terminaron por volver irreconciliables las políticas de la contra-cultura con las de la vieja izquierda. El *post* del 1989 marcó el fin del socialismo real, pero el inicio de su final ha de buscarse en la cesura de los sesenta.

Si el 68 fue una ruptura con el socialismo real, del mismo modo deberíamos decir que rompió con las últimas declinaciones de la socialdemocracia y el comunismo sindical y electoral. En muchos países, los sindicatos y los partidos habían reformado sus políticas y se habían acabado por entregar a los brazos de las formaciones estatales capitalistas. 1968 fue el momento en el que, finalmente, tales organizaciones se mostraron no ya como un impedimento a lo revolucionario, sino como uno de sus enemigos declarados. Tanto en EEUU como en Francia como en Italia, así en el 1968 como en el 1977, los sindicatos y los partidos comunistas y socialdemócratas ejercieron de apagafuegos de las revueltas. Fueron formaciones reaccionarias frente la revolución cultural en curso. Tampoco el obrerismo que permanecía antagonista, supo, ni quiso, ni pudo, actualizarse y recombinarse con esta drástica mutación de la subjetividad antagonista, es decir, con sus nuevas formas culturales, políticas y deseantes. Unos y otros no se entendían. Un buen ejemplo de ello fue la imposibilidad del diálogo, en el Congreso Internacional Anarquista de Carrara de 1968, entre los anarquistas clásicos y los jóvenes contraculturales de la nueva izquierda. Otro ejemplo de lo mismo lo fueron las continuas llamadas al orden de los partidos marxistas. Parar el desmadre de la juventud, este era su objetivo. Sucesivas llamadas al orden, que eran racionalmente justificadas bajo la excusa de que las “condiciones objetivas” no estaban dadas.

No es de extrañar esta disonancia. La contracultura y la nueva izquierda ponían en entredicho las formas de organización burocráticas y la moral del sacrificio (por la causa y por el trabajo redimido) de los socialismos heredados del XIX. También cuestionaban la primacía de lo económico que postulaba el obrerismo, y su idea de la determinación de lo político-cultural por lo económico. Los nuevos rebeldes ponían en tela de juicio la idea del proletariado como el (único) agente revolucionario. De hecho, y contra todas las previsiones obreristas, la revolución no era llevada a cabo por la “clase obrera” en tanto que clase, tampoco ocurría en el momento de máxima tensión de las contradicciones económicas. Por el contrario, la unión de los jóvenes con las clases intelectuales (que difícilmente lograban comunicarse con los obreros en huelga) cobraba un protagonismo inusitado. Y lo hacían, y estallaba el conflicto político, no ya en un momento de crisis económica sino en plena “edad dorada” del capitalismo. Sin darse las “condiciones objetivas” económicas, tantas veces invocadas, la transformación revolucionaria de las subjetividades construía sus propias condiciones de posibilidad. La revolución no se hace por deber (“condiciones objetivas” + “intereses objetivos”), sino por *deseo*, ya que todo es “subjetivo” u “objetivo” según se desee, ya que el deseo produce las condiciones (Deleuze y Guattari, 2004b).

Estas fugas contraculturales, bajo las que se expresaba una nueva distribución y formación social del deseo, se producían tanto en los sectores politizados y como entre los “apolíticos”. Sin embargo, a menudo los sectores politizados no consiguieron comprender las transformaciones en curso. Los sindicatos, los partidos, incluso una parte del movimiento estudiantil, intentaron “politizar” esta subversión de la forma que tradicionalmente se hacía: mediante la inmersión en la clase obrera, mediante la creación de una identidad de clase trabajadora, “concienciándolos” dentro de la Economía Política (Goffman, 2005). Pero los nuevos rebeldes se escapaban de estas codificaciones económicas: su lucha no era por tan solo por otra economía sino por cambiar la vida entera, experimentar con nuevas artes de amar (Fromm, 2007), una afectividad, una experimentación y una liberación sexual, una apología de Eros frente a Tanathos (Marcuse, 1984), una apuesta por una nueva *convivialidad* social y una comunitarización del saber (Illich, 1975), unos estilos de vida y unos valores distintos, muchas veces incompatibles o contrarios a los valores económicos, tal vez más cualitativos que cuantitativos (Vaneigem, 1998). En definitiva, el deseo de la “contracultura” rechazaba la Ética del trabajo, excedía el principio instrumental de la economía, y en su lugar se reterritorializaba la noción de “producción” en otra formación distinta: una creatividad, inconmensurable, de tipo artística, “la imaginación al poder”; es decir, una *poietica* irreductible a la “ley del valor”. De ahí el enorme éxodo de los jóvenes hacia fuera de las fábricas, lugar de referencia central para los partidos y sindicatos de clase. Eran los tiempos de las “huelgas salvajes”. Pero, mientras los jóvenes obreros de la *autonomia operaia* italiana gritaban “Las fábricas serán nuestro Vietnam” (Balestrini y Moroni, 2006) y la Weatherman Underground al grito “Bring the war home” intentaba hacer lo mismo en Estados Unidos (Katsiaficas, 1997), se estaban produciendo una serie de cambios por los cuales la politización en los términos obreros perdía posibilidades: los jóvenes obreros preferían huir de las fábricas que quedarse y combatir desde dentro. Este éxodo tuvo un impacto decisivo en la economía.

Eran frecuentes los índices de pérdidas de productividad de un 20% (Gorz, 1998). Pero una vez aplacada la revuelta, el deseo anti-fordista fue redireccionado por los dispositivos del capital y fue reterritorializado hacia el capitalismo *cool*, la *virtual class*, las clases creativas y el trabajo temporal y flexible neoliberal. Jerry Rubin simbolizaría el pasaje. En los sesenta fundó, junto con Abbie Hoffman, los contraculturales Yippies. Subjetividad capturada. Captura neoliberal de la contracultura. Rubin inauguraría en los ochenta el movimiento Yuppie.

Junto con el rechazo al trabajo fordista y fabril, los jóvenes inventaban formas de vida y trabajo flexibles e intermitentes, alternando meses de trabajo y meses de fiesta, viaje y experiencias personales y comunitarias (Berardi, 2003). Este éxodo del trabajo en la sociedad de (casi) pleno empleo fue un rechazo a los viejos cánones fordistas en los que se inscribían tanto los burgueses como los obreros (y obreristas) socialistas y anarco-sindicalistas. El rechazo al trabajo fue también un rechazo a cualquier forma de disciplina y rigidez. En oposición al trabajo, o al matrimonio-de-por-vida, se practicaban formas flexibles y experimentales con las que combatir tales instituciones. “Cambiar la vida, cambiar la sociedad” era el lema. Las revueltas contraculturales de 1967-68-69 ó 1977 fueron rebeliones contra lo que con Foucault (1984) podríamos llamar la “sociedad disciplinaria”, contra el panopticismo, sus exclusiones y sus normalizaciones: contra el matrimonio, los psiquiátricos, la escuela y la universidad, la fábrica, la cárcel, la familia, etc. Todas estas instituciones fueron cuestionadas a la vez que se hacía lo propio con las dos formas disciplinares tradicionales del antagonismo: el partido y el sindicato.

Estas fracturas históricas significaron el fin del proletariado (industrial) en tanto “sujeto revolucionario” privilegiado. Marcaron el fin de la clase obrera en tanto patrón-oro de las revueltas y las contradicciones entre la dominación y sus antagonistas (Baudrillard, 2000). Los sesenta significaron también la aparición transversal de nuevos frentes de lucha, que aunque sus primeras expresiones han sido estatalizadas y desarmadas, sus últimas declinaciones (sus *post*) aún hoy permanecen vivos y abiertos: el feminismo, el anti-racismo, el pacifismo, el ecologismo, lo *gay* convertido en lo *queer*... También son herederos de este periodo de luchas los movimientos antimilitaristas y los neo-utopistas (en okupas urbanas o rurales). Todo esto forma *collage* con la subjetivización obrera. Ésta ya no es sino un componente más entre muchos y sin la vieja centralidad económica que subsumía bajo su monopolio el resto de las causas. Todas estas singularidades, desde la cesura simbolizada por el 68, ya no podrán aspirar a nada más que una federación transversal; una articulación de las distintas singularidades antagonistas sin primacía de una de ellas ni subordinación de las restantes.

En cierto sentido, es a esta limitación, pero también a esta posibilidad de recomponer un sujeto político descentrado, a lo que algunos autores han hecho mención con el nombre de la “multitud” (Virno 2003; Negri y Hardt, 2006). Es decir, un sujeto que ya no es solamente una clase social sino una clase y algo más, un compuesto de múltiples singularidades irreductibles, que como tales, para perseverar en su singularidad, han de federarse de forma horizontal y dinámica. Como una red. La emergencia de la *multitud* como sujeto significa

que ya no podrá construirse un “sujeto político” en los términos de la vieja identidad, que en definitiva remitía a un símbolo central (la clase, el proletariado) y a una práctica de poder que estaba en posición de explicar el resto (la explotación). En lo sucesivo, el Movimiento tendrá que vérselas con una multiplicidad de poderes que son combatidos y con una multitud de deseo e identidades irreducibles a la unidad. La multitud es siempre diversa y plural. Una multiplicidad de fugas subjetivas y contra-poderes que, al aceptarse la consigna “lo personal es político” lanzada por el movimiento feminista, ya no podrán ubicar a sus rivales políticos solamente en las grandes instituciones (Estado, escuela, etc.). El poder no descende de ellas, sino que se produce en todas direcciones. Hay que disiparlo de los cuerpos, de la producción política de la corporalidad, en los intersticios de poder/saber de los que emerge el *self*, un espacio más íntimo que nuestra propia conciencia.

En las sociedades de la aceleración mediática (Virilio, 1996), surcadas por un sin fin de diásporas migrantes e *itinerarios transculturales* (Clifford, 1999), una larga y proliferante serie de subjetividades e identidades se convierten en referentes tremendamente cambiantes. Sociedades y movimientos sociales intensamente híbridos y heterogéneos. Multitud vs. Masa. Esta multitud heterogénea, así como no permite reducir sus singularidades a la unidad, tampoco permitirá reducir su diferencia a las viejas formas unitarias de las masas: el partido, el sindicato, y en última instancia, el Estado. Crisis de las *políticas de la representación*. Fin de las masas. Nacimiento de la *multitud*. La ambigua carne de la Multitud: el movimiento antiglobalización, Reclaim the Streets y la Critical Mass, el EZLN, los *banlieusards* parisinos, la insurrección argentina del 2001, el movimiento por la cultura y el *software* libre, los *hackers*, las manifestaciones globales contra la guerra, las asambleas de migrantes, la lucha de los precarios franceses contra el Contrato de Primer Empleo en el 2006, el movimiento aymará antes de Evo Morales, los okupas, las redes de acción contra las fronteras y los campamentos contra el cambio climático... Paso de la política de masas a la política de la multitud: la esencia de las masas es la indiferenciación, su actuar conjunto bajo una burocracia representativa (partido o sindicato), su caminar al unísono, su integración vertical, aunque sea bajo la forma de la democracia directa. La esencia de la multitud es su forma en red, su multiplicidad, la irreductibilidad de sus singularidades a una única bandera, y su desprecio de las políticas representativas. Crisis de la representación. “Que se vayan todos” –gritaban en Argentina. “No en nuestro nombre”-gritaban quienes se oponían a la guerra. El 1968 es la figura que simboliza esta cesura.

2. La contrarrevolución

La polinización de los antagonismos contraculturales y anticoloniales sobre el campo global provocó a nivel mundial lo que los “científicos sociales” llamaron en los setenta “la crisis de gobernabilidad”. En un informe redactado para la Comisión Trilateral en el 1973, Samuel Huntington prefería denominarlo, alarmado, “el exceso de democracia”. La respuesta dada por los dispositivos de poder, a esta crisis de la gobernabilidad expresada bajo el signo del “exceso de democracia”, fue un movimiento de huida, recuperación y ofensiva capitalista.

Este movimiento recibió el nombre de neoliberalismo y capitalismo informacional. En este nuevo capitalismo cobraba especial importancia el trabajo inmaterial, la terciarización de la economía (*white-collars*), la desindustrialización y la deslocalización industrial, los flujos desterritorializados de capital financiero global y la centralidad de la producción cultural-espectacular. Al mismo tiempo, tanto el estado-nación como las organizaciones obreras clásicas, es decir, los partidos y los sindicatos, perdían poder. Declinaba la política de partidos y la política sindical, aquellas que habían sido las formas privilegiadas del hacer político de la izquierda.

Para aplastar el levantamiento antagonista se recurrió, en negativo, a la represión física (valga de ejemplo la brutal represión en Brasil o en Italia), y en positivo, al aumento salarial. También se recurrió a la movilización de la población reaccionaria (como hizo De Gaulle en Francia). La cultura del miedo se convirtió en un recurso muy valioso. Con ella se reconstruyó un deseo cancerígeno, preso del pánico. Por medio de una subjetivización reaccionaria se instrumentalizaba el fantasma de la “amenaza comunista” (especialmente en EEUU, pero no sólo allí) y del terrorismo internacional (Brigate Rosse, la RAF, los palestinos, etc.). También se procedió a una captura de las subjetividades en la trama de la estética producida por el Espectáculo (Debord, 1999). Así se dio el paso desde la *sociedad disciplinaria* a la *sociedad de control* (Deleuze, 1996).

A pesar de la represión, si no fuese por toda esa enorme masa de ciudadanos a los que les irritaba la contracultura y la izquierda, el movimiento no se habría podido parar. Pero una vez movilizada la población reactiva, y tras la desarticulación de los movimientos, los gobiernos y las empresas se encontraron con otro problema que no era menos importante. Un problema que era imposible de eludir: la radical transformación de la subjetividad, cultural y deseante, no afectaba solamente a los sectores movilizados y/o insurgentes sino a capas sociales mucho más amplias. El cuestionamiento de las viejas instituciones disciplinarias y normalizadoras era algo mucho más general: afectaba tanto a las fábricas como a la sexualidad, a la familia como a la escuela o el estado. Las luchas también modificaban el escenario geopolítico global. La presión de las luchas contra el colonialismo, materializadas en constantes aumentos salariales y continuas radicalizaciones de las políticas estatales del Sur global, desembocaron en la crisis del petróleo del 1973, precisamente en el año que, en Occidente, se hablaba del alarmante “exceso de democracia” creado por los movimientos sociales. La respuesta a estas crisis económicas, culturales, políticas y energéticas fue el pasaje al modelo postfordista global (*outsourcing*, deslocalización empresarial, trabajo temporal y flexible, etc.) y el afianzamiento de un nuevo espacio financiero y mercantil global; es decir, lo que se ha venido a llamar la “globalización”. La proliferante subjetividad suave, flexible, creativa, anti-fordista, hedonista e indisciplinada en Occidente, y las luchas contra el imperialismo político, cultural y económico en el Sur, fueron los verdaderos motores del capitalismo informacional, y posteriormente de la *new economy* cybercapitalista.

Neoliberalismo, postfordismo y *new economy* son los nombres que asume la innovación reactiva capitalista del último tercio del siglo XX. Una captura del

poder constituyente del antagonismo global (Negri, 1994). O como prefiere llamarlo Suely Rolnik (2006), una *rufianización* de la creatividad social. Esta rufianización captaba e instrumentalizaba lo que inventaban las nuevas subjetividades en los sesenta y setenta, innovaciones que, como decíamos, ya venían de atrás, desde los dadá y los surrealistas, de toda la creatividad antagonista del *fin de siècle* y el periodo de entreguerras. El capitalismo cognitivo vampirizó e instrumentalizó sus formas de vida, deseos, creencias e ideas. El trabajo intermitente y flexible pasó de ser una línea de fuga contra el fordismo, a convertirse, en el postfordismo neoliberal, en un mecanismo de control sobre la psique y el cuerpo; se metamorfoseó en precariedad (Berardi, 2003). La innovación artística fue capturada y vendida como *pop art*, como en la obra de Andy Warhol. Frente aquello que los dispositivos capitalistas ya no tenían capacidad de combatir, porque poseía mayor poder de seducción (tal fue el caso del feminismo y puede llegar a serlo hoy el movimiento gay), la cultura hegemónica terminó por ceder, pero institucionalizándolo y desarmándolo de sus deseos más revolucionarios.

La maquinaria espectacular de la Sociedad de Control caminaba arrasando las singularidades formadas desde “abajo”, y creaba mundos perceptivos con nuevas formas mercantiles maniaco-depresivas. Se prepararon nuevos cócteles anti-sociales. En los años ochenta se preparó una mezcla social de heroína y cocaína, para lanzar la producción cognitiva y aplastar los movimientos sociales (la heroína contra los Black Panthers, contra la autonomía italiana, contra la izquierda vasca, etc.). Después, una mezcla de cocaína y Prozak para acelerar la actividad y mantener la sostenibilidad subjetiva de la nueva producción frenética del capitalismo cerebral y nervioso (Berardi, 2007). Todo ello ubicado dentro de una cultura de la emergencia paranoica y esquizofrénica. Por un lado, la disciplina del terror-odio (al comunismo, al Islam, al terrorismo en general, al paro, o a los yonquis y a los homosexuales a los que se los acusaba de expandir el terrorismo del SIDA). Por otro lado, la seducción: mundos apoteósicos, simulaciones publicitarias de una sociedad de consumidores felices, vidas excitantes, exuberantes o elegantes, dinámicas o misteriosas y sensuales, inscritas como cuerpo simbólico-deseante sobre los productos, sus marcas y los escaparates con los que se revestían las metrópolis y los ciudadanos.

Las tecnologías de la gubernamentalidad, desde la precariedad laboral a la Sociedad-Espectáculo, pasando por la cultura del terror, rediseñaron el mundo. Pero, muy al contrario de lo que parecía deducirse de los análisis de la Escuela de Frankfurt y la Internacional Situacionista, los dispositivos materiales y culturales capitalistas no pudieron ni pueden recrearlo a su antojo ni a su imagen y semejanza. Como hemos dicho, la reestructuración neoliberal e informacional del capital fue el resultado de la crisis provocada por las transformaciones subjetivas de la multitud. Estas metamorfosis obligaban al capital a reinventarse. No le prescribían un modelo delimitado, pero si que delimitaban los márgenes posibles de su movimiento de respuesta. Limitaban su capacidad de maniobra, si es que quería ser capaz de seguir gobernando. Con la producción del espectáculo pasa lo mismo. De hecho, el capitalismo espectacular, a través de la captura de la creatividad excedentaria, se fue forjando a través de todos los cambios operados en las décadas anteriores a

su irrupción. Ya en el periodo de entreguerras Walter Benjamin reconocía que lo surreal, lo carnavalesco y lo grotesco, que inspiraban las vanguardias artísticas, se convertía en norma de la mercadotecnia del momento (Benjamin, 2005).

El poder y los contenidos de los dispositivos del Espectáculo no surgen de la nada. La constitución del sustrato que explotan y rediseñan, anteriormente reconfigurado por el ejercicio del poder constituyente antagonista, impone a la industria del espectáculo unas limitaciones a lo que puede hacer y vender. Así, al margen de las cuestiones tecnológicas, la industria mercantil pornográfica no podría haberse extendido si no fuese por el continuo minado de la moral victoriana. Esta industria creció a la par que los movimientos antagonistas implosionaban esa moral. Así, por mucho que las tecnologías de la comunicación progresasen, la industria musical no se hubiese revolucionado en los sesenta si no fuese por la invención musical de la juventud, que ha su vez no sería nada sin las fugas producidas en las décadas anteriores (especialmente con las músicas negras) y que finalmente dio lugar al rock y luego al pop, el punk, etc. Pensar las innovaciones culturales, económicas o tecnológicas como algo reducido a la productividad de las elites es mistificarlas por endiosamiento. Con todas las consideraciones hechas hasta aquí, estoy tejiendo una narrativa para *localizar* de modo antagonista la comprensión del cambio social. Mi narración apunta hacia una determinada redefinición del concepto de revolución. Para ello me sirvo del pensamiento de Antonio Negri y Michael Hardt. Su hipótesis es la siguiente: el poder constituyente (de la multitud social) siempre va antes que el poder constituido (de las instituciones). O dicho en clave marxiana: el capital es como un vampiro o una medusa, o mejor aún, como un parásito. Tan sólo produce (pone a producir o captura la producción) a través de la captura de la cooperación de cuerpos y cerebros. El capital reempaqueta y resignifica lo que vende a aquellos mismos que lo han creado o que hacen posible imaginar y construir lo que luego compran. Este reempaquetaje y esta resignificación es la función más íntima del *marketing*. Por eso existen los estudios de opinión y de mercado: necesitan que la multitud hable, sino estarían ciegos y sordos, y les resultaría muy difícil vender algo, ni siquiera podrían gobernar a unas poblaciones que, dadas las características del capitalismo actual, necesitan estar activas y participar en el simulacro mercantil de la democracia (Baudrillard, 2005).

No pocos obreristas consideran que tal mutación de la composición antagonista fue una verdadera catástrofe, pues liquidó las “verdaderas” formas de lucha revolucionarias (es decir, proletarias). Con esta liquidación, dirán, también se derrumbaron todas las garantías sociales que fueron conquistadas durante la larga marcha de la lucha de clases. Según este tipo de interpretaciones, sería por culpa de la contracultura que lo que se conquistó con el *welfare state* se perdió en el nuevo *workfare world*. Estos izquierdistas, anclados en las viejas formas dialécticas y políticas clásicas, no son capaces de comprender ni las potencias que impulsan las subjetividades post1968/1989, ni las nuevas formas de conflicto social. De igual modo, no se dan cuenta de que lo que realmente acabó con el obrerismo no fue ninguna antítesis externa *sino la propia fuerza de la diferenciación inmanente*: fueron los propios obreros los que implosionaron el obrerismo. Dialéctica vs. inmanencia. El obrerismo desecharía

que la gente fuese por siempre proletaria, al menos hasta el momento de la llegada de la revolución social. Lo desea porque sin esta condición no se puede cumplir su programa: la revolución proletaria a través de la agudización de las contradicciones económicas. Sin embargo, el propio movimiento obrero, con las conquistas que consiguió (ya fuese directamente a través de reformas, o indirectamente a través de la presión y el miedo que infligían los fantasmas de las tétricas “revoluciones victoriosas”) fue él mismo quien se liquidó en tanto que proletariado, cumpliendo el sueño marxista en el mundo capitalista del funcionariado *welfare*.

La liquidación y crisis del obrerismo fue provocada por él mismo, desde dentro, mediante fugas internas, o como dirían Deleuze y Guattari (2004a), por proliferación *rizomática*. La emergencia contracultural se libró de un plumazo de este viejo caparazón cuando ya estaba pútrido (“build the new world within the shell of the old”). Le asestó el golpe de gracia a un organismo irremediabilmente moribundo. En su lugar abrió una serie de nuevos antagonismos, y abrió los caminos para nuevas formas de pensar la política. No se les puede reprochar que su contribución se limite simplemente a crear las condiciones de desmantelamiento del *welfare state* (aunque cierto es que tal formación fordista no la querían para nada). Crearon las nuevas posibilidades, transmutando la subjetividad en vectores radicalmente revolucionarios. Y, como con acierto señalaban Negri y Guattari (1999), si no hubiese sido por ellos, las décadas que los siguieron hubiesen sido mucho más intolerables. También han creado posibilidades para nuevos combates; un potencial revolucionario nada despreciable.

La captura y reempaquetación del devenir contracultural, la nueva ofensiva capitalista, tuvo funestas consecuencias. Las distintas luchas sociales que se han sucedido desde entonces ponen de relieve el malestar que en cada uno de los aspectos de la vida provoca esta nueva ofensiva. La emergencia del Movimiento de Seattle en el 1999 las puso todas de manifiesto; todas a la vez y a un mismo tiempo en el mundo entero. Sin embargo, no sólo han sido negativas las consecuencias de esta serie de procesos (desterritorialización antagonista - captura - reterritorialización capitalista). El efecto más llamativo de estas fugas y reempaquetaciones del mundo, geopolíticamente hablando, fue la crisis en la que sumieron a las dictaduras. Una por una, fueron cayendo, tanto si se trataban de regímenes derechistas (los coroneles griegos, Pinochet, Franco, Portugal, Argentina) como de dictaduras de izquierdas (a partir del 1989). En otras zonas, en cambio, como respuesta a las nuevas formas de imperialismo económico, político y cultural, los fundamentalismos avanzaron (Ali, 2006). No sólo en el Este, por supuesto, también en EEUU, y últimamente en Europa. Si el gusto por la diversidad transcultural y la ética anti-imperialista hubiese triunfado totalmente, si no se hubiese producido la contrarrevolución *neocon*, es muy posible que el integrismo capitalístico-cristiano y sus prácticas sanguinarias no hubiesen provocado la fundamentalización islámica de otras regiones. Pero también debemos reconocer que, si no fuese por la transformación operada en la producción de subjetividades antagonistas, la situación del actual *estado de excepción global* (Agamben, 2004) y de *guerra global permanente* en curso (Brandariz y Pastor: 2005), sería mucho más crítica. Las subjetividades suaves, amantes de la diferencia y anti-belicistas son

hoy la primera línea del frente contra la barbarie bélica de los nuevos cruzados. En el 2003, la herencia de esta producción de subjetividades, en su devenir global, movilizó a cien millones de personas a lo largo del mundo contra los gobiernos occidentales que comandaban la carnicería en Irak.

Sea como sea, más allá de la nostalgia de la vieja izquierda actual, debemos concluir algo en positivo: “a lo largo del siglo XX las masas hicieron su propia «revolución social» y se convirtieron en multitudes” (Viejo, 2005).

3. Revolution reloaded. La matriz acontecimental

Hemos presentado una teoría de la agencia y del cambio social en la cual el poder constituyente de la multitud siempre va antes, y el poder constituido (del Soberano, el Estado, etc.) tiene que ir por detrás dándole caza, según las nuevas posibilidades abiertas por el primero. A continuación profundizaremos en lo hasta aquí expuesto, buceando en los terrenos de la micropolítica o *política del deseo*, con el fin de repensar el concepto de *revolución*.

3.1. La revolución como acontecimiento disutópico

3.1.1.) Decir que la revolución es también y ante todo una cuestión de lo que Deleuze y Guattari llamarían *líneas de fuga*, e interpretarla analíticamente en los procesos de des/re/territorialización, como hemos hecho en los primeros epígrafes de este ensayo, es considerar la revolución como algo que se produce y emerge del *acontecimiento*. El acontecimiento no se produce en las conciencias, sino que estas emergen del acontecimiento. La revolución no tiene nada que ver con “concienciar” a nadie, sino con producir *acontecimientos*.

3.1.2) El acontecimiento no es la resolución de los problemas o aquello que abre el camino de su resolución (como con las respuestas aportadas por el paraíso cristiano o socialista). El acontecimiento es la creación de nuevas preguntas, de otros problemas y también la apertura de nuevas y distintas posibilidades de *ser*. De ahí una segunda cuestión: la de la contradicción entre revolución y Utopía.

3.1.3) El acontecimiento es dónde se produce la política. Esto implica una tercera diferencia con respecto a las formas modernas (liberal, anarquista, comunista) de pensar la revolución. Cuando la política se refiere a la producción del acontecimiento, y el acontecimiento se entiende como una fuga o una desterritorialización, nos estamos comenzando a apartar del fundamento de la política moderno, es decir, el fundamento bélico de la política. *Warpolitik*. Política-guerra. Si para autores modernos, como Carl Schmitt, la política era una cuestión bélica (político es aquello que se disputa agonísticamente entre adversarios) y así es posible decir que todo es político debido a la omnipresencia del Enemigo, para otros autores, como Foucault (2006), nada es político, y sin embargo todo es politizable. El hacerse político de una cosa, diremos nosotros, no significa sino la problematización de la cosa; es decir, hacer surgir la indeterminación de las relaciones que constituyen la cosa. O

dicho de otro modo: crear preguntas sobre ella al tiempo que se transforma; *ser atravesada la cosa por el acontecimiento*. Una potencia alquímica. De la *warpolitik* a la política entendida como fuga alquímica. El acontecimiento es donde lo impolítico se transmuta en político. Por tanto, las “contradicciones” nunca están dadas como datos “objetivos”. Muy por el contrario, los conflictos son el producto subjetivo de la constitución del antagonismo por las líneas de fuga que agencia un acontecimiento.

3.2 La revolución desde el punto de vista de la producción de la subjetividad

Hemos señalado tres diferencias. Merece la pena explicar un poco más las repercusiones políticas de esta forma de pensar la política desde la matriz acontecimental.

En el acontecimiento las líneas de fuga crean las subjetividades antagonistas y construyen las posibilidades y el deseo tanto de *estar en contra* como, y sobre todo, de *ser distinto*. Crea nuevas relaciones entre los cuerpos. También nuevas formas de pensarlos. El acontecimiento crea y se extiende con la indeterminación (Bhabha, 2002). O dicho de otro modo, el acontecimiento subvierte los performativos del lenguaje común. Por ejemplo, en la revuelta de las *banlieus* francesas del 2005, el performativo “lacra” (*racaille*) con el que Sarkozy quiso identificar a los *banlieusards*, fue subvertido por la imprevisibilidad del acontecimiento. Creó una indeterminación con la cual la *racaille*, al subvertir la performatividad, adquirió nuevas connotaciones incendiarias (Lazzarato, 2006). Coches, escuelas, oficinas de policía y McDonald’s en llamas, ritornelos de *rap*, espectáculo mediático y *blogs* de pandilleros haciendo recuento de los incendios, mensajes SMS, *ghettos*, neoliberalismo e historias nacionales y postcoloniales, todo ello se dio cita para crear la indeterminación y la innovación, un *acontecimiento*. El acontecimiento articula palabras y discursos, así como intensidades prelingüísticas, arquitecturas materiales, fragmentos de lo social, deseo y represión del deseo.

En los acontecimientos, como la revuelta de las *banlieus*, o como hemos visto a lo largo del recorrido histórico que hemos realizado tras Mayo del 68, siempre hay algo inasignable que huye y que termina por transformar lo social, y que si se analiza la situación únicamente en términos de macropolítica no se consigue comprender (Deleuze y Guattari, 2004a). La actualidad de la subjetividad-verde, proletaria, feminista, post-feminista, anti-racista, indígena, *gay*, *queer*, testimonian la eclosión de distintos acontecimientos que engarzan los cuerpos (semióticos y materiales) de forma novedosa.

Pongamos otro ejemplo. A principios de los setenta, el ecologismo transformó la mirada del planeta. La visión siempre es una cuestión de *poder ver*. No es algo dado. Siempre hay que preguntarse, “¿con la sangre de quién se crearon mis ojos?” (Haraway, 1995). Aquella visión de la Tierra mirada desde el espacio exterior, a través del ojo alunizado de los astronautas o de la imagen planetaria que nos hacían llegar las lentes de los satélites, fue resignificada con los componentes de una nueva sensibilidad verde, un arte de habitar el mundo

articulada con una racionalidad científica, probabilística y previsor. Un ecologismo planetario de nuevo cuño. Una nueva visión tecno-verde, eco-astronómica, bio-tecno-económica. O dicho de otro modo, lo que apareció, fue una nueva tecnología de la visión que transformaba las impresiones en las retinas y los registros enviados por nuestro sistema nervioso colectivo. Esta visión teñida de verde, nos devolvía la mirada tecnológica de la Tierra vista desde el espacio de una manera muy distinta a la que nos era comunicada a través del discurso de la llamada “Guerra de las Galaxias”. En el contexto de la Guerra Fría, este nuevo subjetividad verde, transformaba la épica aeroespacial del progreso y el dominio de la naturaleza en algo muy distinto. Un deseo verde planetario que ahora era colocado en un contexto dispar: el de la crisis ecológica y securitaria, es decir, el territorio existencial dentro del cual se desplegaban por entonces, y se desplegarían más adelante, las luchas contra la amenaza nuclear, la OTAN, la depredación del medio ambiente, etc. Dos máquinas de visión enfrentadas. Ambas se producían en agenciamientos distintos. Articulan distintas piezas. Creaban distintas cosas. Funcionaban de distinta manera. Definición de *agenciamiento*: “noción más amplia que la estructura, sistema, forma, proceso, etc. Un agenciamiento acarrea componentes heterogéneos, también de orden biológico, social, maquínico, gnoseológico” (Guattari, 2005: 133). La nueva mirada verde desterritorializaba el agenciamiento de la Guerra de las Galaxias, definido por la serie “Guerra Fría-progreso-dominio-tierra”. Fue llevado a un nuevo territorio donde la nueva composición tecno-ecológica-global se agenciaba con el rechazo a la guerra y la amenaza nuclear. Los elementos (cuerpos semióticos y materiales) de un agenciamiento se desplazan a otra parte y son agenciados con otros elementos. Así se producen los conceptos (Deleuze y Guattari, 2005). Así se transformaba el concepto de “planeta” y también el de “ecologismo”, y se sentaban algunas de las bases para la emergencia de los conceptos “mundialización” y “globalización” (Tsing, 2000).

3.3. Molar y molecular. La revolución postsocialista

Distintos autores sostienen que el post-1989 es el mundo del fin de la historia, el fin de la utopía y el fin de las ideologías; un mundo post-revolucionario. En él las revoluciones no tienen cabida. Sin embargo, lo que ha entrado en crisis es la noción militar-utópica de la revolución y no otra cosa. Fue esta concepción la que desató los monstruos de la razón y ha terminado por volver anacrónico, ingenuo e incluso mezquino el defender e posiciones “revolucionarias”. Pero la cuestión es que lo revolucionario sigue aconteciendo, para bien o para mal, en niveles moleculares y molares, micropolíticos y macropolíticos, poblando la vida cotidiana. Retomar la perspectiva de la política revolucionaria hoy requiere desterritorializar el concepto de revolución desde la modernidad hasta la postmodernidad. Esto es lo que hemos estado haciendo. Recapitulemos ahora sobre nuestra propuesta para avanzar un poco más.

Los acontecimientos y las líneas de fuga, creando nuevos agenciamientos y nuevas territorialidades existenciales, no solucionan nada, no ponen fin a nada. No entienden de utopías, sino de revoluciones. Plantean nuevas preguntas, crean nuevos conceptos, nuevos conflictos, nuevos *estar-contra*, nuevas

formas de ser. Al hacerlo elaboran novedosas interpretaciones de qué significa la dominación y también nuevas formas de enfrentarse a ella, cuestiones en las que tal vez otros no habían pensado antes. En este sentido nos hemos referido al 68-77-99 como acontecimientos. En el bloque socialista, el 56 berlinés, el 68 de Praga, los primeros momentos de Solidarnosc en Polonia, la caída del Muro en el 89, o el 91 ruso, conformarían otra serie. Y podríamos hablar de la descolonización como otra serie más. Pero realmente todos ellos están entrelazados. Vietnam fue más que la metáfora bélica de los Weatherman Underground o de la autonomía *operaia*. Sin la conjunción de las luchas contraculturales y coloniales, sin el efecto conjunto en lo económico y lo social del “rechazo al trabajo” y el encarecimiento del petróleo tras las luchas coloniales, no podría ser explicada la crisis económica de los setenta ni podría ser entendida la contraofensiva del capital neoliberal y postfordista (Negri y Hardt, 2005). Y sin esto, o el efecto de las crisis económicas propiciadas junto con las nuevas subjetividades productivas, tampoco podría explicarse el capitalismo semiótico y digital contemporáneo, o la propia caída de los regímenes del socialismo real. Fue en este juego de flujos y antagonismos, fugas y luchas, que emergió el periodo post-obrerista y postmoderno en el que hoy nos encontramos. En el post-obrerismo se dan unas nuevas posibilidades revolucionarias, pero también persisten trabas que dificultan la conquista de estas oportunidades que están ocultas o manifiestas en los pliegues de los mundos. La potencias en lo virtual hoy existentes distan mucho de lograr manifestarse como “el mejor de los mundos posibles” en lo actual. Es por esto que podemos concluir que realmente *vivimos muy por debajo de nuestras posibilidades* y por tanto es legítimo afirmar que el capitalismo es de una pobreza y crueldad escandalosa.

La interpretación deleuziana del par virtual/actual de Bergson me sirve para intentar imaginar las posibilidades del cambio. La reinterpretación que de esta distinción realiza Maurizio Lazzarato (2006) podrá ser de utilidad para comprender las nuevas dinámicas del *hacer político* de los antagonismos en la postmodernidad. Estas dimensiones habrá que rastrearlas en el juego de lo *molar* y lo *molecular* (Deleuze y Guattari, 2004a). Con esta cadena de reinterpretaciones terminé de engarzar la caja de herramientas con la cual deseo aproximarme a la revolución entendida desde la matriz del acontecimiento. No habrá que olvidar la cuestión político-ontológica que subyace a estas consideraciones. Ahí se encuentra un sujeto peculiar y una fuerza demiúrgica: la multitud y el poder constituyente.

3.3.1. Los últimos dos conceptos los tomamos de Negri y los entrelazamos con el pensamiento de Deleuze y Guattari. Dentro del pensamiento anarquista, el antropólogo David Graeber ha intentado redefinir la revolución en función del *poder constituyente*. Graeber enfatiza su carácter imaginativo (Graeber, 2007a, 2007b). *Constituent imagination*: la imaginación constituyente contra el poder constituido. El poder constituyente es lo definitorio de lo político. Aunque el poder constituyente no se circunscribe a lo inmaterial, tampoco es esto lo que defiende Graeber, es importante enfatizar tanto su creatividad semiótica como su creatividad material. De ahí que celebre el énfasis de Graeber en la *constituent imagination*. Digamos entonces, que el poder constituyente es la potencia ontológica de la labor creativa, material e inmaterial, o mejor dicho

semiótico-material. Es la potencia que efectúa las líneas de fuga y los nuevos agenciamientos. Si el poder constituyente fuga, lo hace sobre las limitaciones de un *poder constituido*. Poder constituido: la Ley, la Constitución, la Institución, las Identidades anquilosadas, etc. El poder constituyente es siempre gerundio: disutopía constituyente, movimiento, fuga, exceso. Excede las formas de la captura. Poder constituido: captura y fijación del poder constituyente (Negri, 1994). No he hablado de otra cosa a lo largo de este ensayo. Y, desde el 1968, la forma liberada con la que tiende a expresarse el poder constituyente es la *multitud*.

3.3.2. Deleuze toma la distinción entre virtual y actual de Henri Bergson. Estos dos planos son igual de reales. En el juego de lo virtual y lo actual se crea la diferencia, el cambio social, y las revoluciones. De un lado, la diferenciación virtual (creación de problemas y posibilidades); de otro lado, la diferenciación actual (*embodiment*, paso a lo actual de las virtualidades creadas). En estos procesos de diferenciación se producen las líneas de fuga y por ende, diremos nosotros, se producen los antagonismos. Es esta creación de *diferencia* y nuevos *comunes*, tanto virtuales como actuales, lo que llamamos revolución. Según produzcan “alegría” o “tristeza” (Spinoza, 2006) las consideraremos, desde el punto de vista *pragmática del deseo*, como revoluciones *stricto sensu*, o por el contrario, desterritorializaciones cancerígenas. En efecto, esto supone un cambio drástico en el concepto tradicional de revolución. Más que asociarla a lo militar (ya sea la toma del poder del estado en el marxismo clásico, o su suplantación por otro proto-estado sindical como en el anarcosindicalismo), lo liga a la problemática de la creación, el deseo, el deseo como creación, y el deseo como creador. Formar deseos y conceptos puede ser tan revolucionario como innovar formaciones sociales. De hecho, no es sino la cultura y el deseo lo que agencia e informa lo social en su entrecruzamiento con el poder, de la misma manera que no es sino en lo social donde se produce lo uno y lo otro. Lo social y lo deseante son dos planos, los planos macropolíticos y micropolíticos, de una misma realidad (Deleuze y Guattari, 2004b). De esta manera la revolución se vuelve sobre la vida cotidiana y se radicaliza. Es capaz de encontrar elementos micro-fascistas (Foucault) dentro de los propios grupos revolucionarios y combatirlos a través de políticas de experimentación prácticas y teóricas. Es capaz de atender a la revolución en su diacronía y dispersión, también a la constante irrupción cotidiana de lo revolucionario en la porosidad de los distintos planos. Asociada a la cuestión de la creatividad y la pragmática del deseo, en lugar de asociarse con los universales naturales y la moral trascendental, la teoría se vuelve revolucionaria al superar la temática moderna de las esencias.

El marxismo y el anarquismo clásicos se movían dentro de la lógica del par posibles/realización (Lazzarato, 2006). Los posibles (capitalistas/obreros, hombre/mujer, ocio/trabajo, etc.) ya estaban dados de antemano, desde el inicio de los movimientos modernos. Las promesas revolucionarias estaban encerradas en estas dicotomías. La revolución se entendía como una consumación de estas promesas *a priori*, organizadas bajo la forma de la Utopía. Los movimientos debían realizar las posibilidades ya dadas y mistificadas, o fetichizadas o alienadas (realizar la naturaleza humana, superar la “prehistoria de la humanidad”, etc.). Así, el conflicto se entendía como la

mera negación de los roles asignados (hombre/mujer, obrero/capitalista, etc.). De esta manera, los socialismos clásicos, neutralizaban el regimen de los posibles subordinándolo a la política de la toma de “conciencia” de lo ya dado. Muy por el contrario, el modo que aquí defendemos, descansa sobre una interpretación de los posibles asociados a la dinámica de lo virtual y lo actual. Desde esta perspectiva, los posibles han de ser creados. No están dados. Tampoco hay un mero juego dialéctico y binario: la revolución no es ya la supresión de la asignación del rol marcado sino la innovación de formas de existencia diferentes y nuevos comunes que las federen. Este es el modo en el que según Maurizio Lazzarato se despliegan los movimientos post-socialistas. Estos movimientos, sin perder de vista las alternativas actualizadas (obrero/capitalista, etc.), crean nuevos posibles, nuevos antagonismos que pueden encontrar su actualización a través de los excesos que el poder constituyente produce en el juego virtual/actual.

3.3.3. Deleuze y Guattari (2004a) distinguen dos niveles político-ontológicos: el *molar* y el *molecular*. Lo molar esta compuesto por máquinas abstractas que dividen los cuerpos en dicotomías. Estas dicotomías no son naturales, sino que son creadas por estas máquinas. Hombre/mujer, heterosexual/homosexual, trabajador/consumidor, naturaleza/cultura, sexualidades normales/sexualidades perversas o enfermas o anómalas, etc. Todas estas categorías modernas han sido producidas en un momento dado. Han sido producidas políticamente. Jamás de manera inocente. Pensemos en la distinción entre homosexuales y heterosexuales. Tal categorización, en su acepción moderna, surge a lo largo del siglo XIX. Tal figuración molar es producida por un nuevo dispositivo de saber/poder que Foucault llamará el *dispositivo de la sexualidad*. El dispositivo se construye en el cruce de una serie de arquitecturas (psiquiátricos, hospitales, escuelas, etc.) y discursos de poder (biología, medicina, higienismo, pedagogía, psicología, etc.). Lo homosexual fue entonces definido en términos de lo contra-natura, decadencia o perversión, la anormalidad. Y en contraposición cierta heterosexualidad fue presentada como la natural, lo normal y lo higiénico (Foucault, 2005). Dentro de la lógica moderna del par posibles/realización, cuando el movimiento gay intentó reconstruir la figura de la homosexualidad, reclamando también para ella el rango de lo natural y lo normal, en vez de desmontar este dispositivo de poder no hizo más que desplazar su máquina abstracta (desplazar o extender los valores de una categoría hacia otras). Pero, al hacerlo, se creó una nueva identidad, una nueva representación de lo gay como sexualidad natural-normal. Así, bajo los propios criterios del dispositivo de la sexualidad que combatía, el movimiento gay formado en los años setenta excluía las prácticas y las subjetividades que caían fuera de la representación (sexualidades periféricas, cuerpos que no se definen ni como homosexuales ni heterosexuales, quienes rechazan las dicotomías del género con las que se define el corte homo/hetero, etc.). Esta es una de las cuestiones que se expresan en la tensión entre el movimiento gay y el movimiento *queer*: lo *queer* como rechazo del regimen heterosexista, pero también como rechazo de la representación gay. De la lógica moderna de los posibles y su realización, a la problemática postmoderna de lo virtual y lo actual.

Molar y molecular. Deleuze y Guattari llaman *molecular* a aquellos flujos de deseo que no son codificados, ni delimitados, ni convertidos en objetos, ni divididos dicotómicamente. El *deseo* para Deleuze y Guattari es productivo. Desear no es querer lo que no se tiene, sino crear. El deseo es una fuerza creativa. El deseo articula fuerzas e imágenes, nuevos mundos y nuevos conceptos. El deseo crea y se crea en los *agenciamientos*. Las fugas moleculares del deseo exceden las dicotomías homo/hetero creando múltiples cuerpos con sexos y sexualidades que no pueden ser representadas ni como hombres ni como mujeres, ni como homosexuales ni como heterosexuales, ni como su simple síntesis dialéctica (bisexual, andrógino). La revolución no tiene nada que ver con la toma de “conciencia” (por ejemplo, toma de conciencia de la naturalidad y normalidad de lo gay). Lo revolucionario es la producción de lo nuevo y de fuga de los dispositivos del poder (*excedencia*).

Lo molar se puede desplazar o desmontar, pero aunque se haga esto último, siempre surgen otras objetificaciones molares. Desde Platón hasta las grandes narrativas políticas modernas (liberalismo, anarquismo, comunismo, etc.), pasando por las utopías de los pensadores renacentistas (Moro, Bacon, Campanella), la utopía se definió como la elaboración racional *a priori* de un proyecto, una maqueta social, un orden perfecto hasta el cual había que llegar, o al menos acercarse, un no-lugar que la política debía materializar. Incorporar esta noción de revolución molecular, e insertar la cuestión de la revolución en la matriz del acontecimiento, nos exige pensar la revolución como una cuestión disutópica. La revolución significa siempre una ruptura de planes en el juego de lo virtual y lo actual. El poder constituyente, en tanto que revolucionario, siempre produce realidades nuevas que no pueden ser pensadas en su totalidad de antemano. Fin de la utopía. La revolución de las producciones molares no tiene fin. Y, no tiene fin, porque allí donde una máquina abstracta molar produce el corte, un flujo molecular, un flujo de deseo irrepresentable, excede las retículas que definen lo molar. La revolución del deseo no tiene ninguna esencia ni perfectibilidad que materializar. La revolución dura mientras no se extingue la potencia de la fuga constituyente. Lo revolucionario es permanente.

El problema de lo molar y lo molecular no fue suficientemente atendido por el anarquismo y el marxismo clásico. Al no prestarle suficiente atención al deseo, naturalizaron las propias producciones del poder y reprodujeron distintas formas de opresión. Por ejemplo, el socialismo real definió la homosexualidad como una sexualidad decadente, perversa y anormal, al igual que lo hacía la burguesía de su tiempo, pero echándole la culpa a ésta. Desplazamiento de *clase* del dispositivo de la sexualidad burgués: lo homosexual como “decadencia burguesa”, según los regímenes del socialismo real. El anarquismo naturalizó también la distinción hombre/mujer en un momento dado, excluyendo por tanto el deseo de quienes no se veían representados en estas categorizaciones molares. Sin atender a la cuestión del deseo, la revolución perdía de vista un componente fundamental: las *revoluciones moleculares* (Guattari, 2004).

3.4. Más allá de la Política-Guerra. La noción militar-dialéctica de la revolución y la revolución pensada desde el punto del poder constituyente

Si hablamos del acontecimiento, de las líneas de fuga, la desterritorialización y las revoluciones moleculares, lo hacemos porque creemos que puede servirnos para repensar el concepto de revolución. Con las notas hasta aquí sugeridas no hemos hecho otra cosa que intentar desterritorializar el concepto de revolución para volverlo operativo en las condiciones postmodernas (post1968-1989). El territorio desde el cual lo desterritorializamos es aquel de la modernidad. En la modernidad el concepto de revolución quedaba preso del campo semántico de la utopía y de lo militar. Como apuntaba Foucault (2003), el problema de las revoluciones modernas es que nunca lograron disociar la revolución de la guerra. Desde Hobbes la política es virtualmente definida como un asunto bélico: “guerra de todos contra todos”, “el hombre es lobo para el hombre”. Hobbes partía de una situación hipotética, ahistórica, para crear su monstruo político: el Leviatán. En plena guerra civil inglesa, Hobbes imaginaba el hipotético “estado de naturaleza” como un *warfare* donde cualquier podía dar muerte a cualquiera. El Estado y la Soberanía, la política moderna, emergían de este *warfare* para garantizar la vida expropiando el derecho de dar muerte, o dicho de otro modo, administrando y monopolizando la potencia del *warfare* en nombre del bien común (Hobbes, [1651] 1993).

Pero, la fundamentación de lo político en la guerra, no es solamente legitimado en virtud a este tipo de ficciones lógicas sobre la naturaleza humana. En el siglos XVI, y especialmente en el XVII, es decir, justo después de las guerras religiosas y justo en el momento en que se producen las grandes luchas políticas inglesas, la teoría política moderna se configura como una teoría de la Política-Guerra. Es entonces cuando se elabora y se vuelve hegemónico un discurso histórico (no ya hipotético como en Hobbes sino material y concreto) con el que la guerra pasa a ser definida como la matriz del Estado. Los estados, cada estado concreto, reclaman para sí su legitimidad en función de las luchas que dicen haber estado en su matrices (guerras de sajones y normandos, etc.). “Cada uno de ellos se analiza como una consecuencia o una reanudación de ese estado de guerra histórica primordial entre dos razas hostiles y que difieren por sus instituciones y sus intereses” (Foucault, 2003: 231). El discurso de la matriz bélica de lo político se bifurca en el siglo XIX hacia dos nociones distintas, pero no necesariamente irreconciliables. En el XIX lo político vuelve a fundamentarse en la matriz de la Política-Guerra a través de la consideración de la política como Guerra de Razas (valga decir también, de etnias o de culturas) y de la política como Guerra de Clases. El Estado es la guerra, y la guerra, como dirá Proudhon, sólo puede ser combatida con la guerra. De esta manera, la alternativa es pensada desde la misma lógica que se pretendía combatir. El socialismo, da igual aquí si se trata del socialismo marxista o ácrata, agencia la noción de la política-guerra con la cuestión de la Utopía. Este agenciamiento *política-guerra-clase-utopía* configura finalmente una idea militar de la revolución. Más adelante, Gramsci identificará esta forma de revolución militar con la imagen de la guerra de maniobras. Ahora bien, aunque con él lo cultural y el deseo comienzan a cobrar un rango político significativo, Gramsci no logrará pensar el modelo alternativo

de la revolución al margen de la Política-Guerra. Suplantará el modelo de la guerra de maniobras por el de la *guerra de posiciones* Gramsci, 1997).

Frente a la revolución pensada en términos de Política-Guerra, Deleuze y Guattari hablan de la revolución como *fuga*. Negri y Virno lo harán en términos de *éxodo*. Estos autores intentan buscar una alternativa a la consideración de la revolución como un asunto bélico y dialéctico. En su lugar ensayan una noción sin Utopía ni proceso dialéctico. Tan sólo fugas inmanentes, revoluciones moleculares y reconocimiento de la creatividad del poder constituyente. “Una nueva definición del concepto de revolución: (...) la revolución es una aceleración del tiempo histórico, la realización de una condición subjetiva, de un acontecimiento, de una apertura cuya convergencia es hacer posible la producción de subjetividad irreductible y radical” (Negri, 2008: 194). La aceleración revolucionaria consta de tres elementos: 1) la excedencia y fuga de los dispositivos de poder materiales y de las maquinarias dicotómicas molares; 2) la apertura acontecimental de vías para la producción de subjetividad que más allá de las formas de capturas de tales máquinas abstractas y dispositivos; 3) la articulación de mecanismos de reconocimiento social de las nuevas formas de producción de subjetividad del poder constituyente que efectúa comunalmente esta revolución. *Reloading revolution...* De la Política-Guerra dialéctico-militar, a la revolución molar-molecular entendida como efectuación inmanente y creativa de los procesos de singularización y comunalización del poder constituyente inapropiable.



Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2004): *Estado de excepción. Homo Sacer II,1*. Valencia: Pre-Textos.
- ALI, Tariq (2006): *El imperio y la resistencia*. Madrid: Foca.
- ARRIGHI, Giovanni, WALLERSTEIN, Emmanuel y HOPKINS, Terence (1999) *Movimientos antisistémicos*. Madrid: Akal.
- BAIGORRÍA, Osvaldo (comp.) (2006): *El amor libre. Eros y anarquía*. Buenos Aires: Anarres.
- BALESTRINI, Nanni y MORONI, Primo (2006): *La horda de oro (1968-1977)*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- BAUDRILLARD, Jean (2000): *El espejo de la producción*. Barcelona: Gedisa.
- BAUDRILLARD, Jean (2005) "A la sombra de las mayorías silenciosas", en *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- BENJAMIN, Walter (2005): "Conversación sobre el Corso. Ecos de una carnaval en Niza", en *Historias y relatos*. Barcelona: El Aleph.
- BERARDI, Franco (2003): *La fábrica de la infelicidad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- BERARDI, Franco (2007): *Generación postalfa*. Buenos Aires: Tinta de Limón.
- BHABHA, Homi (2002): *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BRANDARIZ, José Ángel y PASTOR, Jaime (eds.). 2005. *Guerra global permanente*. Madrid: Catarata.
- BUTLER, Judith. (2006): *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- CLIFFORD, James (1999): *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- DEBORD, Guy (1999): *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- DELEUZE, Gilles (1996): "Post-Scriptum sobre las sociedades de control", en *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2004a): *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2004b): *El Anti Edipo*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2005): *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- FOUCAULT, Michel (1984): *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2003): *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- FOUCAULT, Michel (2005): *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2006): *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- FOURIER, Charles (1980): *Doctrina social. El falansterio*. Barcelona: Júcar.
- FROMM, Erich (2007): *El arte de amar*. Barcelona: Paidós.
- GOFFMAN, Ken (2005): *La contracultura a través de los tiempos*. Barcelona: Anagrama.
- GOODMAN, Paul (1976): *La nueva reforma*. Barcelona: Kairós.
- GORZ, André (1998): *Miserias del presente, riquezas de lo posibles*. Barcelona: Paidós.
- GRAEBER, David (2007a): "On the Phenomenology of Giant Puppets" en *Posibilités. Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*. Pp. 375-417. Edimburgo: AK Press.
- GRAEBER, David y SHUKAITIS, Setvphen (eds.) (2007b): *Constituent imagination*. Edimburgo: AK Press.

- GRAMSCI, Antonio (1977): *Cuadernos desde la cárcel. Pasado y presente*. México D.F.: Juan Pablos ed.
- ILLICH, Ivan (1975): *La convivibilidad*. Barcelona: Barral.
- HARAWAY, Donna (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- KATSIAFICAS, George (1997): *The Subversion of Politics: European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life*. New Jersey: Humanities Press.
- LAZZARATO, Maurizio (2006): *Por una política menor*. Madrid: Traficantes de sueños.
- MARCUSE, Herbert (1984): *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.
- NEGRI, Antonio (1994): *El poder constituyente*. Madrid: Libertarias/Produfhi.
- NEGRI, Antonio (2000): *Spinoza subversivo*. Madrid: Akal.
- NEGRI, Antonio (2008): *La fábrica de porcelana*. Barcelona: Paidós.
- NEGRI, Antonio y GUATTARI, Félix (1999): *Las verdades nómadas*. Madrid: Akal.
- NEGRI, Antonio y HARDT, Michael (2006): *Multitud*. Barcelona: Debolsillo.
- NEGRI, Antonio y HARDT, Michael (2005): *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- NOBLE, David (1997): *La religión de la tecnología*. Barcelona: Paidós.
- ROLNIK, Suely (2006). "La rufianización de la invención" en *Transversal Multilingual Webjournal*. Disponible en <http://transform.eipcp.net/transversal/1106/rolnik/es>
- ROSZAK, Theodore (1973): *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairós.
- SPINOZA, Baruch (2006): *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.
- TSING, Anna (2000): "The global situation" en *Cultural Anthropology*, Agosto, 15, 3. Pags. 327-360.
- VANEIGEM, Raoul (1998): *Tratado del saber vivir para el uso de las jóvenes generaciones*. Barcelona: Anagrama.
- VIEJO VIÑAS, Raimundo (2005): "Del 11-S al 15-F y después: Por una «gramática» del movimiento ante la guerra global permanente" en José Ángel BRANDARIZ y Jaime PASTOR, *Guerra global permanente*. Madrid: Catarata.
- VIRILIO, Paul (1996): *El arte del motor*. Buenos Aires: Manantial.
- VIRNO, Paolo (2003): *Gramática de la multitud*. Madrid: Traficantes de sueños.