

# ¿Cómo cambiar el mundo? Movimientos sociales y acontecimiento<sup>1</sup>

Sebastián Alejandro González-Montero<sup>2</sup>

**Recibido:** 2012-03-07

**Aceptado:** 2012-06-20

## **Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo**

González-Montero, S. A. Agosto de 2012. ¿Cómo cambiar el mundo?. Movimientos sociales y acontecimiento. Palabra Clave 15 (2), 280-317.

## **Resumen**

Una versión contemporánea de los movimientos sociales debe hacer énfasis en las posibilidades de creación de resistencias que enfocan la perspectiva de alcanzar otros modos de vivir. Proponemos una perspectiva *acontecimental* (*évènementiel*) de los movimientos sociales que no deja lugar a connotaciones culturalistas fundadas en la presunción de que los procesos de emancipación manifiestan una desidentificación con búsqueda en modos de alcanzar otras “mejores” identidades. Si vale intentar una definición *acontecimental* de los movimientos sociales es porque guardamos la esperanza de 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 del

---

1 El artículo hace parte del Programa General de Investigación “Asentamientos humanos para una nueva ruralidad” y, específicamente, del proyecto de investigación “Narrativas Socio-Culturales y (re)construcción de la memoria histórica”. Universidad de la Salle – CIHDEP – VRIT.

2 Doctor en Filosofía. Universidad de La Salle, Colombia. sgonzalez@unisalle.edu.co

asunto de cómo entender los movimientos sociales. La pregunta que intentamos desarrollar es ¿qué consecuencias políticas se extraen de considerar los movimientos sociales?, asumiendo que reflejan una crueldad de la vida y una ineluctable violencia que disuelve mundos, pero exige la construcción de otros.

### **Palabras clave**

Acontecimiento, cambio social, movimientos sociales, devenir social.

## How to Change the World? Social Movements and Fact

### **Abstract**

A contemporary version of social movements should emphasize the possibilities of creating resistances that focus on the prospect of achieving other lifestyles or modes of living. The authors propose a factual or event-based (évènementiel) perspective of social movements that leaves no room for culturalist connotations founded on the assumption that emancipation processes manifest de-identification in a search for ways to achieve other, “better” identities. If an attempt at a factual or event-based definition of social movements is worthwhile, it is because we harbor the hope they offer a better fate. What matters is the freedom and the collective creation of ethical alternatives concerning how to build another life. The idea is to defend an event-based approach as the basis for understanding social movements. The question is: What policy implications or consequences can be drawn from considering social movements, assuming they reflect a cruelty in life and an inevitable violence that breaks worlds apart, but demands the construction of others?

### **Keywords**

Fact, social change, social movements, social evolution.

# Como mudar o mundo? Movimentos sociais e acontecimento

## Resumo

Uma versão contemporânea dos movimentos sociais deve enfatizar as possibilidades de criação de resistências que enfoquem a perspectiva de atingir outros modos de viver. Propomos uma perspectiva acontecimental (évènementiel) dos movimentos sociais que não dá lugar a conotações culturalistas fundadas na presunção que os processos de emancipação manifestam uma desidentificação com busca em novos modos de atingir outras “melhores” identidades. Se a tentativa de uma definição acontecimental dos movimentos sociais for válida, é porque guardamos a esperança que neles existam melhores destinos. O que importa é a liberdade e a criação coletiva de alternativas éticas sobre como construir outra vida. A ideia é defender uma política do acontecimento como a base do assunto de como entender os movimentos sociais. A pergunta que tentamos desenvolver é que consequências políticas extrair de considerar os movimentos sociais assumindo que reflitam uma crueldade da vida e uma irrefutável violência que dissolve mundos, mas exige a construção de outros.

## Palavras-chave

Acontecimento, mudança social, movimentos sociais, sobrevir social.

“¡Presentimos el futuro! ¡Celebrar el futuro, no el pasado! ¡Poetizar el mito del futuro! ¡Vivir en la esperanza! ¡Felices instantes! ¡Y colgar de nuevo la cortina y dirigir los pensamientos a fines firmes y próximos!”.  
Safranski, 2006

## Introducción

Léanse estas breves e iniciales palabras a la manera de una sencilla guía que, por lo pronto, debería servir para anticipar los aspectos a trabajar. Los detalles del contexto, los problemas, las orientaciones y precauciones teóricas serán adelantados oportunamente a lo largo de la empresa aquí iniciada. Nos sentimos obligados, no obstante, a explicitar nuestra clave de trabajo, más que por las habituales exigencias del medio, por el interés en que no se deseche de antemano el esfuerzo realizado. No somos engreídos ni nada por el estilo. Pero creemos haber hecho hallazgos que merecen ser, cuando menos, estimados seriamente. Claro, esto no lo habremos de juzgar nosotros. Pero quizá unas aclaraciones mínimas sean útiles para evitar malos entendidos –que, además, entorpecerían una aproximación honesta y sin prejuicios demasiado cristalizados–.

La verdad es que no nos va bien con las opciones *¡Indignaos!* (Hessel, 2011) y *¡Levantaos!* (Waltmann, 2011), por razones que presentaremos. De todas formas, el recurso es aceptable porque sirve para caracterizar la cuestión en el rango de las demandas que, recientemente, las personas interponen para lograr que sean reconocidas sus carencias y penurias (e.g. el movimiento *Occupy Wall Street* y la tensión generada en Nueva York por los arrestos a indignados). En el panorama de las consignas de los “indignados” y de las –extrañamente llamadas– “Juventudes sin futuro” podemos encontrar los motivos de emprender la tarea de problematizar, en una dirección bien precisa, el tema ya mencionado.

Los detalles los reservamos para más adelante. Valga, por ahora, hacer explícito el hecho de que comulgamos la siguiente orientación teórica general:<sup>3</sup> sentimos horror hacia quienes se proclaman marginales aun si se

3 La expresión tiene que ver con la idea de que la investigación teórica tiene la capacidad de ofrecer orientaciones que guían tanto la formulación de criterios para aislar fenómenos sociales como las metodologías a través de las cuales se puede iniciar una investigación que tenga pretensiones explicativas-interpretativas. Sabemos que la discusión es compleja y tiene detalles de detalles. Por lo que apenas nos atrevemos a considerarnos cerca de la siguiente tesis general: para saber leer y observar los “*faits sociaux*” deben ponerse a prueba observaciones teóricamente orientadas que luego pueden encontrar lugar en técnicas y métodos a través de los cuales se puede intentar una apropiada aproximación científica (cfr. Adorno, 2008). Nosotros estamos, aquí, en el momento de buscar una definición

lo hace por el llamado del romanticismo de la locura, de la delincuencia, de la perversión, de la droga, del sexo insubordinado, de los eclecticismos identitarios, de los idearios rebeldes, etc. Eso cada vez nos resulta peor a la hora de ofrecer inspiración suficiente. Pensamos, más bien, en cómo pueden ser posibles las creaciones grupales de mundos nuevos con la precaución de saber apreciar los hechos objetivos que atraviesan la sociedad y que hacen que las cosas sean realmente de otro modo (cfr. Deleuze, 2005, p. 186). Eso quiere decir que hablamos expresamente de movimientos sociales, pero no a través de la inmediata asociación que se hace con el tema de las luchas por el reconocimiento o de la reivindicación de clase o del gesto “anti-sistema”. Permítase nombrar solamente lo que queremos sabiendo que las razones serán adelantadas, luego: aquí aspiramos a una comprensión de los movimientos sociales que afronte la posibilidad de verlos desde el punto de vista del devenir social, y sin ninguna remisión especial ni a la voluntad colectiva, ni al pluralismo o la inclusión democrática, ni a las luchas por el reconocimiento.<sup>4</sup>

Con eso presente, en la primera parte hacemos referencia a los ideales defendidos en los imperativos de la indignación (§1) y el levantamiento (§2) para problematizar la cuestión en la dirección de afirmar (§3) que, el cambio social, no depende exclusivamente de la voluntad subjetiva sino de movimientos característicamente sociales, pero no exclusivamente humanos.

En la segunda parte, a la orientación anterior sumamos las fórmulas del acontecimiento y los actos radicales de revolución pensando que, de ese modo, es posible enfrentar el problema del cambio social sin ningún matiz místico relativo a la confianza en la salvación, y sin ningún matiz sobre el buen futuro que habrán de traernos los precursores del Bien, la Paz, la Justicia, la Equidad, etc. Es de tener en cuenta que, si hacemos alusiones al Estado y al Partido, es por una fuente distinta a las ganas de justificar y legitimar sus funciones. En lugar de eso, nos ocupamos de la ardua cuestión de saber si la política es el mejor modelo para hablar de cambio social (§4). Revela-

---

exacta de tales observaciones y orientaciones sobre cómo trabajar el problema de los movimientos sociales y el cambio social.

4 Suscribimos aquí a la tesis según la cual el pluralismo se acomoda a una perspectiva ideológica del problema del conflicto y los antagonismos sociales. Es decir, tiende a asumirse la cuestión en el rango de los desacuerdos ético-discursivos. Cuando en realidad es mejor asumir el reto de ver que se trata de la realidad de fuerzas de desintegración social evidentes en movimientos sociales que pugnan contra la realización completa de la sociedad (cfr. Adorno, 2006, p. 66).

mos aquí la fuerte conexión que existe entre las pretensiones de la política y los desmanes del totalitarismo entendido como una exigencia al orden que siempre tiene el riesgo de resultar exagerada. Con lo cual quedamos prestos para ofrecer (§5) precisión sobre el atolladero en el que la política recae cuando se plantea, bruscamente, la problemática de si debemos permanecer en el esquema actual (democrático) de la organización social, buscando mejorar sus debilidades y aprovechando sus virtudes, o de si debemos intentar ver, al menos especulativamente, cuáles son las condiciones mínimas para sospechar las posibilidades reales de una nueva vida. El tema del Terror Revolucionario (§6) responde a esa cuestión con la afirmación de que sólo en los actos radicales se guarda el potencial transformador que requiere el planteamiento precedente. Con la subsecuente hipótesis (§7) ofrecemos la fórmula teórica que debería satisfacer esa intuición. Finalmente, con la pregunta de (§8) “¿Qué hacer?”, sacamos provecho de la hipótesis en la disposición de concluir con el informe de las precauciones a seguir en el intento de aceptar la sugerencia de una política radical de cambio social.

## El potencial emancipatorio de los actos violentos

### Política y totalidad

Iniciemos en el problema retomando la siguiente generalización: *la culpa de las catástrofes ético-políticas del siglo XX la tiene la tradición de la Metafísica occidental y el gesto humano que le corresponde y que ha sido enmarcado en el rótulo de la razón instrumental*. Construida alrededor de la idea según la cual *el desastre está asegurado en el mismo momento en que se intenta imponer una Idea (cualquiera) a la realidad, violentándola con “algo” que no viene de ella misma*. La generalización precedente debe ser comprendida a propósito de dos pasos básicos. Primero: la iniciativa de asignarle a la realidad una imagen que se supone debería corresponderle nos hace presenciar, efectivamente, el desfase que toda Idea condensa sobre sí misma. Este desfase de la Idea no sería propia de lo que ella representa sino que le es propio al intento de hacerla real. Se diría, pues, que toda Idea se une al carácter total de llevarla a cabo por la vía de querer llenar el desfase que le acompaña en relación con la realidad (cfr. Žižek, 2011, p. 103).

El otro paso es el que sigue: una situación como la anteriormente descrita parece indicar que, más allá de los personajes que han encarnado los mayores males de la historia reciente, el problema ético-político de la violencia y el conflicto es relativo a las convenciones que la metafísica occidental ha ofrecido como criterios para pensar y actuar. Hablar de “razón instrumental” es, fielmente, la sugerencia de que presenciamos una retorcida lógica. ¿Cuál lógica? La intuición es que lo que nos ha pasado, los terribles hechos de guerra y demás acontecimientos políticos horribles del siglo XX son el resultado de intentar construir “los cimientos morales y filosóficos de nuestras sociedades” (cfr. Žižek, 2011, p. 105).<sup>5</sup>

Es claro que hace falta matizar mucho la afirmación de que los desastres traídos por las guerras de la (corta) historia del siglo XX se reducen a motivos ideológicos marcados por el carácter totalitario de tal o cual Idea. Dicho más rápidamente: no se pueden evitar las dudas respecto de la sugerencia de que los males de la humanidad occidental sólo obedecen a los males que por sí mismos nacen del imperativo de hacer de la realidad lo que queremos y soñamos.<sup>6</sup> Sin embargo, la importancia de extraer la consigna precedente es relativa al modo en que se formula y el procedimiento de pensar que le acompaña. ¿Qué quiere decir esto? Que el gesto que acompaña la afirmación de la conexión entre la violencia política y la formulación de una Idea filosófica de la totalidad tiene que ver con una sutileza interesante y por la que vale la pena cierto tiempo de trabajo en la caracterización de sus implicaciones básicas.

---

5 Un claro ejemplo de esto es la situación de Breivik. La defensa que promueve en 2083 es una clara representación de lo que significa la iniciativa moralizante de hacer reales los ideales humanos. El Manifiesto 2083 *A European Declaration of Independence – De Laude Novae Militiae Pauperes commilitones Christi Templiqui Salomonici* está disponible en línea: <http://estaticos.elmundo.es/documentos/2011/07/27/manifiesto.pdf>.

6 Esta sugerencia tiene tintes de una explicación mono-causal que da mucho qué pensar en relación con lo que sabemos acerca del totalitarismo y el fascismo. Por poner un ejemplo ya conocido y clásico: *Orígenes del Totalitarismo* compila los aspectos pertinentes al problema del antisemitismo como fuente de totalitarismo. Sin problematizar el asunto, digamos sencillamente que es bien conocido que esos aspectos vinculan a los temas del Estado-Nación y la persecución de los judíos, de la emancipación política de la burguesía, el racismo y la burocracia, del imperialismo y el nacionalismo, de la sociedad sin clases, etc. (cfr. Arendt, 2004). Difícilmente se puede aceptar que la política nazi se orientará hacia el exterminio de los judíos por razones simplemente ideológicas y por el carácter de un proyecto guiado nada más que por la imposición de una imagen reivindicadora de la utopía nacionalista. Ni qué decir de otros conflictos bélicos. Por decir algo: ¿es que el conflicto entre oriente y occidente –por usar una generalización abusiva– tiene que ver únicamente con una irreconciliable diferencia entre cómo se ve y se entiende el orden de las cosas –como si se tratara nada más que de una contienda bélica cultural–?

Se diría que habría una corrupción intrínseca a la pretensión de alcanzar los ideales humanos haciéndolos el suplemento de la realidad particular y contingente.<sup>7</sup> Permítase el siguiente recurso para aclarar: aceptemos que el proyecto político de formular los fines de las acciones colectivas y los criterios de comportamiento individual se basa en la indeterminación de tales fines y tales criterios. Eso significa que cualquier proyecto político integra la falta de fundamento último sobre lo que se supone que somos y debemos hacer en beneficio de una lucha constante por actualizar las varias representaciones de “eso” que nos permitiría vivir juntos y actuar de manera más o menos armónica. La política, en esa dirección, se concibe como el lugar de una representación de la unidad colectiva que es imposible y que no tiene contenido. Se supone, en rigor, que tal imposibilidad es el motor y el impedimento también de los imperiosos impulsos de copar la representación política de la unidad (crítica al esencialismo).<sup>8</sup>

En la medida que el intento de llenar el vacío de la política es imposible, la lucha social por ofrecer una determinación se revela como una celebración del conflicto y los antagonismos. No vamos a repetir una argumentación ya muy conocida en torno a la caracterización de la política como el proceso de coexistencia antagónica y pluralista entre representaciones que se formulan en la ocasión de encarnarse como el horizonte definitivo de la vida en común (tema de la democracia radical (cfr. Laclau y Mouffe, 2006). Baste con decir que la política, en esa perspectiva, es asociada a la dinámica contingente y continuamente conflictiva en la que lo particular (la representación de los fines éticos que defienden tal o cual grupo) expone su existencia diferencial a la oportunidad de erigirse como universal (la representación del fin superior y equivalente a los individuos), en una

---

7 Así, se dice que el delito político titulado “totalitarismo” se condensa en el delito filosófico nombrado en el rótulo de “totalidad”. Žižek sostiene que “por lo menos, Heidegger estuvo dispuesto a extraer las consecuencias de su catastrófica experiencia y a conceder que quienes piensan ontológicamente yerran ópticamente de forma inevitable que el desfase es irreductible, que no hay una «filosofía política» digna de ese nombre” (cfr. 2011, p. 104).

8 Es una conocida y terrible consigna: en la unidad política, objetivamente ubicada en la sustancia de la nación (el pueblo) se invocan las voces de la sangre, los llamados de la herencia y el pasado, la originalidad del sentimiento patriota (cfr. Agamben, 2006, p. 191). Hasta qué punto la presunción de la unidad política que se caracteriza en una concepción esencialista de lo social se revela pronto en el imperativo de la reconciliación por su designación al indiferenciado “ordinary people” –que no es titular de la soberanía, sino su sostén (Agamben, 2005, p. 225).

fórmula contaminada y sin pretensiones de superación en esencias o presuposiciones culturales pretendidamente compartidas (cfr. Laclau, 1996).

La hipótesis política sirve para consignar la inquietud más importante en nuestro contexto:<sup>9</sup> percibir la política –con reconocimiento de su imperfecta existencia– deja notar la correlación entre el imperativo de la compleción totalitaria y la iniciativa general de establecer algún orden normativo explícito y relevante en cuanto éste responde a las circunstancias concretas en las que los agentes sociales compiten para hacerse a la definición del horizonte de la existencia social. En concreto: la concepción de la política como el escenario (vacío) de antagonismos sociales deja entrever el suplemento totalitario de todo proyecto de convivencia normativamente caracterizado en la justa medida que pone de relieve la necesidad estructural que le es propia a la defensa de una visión antagónica de la participación de los individuos y los grupos en el proceso de decidir cómo es mejor vivir (cfr. Žižek, 2011, p. 107).

Pensamos que el problema de la política, entendida en el marco de una propuesta que promulga por la intervención polémica de lo particular en lo universal, es que se basa en el gesto teórico de remitir la identidad a una herida (que es otra manera de llamar al vacío). La idea es que la tesis de la democracia radical no hace más que reproducir el “desagradable suplemento” que aflora con el delito filosófico de introducir la totalidad en consideraciones pertinentes a las fórmulas con las que se pretende responder a la cuestión recalcitrante de saber qué es la política.<sup>10</sup>

Aun si se hace a expensas de una argumentación que permea el reconocimiento de las diferencias de los agentes sociales y que no deja de insistir en que la unidad simbólica de los horizontes de acción es siempre precaria, la política resulta caracterizada como un escenario puramente formal en el que se abre el campo de luchas. Y allí es precisamente donde la cuestión se hace terriblemente problemática. El hecho de que se caracterice formalmente la política como el escenario de antagonismos irresolubles introduce, paradójicamente, un aspecto anti-político que refuerza, por excelencia, el aspecto totalitario de la política misma. Al insistir en que la política carece de prin-

---

9 Para la discusión especializada en torno a la democracia radical y la tradición que le corresponde (cfr. Stavrakakis, 2010).

10 Esta argumentación ya se encuentra en *Las paradojas de la democracia* y en *En torno a lo político* de Chantal Mouffe. Sin embargo, Žižek hace especial referencia a *Politics out of History* de Wendy Brown.

cipio sustantivo se insiste *al tiempo* en la necesidad e importancia del principio de la unidad por la que, se supone, podría establecerse equivalencias precarias para la construcción de la organización de la sociedad.

En resumen, el aspecto anti-normativo de las luchas sociales, legítimas en el escenario formal de la política, remarca paradójicamente el aspecto normativo de la totalidad. Esto significa que la política es el aspecto afirmativo del horizonte de principios de la vida en común en donde precisamente ocurre el cuestionamiento de esos principios por parte de agentes que insisten e insisten en la necesidad de ofrecer una determinación específica de los criterios que acompañan normativamente las actitudes y los comportamientos humanos. El escrutinio crítico de los principios de la política es animado por el mismo principio de la constitución de la unidad política en una tensión crucial que se asume como una dinámica inacabada y de construcción permanente. *La paradoja es que en la aparente solución política, y pese a la defensa del carácter abstracto de sus principios normativos, se sigue insistiendo en la totalidad como referente necesario* (cfr. Žižek, 2011, p. 109).

## **El atolladero de la política**

Vale la pena subrayar la insistencia teórica de poner al descubierto la naturaleza contingente y sin fundamento último de los constructos normativos ofrecidos a través de variados proyectos políticos. Esto, sabiendo que tal contingencia tiene grandes ventajas al aludir a tentativas anti-políticas que desestabilizan las pretendidas representaciones colectivas de lo que, se supone, debería parecernos a todos es bueno, justo, deseable o razonable. Hacer énfasis en esto sirve de inspiración para una específica intuición: el aspecto anti-político, –positivo en el sentido de hacer referencia a la interpelación al proyecto-guía de la vida colectiva–, es el aspecto de resistencia que cualquier normatividad política requiere y debe soportar para transformarse y cambiar. Con precisión: la resistencia a la férrea consolidación de los ideales políticos de una sociedad proviene del aspecto anti-político inherente a la naturaleza vacía y típicamente conflictiva de la política. Y se celebra: la resistencia política es una cualidad que refleja que lo importante es la tensión entre el aspecto normativo-vacío y las luchas que representan, simultáneamente, el intento de llenar ese vacío y el fracaso que le corresponde (por la lucha misma), siendo esta tensión la fuerza que se necesita para sostener y mantener viva la política misma (cfr. Žižek, 2011: 109).

Pero, ¿qué es lo que conceptualiza la noción de “resistencia anti-política”? ¿Es esta resistencia la acción popular? ¿O se trata de los estallidos violentos de la chusma? O, en el otro extremo, ¿se piensa con “resistencia anti-política” en el agonismo de agentes en pugnas discursivas y relativamente pacíficas –por racionales y dialógicamente tramitadas, supongamos–? Mejor dicho, ¿qué es eso de “resistencia anti-política”? Hay que tener cuidado en notar lo que aquí se juega. Aceptemos esta afirmación sucinta, que tiene dos partes: i) la política, en cuanto proyecto normativo, es incoherente por la misma forma de concebirse como proyecto inacabado; y ii) es tal precariedad su cara magnífica y claramente paradójica en la medida que sirve de garantía contra la tentación totalitaria *al tiempo* que obliga a introducir la constante de la totalidad como parte de su formulación misma (cfr. Žižek, 2011, p. 109).

Con lo que volvemos a una insinuación ya consignada: el problema es que, en esta versión de la política, es evidente que la apelación a una incoherencia constitutiva no deja de ser la directiva subyacente a la apología de la voluntad general del pueblo o a la afirmación de que los conflictos sociales son siempre la posibilidad de una política que, finalmente, requiere de un coto vedado –el límite en el que las cosas *deben obedecer una unidad normativa consistente*–.<sup>11</sup> El resultado es una oposición que no tiene resolución si se permanece en los extremos de la paradoja: o bien se defienden los conflictos antagónicos, o bien se defiende la totalidad del Estado y del derecho. Lo que tampoco se soluciona con remarcar una propuesta política de las equivalencias, pues, aún asumiendo (al menos teóricamente) el reto de una caracterización normativa que incluya las contingencias y demás aspectos de la vida particular de los agentes sociales, se termina nuevamente fortaleciendo el recurso a la totalidad.

Al respecto, la sugerencia es que la política es un atolladero al que quizá sólo se pueda responder volviendo problemática la oposición (polí-

---

11 En el marco del tema de la relación entre Mercado y Justicia, ya Ernesto Garzón Valdés, desarrollando el problema del *coto vedado*, hace una defensa poderosa de la importancia de aceptar cierto límite inalienable de derechos que no puede ser objeto de negociaciones y que requiere del compromiso democrático con principios invulnerables a la polémica política. El texto fue presentado por Valdés en el *II Seminario Eduardo García Maynez* sobre teoría y filosofía del derecho, organizado por el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) y la Escuela Libre de Derecho (1992). Disponible en: [http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/doxa/01361653102351832977024/isonomia02/isonomia02\\_02.pdf](http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/doxa/01361653102351832977024/isonomia02/isonomia02_02.pdf). [Fecha de consulta: agosto 10 de 2011].

tica–anti-política o, en otro vocabulario, democracia-luchas sociales) en la elaboración de un proyecto realmente posible y efectivamente planteado más allá de la política. Es una indicación relativa al modo en que se plantean las cosas: para salir de toda paradoja no es suficiente con agregar más términos a la oposición (3, 4, ... por contraste a la relación 1 y 2). Hace falta otro gesto –más radical– por el que se propende replantear el problema y la repartición de los asuntos a trabajar. Con esa precaución y cambiando bruscamente el vocabulario, la propuesta es que se debe considerar el Acontecimiento mágico de la revuelta o, más ampliamente, el Acontecimiento efectivo e irreductible por el que se suspende y excede la causalidad histórica de los procesos sociales, culturales, económicos, etc. (cfr. Žižek, 2011, p. 112).

Aclaremos el asunto. Cuando se habla del Acontecimiento se evoca una caracterización de las situaciones que nos hacen presenciar hechos que no pueden ser explicados con referencia a las cosas del pasado. En realidad, esta caracterización incluye una especial confianza en las novedades. Y no sólo eso. La idea del Acontecimiento es particularmente festiva. Digamos que pensar en las situaciones eventuales del porvenir resulta muchas veces inquietante. Pero también es cierto que lo Nuevo tiene connotaciones pertinentes a la sospecha de que los cambios radicales son oportunidades en las que se pueden guardar esperanzas. Es decir que el carácter potencialmente devastador del Acontecimiento nace de una asociación alegre hecha sobre los momentos relevantes por los que la realidad, y su estado de cosas correspondiente, es alterada gratamente. Entregados al Acontecimiento nos enfrentamos a la festividad de una mañana en la que todo es posible (cfr. Žižek, 2011, p. 120).

Claro está que nuestras esperanzas por el Acontecimiento deben ser igualmente medidas con lo que puede ser llamado “la sobriedad del día siguiente”: el momento entusiasta de la propia revuelta del mundo, ocasionada por eventos nuevos, reclama, a su vez, la situación pragmática de llamar al orden y atender las necesidades básicas para poder vivir. Es una ambigüedad propia de lo Nuevo: el Acontecimiento actúa como la “chispa” de una situación que, a la larga, necesita ser asimilada mediante factores de organización y cálculos y procedimientos que permitan seguir el buen curso de las cosas. Suponiendo que hay hechos que nos hacen enfrentar inicios

“desde cero”, todavía hace falta responder las dudas sobre cómo es que, al día siguiente, la vida ha de ser enfrentada (cfr. Žižek, 2011: 122).

Considerando eso mismo, pero en el marco de las transformaciones socio-políticas, se ve más claramente la ambigüedad: si la Revolución refleja el Acontecimiento, esto es, si es la situación de experimentar cosas que nunca pasaron y que no se veían en el horizonte del futuro, la política es el momento en el que, al siguiente día, hay que preguntarse qué hacer. La verdad del levantamiento parece quedar presa del discurso político de la Revolución. O lo que es igual: la fuerza para oponerse a los regímenes de cosas es tramitada en el juego de los motivos políticos y las contiendas por el poder.<sup>12</sup> Esto redundante en lo que ya sabemos que se conceptualiza con las fórmulas de la política y los antagonismos: el motor de las iniciativas normativas destinadas a promover las condiciones del “buen comportamiento” colectivo puede ser remitido a las luchas sociales sin que eso elimine la referencia a la necesidad del orden. Hablando de las revueltas y las Revoluciones tenemos el mismo resultado: los acontecimientos convulsivos son generalmente desacreditados en sus reclamaciones porque, al final, el asunto vuelve a ser el mismo; esto es, cómo ocupar un lugar en la contienda política para definir qué es lo mejor para todos.<sup>13</sup>

Sin embargo, y pese a la ambigüedad señalada, diríamos que el Acontecimiento no debe menospreciarse por su potencial emancipador y revolucionario. Por la sencilla razón de que la efervescencia de lo Nuevo no es tan importante como la apertura a lo posible que le es propia. Lo festivo del Acontecimiento no es únicamente perceptible en las situaciones nuevas que nos hace vivir, sino, sobre todo, en el panorama de opciones no-dadas o en el estado del porvenir que le acompaña. En esa medida, su clausura gradual en la auto-organización (política, gremial, de partido, etc.) no es tan fundamental ni es el mejor aspecto a tener en cuenta en comparación con las posibilidades que entraña la “apertura momentánea” por las que pueden desencadenarse fuerzas de transformación realmente auténticas. Comprometerse a percibir el Acontecimiento no es más que el gesto de ir más

---

12 Žižek hace referencia a tal ambigüedad a propósito de la Revolución Iraní y su colonialización por la *Realpolitik* a la que sucumbió (2011, pp. 117-119).

13 Desilusiona Camila Vallejo en Chile por eso mismo. Llamándose a sí misma marxista-leninista no logra nada si de lo que se trata es de lanzarse al ruedo político con respaldo de quienes, en la calle, guardan sus secretas añoranzas de acabar con las opresiones, etc. <http://www.semana.com/mundo/descontento-instalado-sociedad/162270-3.aspx>.

allá de la política asumiendo momentos de *apertura verdaderamente utópica* (Žižek, 2011: 122). Advertimos que las alegrías del Acontecimiento yacen en esa secreta apertura: no es tanto tema de las novedades que podemos experimentar bajo la forma de eventos raros; se trata de apostarle al panorama de opciones no-dadas y venidas del porvenir con la inocencia de véronslas con posibilidades no-conocidas e insospechadas.

Hay que preguntarse si “es tan arraigada la irracionalidad de la sociedad burguesa actual hasta [el] punto en que la crítica de dicha irracionalidad todavía puede formularse como una defensa de la sociedad burguesa” (Žižek, 2011, p. 122). En otras palabras: ¿tenemos tan interiorizado el carácter de la sociedad competitiva y de consumo de la burguesía que hasta su crítica (nacida del desprecio por la política entendida como la política de los grupos de interés y del desprecio de la orientación pragmático-instrumental) termina asentando las bases de una sociedad cuya dimensión esencial se refleja en la imagen de los hombres guiados por criterios puramente utilitarios y egoístas? Frente a esas preguntas, ¿debería quedar más que el deseo de permanecer dentro del Capitalismo? ¿O podríamos salir de allí con los riesgos que eso tiene? No sabemos responder aún, pero sí podemos anticipar las implicaciones: ¿la referencia al Acontecimiento tiene compromisos con una defensa de alternativas políticas basadas en transformaciones radicales en el orden de lo Real? ¿Debemos suponer que un proyecto de transformación social es radical (fatídico en el sentido de plantearse más allá de la política) sólo en la medida que pueda afectar la realidad y la experiencia ya conocida de cosas y el fondo por el que son, como, en efecto, son? Ante la irracionalidad de la vida social burguesa, con los límites insospechadamente amplios de la razón instrumental que le competen, y frente al relativo fracaso de las fórmulas de la tolerancia, la inclusión y el reconocimiento, ¿debemos mantener todavía la iniciativa de convertirnos en mejores hombres? ¿O bien hace falta arriesgarnos al abismo de una vida que no podemos anticipar cómo pudiera ser?<sup>14</sup>

14 Žižek manifiesta abiertamente su desconfianza acerca de si la democracia es el sistema político más adecuado a la esencia de los fenómenos sociales actuales e incluso duda del compromiso con la democracia radical, alejándose, pasaje a pasaje, de sus antiguas complicidades con Laclau (cfr. 2011, pp. 126-127). Lo que resulta más significativo de lo que en principio parece. La desconfianza de Žižek coincide curiosamente con la desconfianza romántica ya señalada por el joven Nietzsche de la siguiente manera: él consideraba que el “positivismo, el empirismo, el economicismo, en unión con un excesivo pensamiento utilitario” conectaba con un tiempo de la vida social “honrado y sincero” [habría en la expresión una gran ironía y acidez despreciativa], pero plebeyo, por el hecho de caracterizarse por una “sumisión bajo lo fáctico”. “Nietzsche dirigía su mirada hacia el romanticismo burgués, también hacia los aspectos pusilánimes de este realismo, que se sometía a lo fáctico solamente para poder dominarlo mejor y transformarlo de

## Terror Revolucionario

Hemos mostrado que las dudas sobre si la política es la mejor alternativa para vencer los “males” de la razón instrumental son orientadas en la dirección de reclamar en el Acontecimiento el compromiso con la estructura del acto Revolucionario –a sabiendas, como ya se dijo, de que no se debe confundir con la mera subversión o el levantamiento reactivo. Con esto presente, creemos que es posible adelantar una fórmula que sirve para explicitar la apuesta teórica. La fórmula es la siguiente: “*Lo original, se diría, pertenece al comienzo. Pero esto nunca es la pobre imitación del pasado.* El acto revolucionario pertenece a la producción de lo Nuevo en el entendido que *hace especial referencia a lo Intempestivo y a lo que Nunca ha pasado*”. Digamos, sencillamente, que la afirmación de los actos salvajes y sacrificios políticos en busca de nuevos horizontes implica, a su vez, la afirmación del Acontecimiento. Para poder percibir lo que está en juego hace falta introducir una básica, aunque determinante, precaución. Presumir con el Acontecimiento es arriesgarse a aceptar tácitas noticias sobre la creación violenta de otros mundos. ¡Vaya desafío!, pues el Acontecimiento establece una obligada perturbación que no puede ser sino comprendida como violencia si es que se pretende defender la eficacia de los eventos raros para ofrecer cambios y transformaciones significativas. Parece que decir “Sí” al Acontecimiento es también decir “Sí” a la violencia que arrasa con lo cotidiano y lo acostumbrado (cfr. Žižek, 2011, p. 158).

El afán de mostrar las implicaciones del Acontecimiento no debe ser confundido con la intención de reprocharle algo a la propuesta que le acompaña. Tenemos la impresión de que hace falta la violencia para lograr que nos deshagamos de lo habitual y lo cercano. Seguramente no sea tan difícil aceptar que las esperanzas en el futuro recaen en la posibilidad de que las cosas puedan ser de otra manera, y que esto, ciertamente, requiere de turbaciones más o menos incómodas –por decir lo menos–. Sin embargo, terrible es lo contrario. La idea de que debemos contentarnos y aceptar la propia

---

acuerdo con sus propósitos” (cfr. Safranski, 2006, p. 113). Evidentemente, necesitamos tiempo para asentar la idea, pero creemos que Žižek refrenda esta posición en la medida en que defiende el gesto anti-burgués de la Revolución aun cuando insista igualmente en que las vías que adoptó este gesto hayan sido equivocadas muchas veces (tema de cómo Heidegger se equivocó en los medios, pero estaba en lo correcto en la forma (cfr. 2011, pp. 123-130).

vida cotidiana como realidad última es un gesto espantosamente conservador que no compartimos en ninguna medida. La verdad es que hablar del Acontecimiento es el recurso para plantear alternativas a la caracterización problematizada de la política (“... la política es la hija de la imaginación a la manera del hombre que se pone fines, persigue intenciones y actúa de acuerdo con ello, etc. ...”). Aquí hay algo explosivo. Si se asume seriamente la idea de que la política se asienta en el esencial momento teórico por el cual ella se afirma como las condiciones de su propia superación (mediante la ampliación de derechos, la inclusión, el pluralismo, etc.), obtenemos la dificultad de la sin-salida o de la evolución lineal y progresiva –que, ya vimos, tiene que ver con el hecho de que la política se ofrece con sus propios límites internos y con la observación adicional que hace falta darle tiempo para que se pueda aprovechar su propio potencial interno (tema del universalismo contaminado) (cfr. Laclau, 2006, pp. 183-184).

Claramente, con la oportunidad teórica de asumir el Acontecimiento se abandona cualquier presunción de acotar el futuro de las sociedades en una visión sobre la capacidad humana de transformar el mundo factor subjetivo del agonismo político –y otras posturas similares (cfr. González, 2010, pp. 33-35). Por supuesto, asumiendo el Acontecimiento se abandona igualmente la idea de la revolución entendida como la organización de la rabia y la desesperación de las grandes masas (revolución proletaria). Las alternativas precedentes nos parecen insuficientes en tanto que la admiración sostenida frente a las posibilidades de transformar la realidad según criterios de acción se agota fácilmente en la confirmación reiterada de que las crisis sociales no se resuelven con medidas administrativas porque pertenecen al funcionamiento abstracto (sistémico) de las sociedades.<sup>15</sup> Ante lo cual abrazamos el Acontecimiento sin moderación. La contingencia de eventos raros que, por lo demás, son la aparición de las posibilidades de lo Real, parece ofrecer fuertes esperanzas de cambio (cfr. González, 2010).

Debemos señalar, sin embargo, que la discusión no se acaba celebrando nuestras ilusiones. Pese a que los ánimos se encienden al escuchar las palabras “cambio” y “transformación”, es fundamental poder valorar, así sea especulativamente, el compromiso con el Acontecimiento, –esperando

---

15 Tal vez los personajes que más rápidamente representan estas actitudes políticas sean Obama y Castro. Este último lo sabe bien, y no duda, cada vez que puede, en indicarlo (cfr. Castro, 2011).

precisar lo que, en el fondo, es el horizonte problemático al que se apunta en esa dirección. Nos obligamos, pues, a mostrar que la idea de la transformación radical del actual estado de las sociedades contemporáneas depende de considerar –cuando menos– el carácter de los sucesos que deberían poder alterar la estructura básica de lo Real. La violencia propia del Acontecimiento es algo que no puede ser tomado a la ligera, sobre todo por las inquietudes que le son propias a la idea de llevar al extremo la implacable brutalidad de los cambios inesperados.

Es que el momento difícil de trabajar con la idea del Acontecimiento viene cuando se percibe que el problema central es la destrucción del viejo mundo con violencia. Es decir, cuando se entiende la violencia del Acontecimiento como la precondition de la construcción de Otra vida. En efecto, da mucho temor plantear la necesidad de la “pizarra en blanco de la ignorancia” como situación previa a la invención de una nueva vida. Todo el problema con el Acontecimiento es que nada tiene que ver con la “*construcción de una realidad social en la que se realizarían nuestros sueños utópicos, sino la (re) construcción de esos propios sueños*” (Žižek, 2011, p. 202). El Acontecimiento es tan crucial como preciso: “en una revolución radical, la gente no sólo ‘realiza sus viejos sueños (emancipadores, etc.)’, sino que, más bien, ha de inventar sus propias formas de soñar” (Žižek, 2011, pp. 202-203). Esto da pleno sentido a la referencia a la “mañana siguiente”: para distinguir entre los levantamientos y las huelgas y el auténtico Acontecimiento Revolucionario hay que notar bien qué es lo que pasa en los momentos posteriores al calor de la algarabía. ¿Calmos los ánimos nos preguntamos cómo retomar la situación para lograr los acomodos ya sabidos? Así sabemos que no paso nada. ¿Calmos los ánimos no sabemos qué hacer? El impulso, que ya no es simplemente entusiasta, de inventar nuevas reglas de existencia cotidiana sirve como indicador de una celebración rotundamente opuesta a la acción negativa de la protesta (levantarse contra “algo”).<sup>16</sup>

La pregunta ha de ser cómo debemos enfrentar el Acontecimiento. Mejor dicho, ¿qué hacemos con el estruendo y las perturbaciones que le corresponden al Acontecimiento? ¿Qué lugar nos queda al descansar nuestros proyectos de vida en el estallido violento de eventos raros? ¿Cabe permi-

<sup>16</sup> Como dice Žižek, “destruir monumentos antiguos” no es una “verdadera negación del pasado, sino, de nuevo, un impotente *passage à l’acte* que atestigua el fracaso del intento de eliminar el pasado” (2011, p. 203).

tirnos la ceguera y esperar que todo salga bien? ¿Seremos simples cobardes conservadores si no lo hacemos? ¿Simplemente debemos rechazar la idea del Acontecimiento por sus connotaciones violentas y por las perturbaciones que le siguen? ¿O existe alguna manera de redimir su contenido de inocencia y potencialidad? Precisemos: la idea del Acontecimiento tiene como contrapartida la idea de la violencia y el estremecimiento de lo común. La combinación presenta del lado del Acontecimiento un aspecto positivo relativo a la importancia que suele concederse a la innovación. Quizá siempre haya buenas razones para suponer que lo nuevo es fundamental porque nos hace crecer y avanzar. Pero, por otra parte, el Acontecimiento, cuando es asociado a la violencia, presenta su aspecto negativo en la medida en que se sospecha que lo Nuevo, para introducir cambios reales, debe acabar con las situaciones conocidas y estables. Quizá es que lo Nuevo también sea motivo de miedo por el hecho de que pone en cuestión aquello que ofrece las anheladas seguridades del pasado (cfr. Žižek, 2011, pp. 172-174).

Hay todavía una variación a tener en cuenta. Elegir el Acontecimiento es elegir lo Nuevo y no deberíamos negar su aspecto violento porque la violencia de los cambios no tiene que ser necesariamente negativa. Encontramos aquí un conmovedor mensaje: “no debemos tener miedo” (Žižek, 2011, p. 175). ¿Acaso esta no es la única actitud sensata ante el Acontecimiento? Tener miedo a perder lo que se tiene y a hacer a un lado lo que sabemos tan bien nos hace esclavos. De tan apegados a lo familiar perdemos perspectiva. Con lo conocido nos hacemos incapaces de asumir lo desconocido como una oportunidad.

Por el contrario, no temerle al Acontecimiento es saber que, aún con mucho que perder, sigue siendo preferible el futuro.

Sin duda hay algo muy significativo en esta presunción. Y no sólo es la celebración del heroísmo de arriesgarse a desaparecer por completo cuando se enfrenta el verdadero Acontecimiento. Más bien se podría sugerir que en el terror del Acontecimiento se expresa, nada más y nada menos, que la “condición de la libertad” (Žižek, 2011, p. 176). Diríamos que la idea del Acontecimiento se enfrenta a la idea de la libertad en la medida en que conduce a la cuestión de saber qué es lo que desafiamos a la hora de actuar. “Como

alguien que actúa espontáneamente experimento la libertad de acción en el escenario de mi vida interior. Pero es igualmente cierto que no actúo sin considerar los eventos a los que intento responder”. Nosotros actuamos ahora. Sin embargo, en el instante de la acción y de la elección no nos sirve de nada la desnuda intención de hacer algo. Al actuar nos vemos *obligados* a tener presente lo que ocurre realmente. Lo que significa que el hecho de actuar surge en la *necesidad* de hacerlo de determinada manera. Y, a pesar de todo, tenemos que decidirnos de algún modo. Libertad y necesidad se solapan al punto de que la experiencia de actuar se parece a una plataforma giratoria (cfr. Safranski, 2006, p. 187).

La paradoja guarda riquezas, sobre todo cuando se acepta que, en nuestro contexto cercano, el capitalismo demuestra ser, *de hecho*, el motor más efectivo para sostener y promover tanto las relaciones sociales actuales como las posibles y más irreverentes.<sup>17</sup> ¿Cómo afirmar la libertad en medio de la idea de que los cambios importantes nos vienen de fuera a través de sucesos en los que no tenemos injerencia? Es una posición revolucionaria radical el hacerse afín a la sugerencia de que la elección en una situación forzada habla de la propia libertad. Esto es como decir que hay que “buscar la libertad en las necesidades que la coartan” (Žižek, 2011, p. 137). ¿Pero cómo habremos de aceptar que la “verdadera libertad se solapa con la necesidad”? ¿No es eso una cruda contradicción? Hablemos con franqueza de las tareas que llevamos sobre nuestros hombros planteando una pregunta reiterativa: ¿habremos de suponer que una elección es “verdaderamente libre cuando esa elección pone en juego la existencia propia, cuando sencillamente “no se puede hacer otra cosa” (Žižek, 2011, p. 77).

En las situaciones obligadas es necesario considerar que, en lugar de asumirnos impotentes, debemos conquistar el terreno en que se puede ac-

---

17 Por supuesto el tema, que es una variación de la fórmula de la antinomia de la libertad, merece más atención. Pero queremos mencionarlo rápidamente en la medida en que justifica el recurso al Acontecimiento. Žižek es muy hábil para dibujar, a lo largo de *Defensa de causas perdidas*, el escenario de la crítica al Capital en los términos de un diagnóstico según el cual habría una convergencia entre la dinámica del poder capitalista y la dinámica de la resistencia. En rigor, se afirma que “lo que determina todo ya no es el poder institucional disciplinario, sino el poder capitalista de producir variedad. Si produces variedad, abres un hueco en el mercado. Las más extrañas tendencias afectivas son aceptables, siempre y cuando sean rentables. El capitalismo empieza a intensificar o a diversificar los afectos, pero sólo para extraer plusvalía. Se apropia de los afectos para intensificar las posibilidades de beneficio. Valoriza los afectos, literalmente. La lógica capitalista de la producción de plusvalía empieza a adueñarse del campo relacional que es también el dominio de la ecología política, el campo ético de la resistencia a la identidad y a los campos predecibles [...]” (Žižek, 2011, p. 204). La afirmación es extraída de Massumi, B. “Navigating Movements”, En: M. Zournazi (ed). *Hope*. Nueva York: Routledge, 2002, p. 224.

tuar libremente (Žižek, 2011, pp. 177 y 322). Desde luego, el precio de esta libertad es sacrificar lo que ya se tiene. Admitir componendas realistas es quedar a merced del estado de cosas actualmente experimentado. El rechazo a las costumbres exige de uno mismo y de los demás una actitud más comprometida con la tarea de saber cómo desatender los formatos y los roles diarios y las normas que les acompañan, evitando siempre la solución simple del rechazo reactivo –que finalmente no habla más que del miedo. La creación de nuevos mundos es tema de innovar aquello que nos sujeta al fondo de condiciones de la acción. No se trata sólo de cambiar la realidad. Se trata de transformar las metareglas o el diagrama que garantiza, en abstracto, cómo y cuándo se puede actuar<sup>18</sup>

Ese es el valor del Acontecimiento y por eso hace falta atenderlo con coraje. La inestabilidad entera de lo Real es una terrible representación del eterno y único devenir de las cosas. Los efectos de esta representación, cuando se la asume en el rango de los lineamientos sociopolíticos de la conducta, se parece mucho a la sensación por la que se pierde la confianza en que la tierra esté firmemente asentada. Con el Acontecimiento estamos al servicio de una voluntad de vida: elevados por encima de los desastres tenemos ocasión de empezar de nuevo. ¡Y esto tiene el valor de hacernos ver la oportunidad de otra vida!; Nosotros suponemos que se requiere de una fuerza sorprendente para ver en lo anterior una situación sublime y beatificante: ante el Acontecimiento todo es cuestión de dejarse avasallar o de avasallar.<sup>19</sup>

## Hipótesis

Estas serían las reacciones más comunes en el panorama teórico-crítico de la sociedad contemporánea:

1. Claramente, hay que seguir luchando. Pero dentro de las reglas de comportamiento público y acatando los procedimientos políticos de la beligerancia razonada (oposición política).
2. Es cierto que el agonismo político es el escenario ideal de las luchas. Sólo que las posibilidades de cambio no deben agotarse de esa manera. Aleján-

---

18 Para el tema del diagrama abstracto y la conexión con la noción de lo Real y la máquina social (cfr. González, 2011).

19 *Rechazar lo inauténtico o el ansia de compensar la inseguridad por el sentimiento de la vida implica una voluntad de contento, de esperanza, de vida, de decir Sí, etc.* (cfr. Safranski, 2006, pp. 122-138).

dose del ámbito de las costumbres y los buenos modos de la acción política hay que buscar y promover las situaciones que revelan, en los intersticios, las luchas “micro” o las pequeñas prácticas, que aún sutiles y cotidianas, hablan sobre todo de libertades aún no tipificadas.<sup>20</sup>

3. Contra toda esperanza revolucionaria, es necesario aceptar la inutilidad de las luchas. Suponiendo que los procesos de organización social obedecen una lógica (la del Capital) que circunscribe cada situación real –incluyendo las más contradictorias–, lo mejor que se puede hacer es esperar cambios violentos venidos del más allá (“versión revolucionaria del ‘sólo Dios puede ayudarnos’”).
4. “Ante el triunfo del capitalismo global, no es posible oponer una auténtica resistencia, al menos no en la metrópolis del capitalismo, así que lo que podemos hacer hasta que se produzca la renovación del espíritu revolucionario en la lucha obrera global es defender lo que todavía queda del Estado de bienestar, bombardeando a quienes están en el poder con demandas que, como sabemos, no pueden hacer realidad y, además, retirándonos a los estudios culturales, donde es posible continuar calladamente el trabajo de la crítica” (Žižek, 2011, p. 346).
5. El tema de las luchas no tiene que ver especialmente con socavar el orden actual de cosas mediante peticiones de ampliación y modificación del rango de posibilidades existenciales y de ejercicio de la libertad. El asunto es aún más profundo en cuanto que compromete el modo general de tratar la realidad según principios de comprensión y acción relativos a una rúbrica desdeñable: la razón instrumental. En esa medida, las luchas deben atender a una teoría y a una praxis radicalmente nueva.
6. Con énfasis renovado, se vuelve a insistir en que alejarse del ámbito de modulación social implica la cotidiana intervención de proyectos nue-

---

<sup>20</sup> Normalmente, cuando se menciona el problema ético de la práctica de la libertad alrededor de la pregunta de “cómo se puede practicar la libertad”, parece que se menciona una variación del tema kantiano de qué puedo hacer con lo que soy. El desplazamiento del problema del sujeto político (bien marcado en la tradición del pensamiento político del siglo XIX) al problema del sujeto ético (propio del pensamiento político contemporáneo) acaso no es, con adornos, una manera de hacer referencia a la restitución liberal de la potestad del individuo sobre su destino. Dicho de otra manera, cuando se piensa en el problema de saber quién soy, incluso, cuando se intenta saber qué relaciones soy capaz de establecer, inventar, multiplicar, modular (e.g. a través de la homosexualidad) no se hace una referencia secreta al tema liberal de una ética individualista (*Yuppie*) relativa a la exploración del propio potencial (cfr. Halperin, 2007).

vos justo allí donde el Capitalismo se funda más que como una modalidad económica: en nuestras costumbres y marcos de comportamiento.<sup>21</sup>

7. La lucha anticapitalista debe promoverse en el contexto de la toma del poder sabiendo que la cuestión no es sólo asumir la administración política y jurídica (eficiente) de la sociedad, sino la de acceder al lugar en donde se plantea el destino de todos nosotros (democracia radical y pluralismo).
8. Finalmente, asumir que el papel de la transformación del trabajo en actividades inmateriales de carácter intelectual tiene relación con la formación de nuevas contradicciones al Capital (será ahora la clase intelectual-universitaria-investigativa –“el cognitariado”– la que deberá asumir el papel de la lucha social).<sup>22</sup>

Con respecto a todo lo anterior, estamos ante una solución de carácter radical: el planteamiento básico que hemos estado comentando hace gala con la idea de que es necesario abandonar cualquier pretensión de superación del Capital en lo correspondiente a las contradicciones de la sociedad presente. La admisión de la alternativa se fundamenta tanto en el descrédito de las tibias reacciones de la izquierda avergonzada por los siniestros de su historia reciente, como en la esperanza de que las cosas no están definitivamente decididas. Sin nostalgia y sin el melancólico intento de restituir lo mejor (olvidando lo peor) de los tiempos pasados de la revolución, la afirmación tajante es que la superación del Capital “solo puede proceder de un Afuera no mediado” (Žižek, 2011, p. 345).<sup>23</sup>

---

21 “Quienes insisten en luchar contra el poder del estatal, por no hablar de quienes hablan directamente de tomarlo, son acusados al punto de estar atascados en el ‘viejo paradigma’: en la actualidad, la tarea consiste en resistir al poder del Estado apartándose de su ámbito de acción, sustrayéndose de él, creando nuevos espacios al margen de su control. El mejor ejemplo de este dogma de la izquierda universitaria contemporánea se encuentra en el título del libro-entrevista con Negri: *Goodbye Mister Socialism*” (Žižek, 2011, p. 346). [Ed. Cast.: *Goodbye Mister Socialism*. Barcelona: Paidós, 2007].

22 Todo lo anterior (los ocho numerales) procede de una paráfrasis de las reacciones de la izquierda contemporánea descritas por Žižek a propósito de la pregunta por las formas de la Negación del Capital (2011, p. 346). Permítase insistir en esto: al consignar tales reacciones pretendemos hacer explícitamente visible el compromiso de Žižek con la idea de una Revolución Radical. Sabemos que las reacciones académicas no se hacen esperar cuando se resumen propuestas teóricas en rápidos postulados. Eso la verdad, no nos preocupa mucho. No sentimos ninguna afinidad con la árida erudición académica cuando se centra en combates argumentativos escolásticos. Con preocupaciones auténticas nos interesa avanzar en la problematización de la noción de Acontecimiento a la luz de la necesidad de explorar las posibilidades de formular alternativas de resistencia en direcciones bien alejadas de pasiones contestatarias y de la simple confianza en la racionalidad agónica de la política.

23 Adorno habla de una intuición similar cuando hace referencia al concepto “experiencia no-reglamentada” con la importancia otorgada a la precaución de no asumir tal concepto más allá de los hechos reales y sin presumir con la idea de que tales hechos subsumen toda la realidad –crítica la positivismo– (cfr. 2006, p. 74).

Nuestra particular propuesta es plantear la experimentación con esta idea de la Revolución Radical en compañía de la hipótesis ya consignada sobre los movimientos sociales. Esto es lo que guía la iniciativa: pensamos que el alegato a favor de una nueva vida no puede quedarse en los temas de la insurrección, aunque tampoco puede asumirse solamente en el limbo de la abstracción sobre supuestos principios políticos. Diríamos que Indignarse no es suficiente. La defensa de los motivos en contra de la dictadura del mercado y en contra de cualquier superviviente idea de totalitarismo no es suficiente en cuanto (todavía) se piensa en los compromisos militantes (que o bien resultan imbuidos en la lógica de la política o bien se declaran fundamentalistas legitimaciones de tácticas violentas). Ciertamente, el mensaje a favor de la independencia al Capital es más amplio que el actualmente enviado por los *¡Indignaos!* y las “Juventudes sin futuro” (cfr. Hessel, 2011; Waltmann, 2011).

Sin contraste ideológico, pero en frontal problematización, creemos que hablar del Acontecimiento tiene de valioso el amparar renovadas intuiciones sobre el cambio y la transformación social. Intuiciones que normalmente se formulan a propósito de luchas sociales y que requieren de giros bien inesperados en la comprensión de lo que se juega cuando se trata de rebelarse. ¿Qué quiere decir esto? Que luchar y militar, pero también indignarse y levantarse, no son las únicas alternativas a la hora de promocionar el cambio y la transformación social. Es necesario aceptar que el papel de los individuos y los grupos es relativamente reducido en lo que a eventos importantes compete –más si se asume desde el punto de vista del cambio en las actitudes–. Eso de “concientizar” a la gente parece ya demasiado desgastado. Actualmente las tomas del poder, si no fracasadas, resultan sospechosas por hacernos enfrentar situaciones que quizá no sean deseables –no hay sino que ver, por ejemplo, las denuncias de Yoanni Sánchez (*Generación Y*) para saber que no todo es tan bueno como se lo intenta mostrar con el vocabulario de la (roja) revolución–; y claro, los procesos democráticos tampoco son perfectos (e.g. Irán o las revueltas recientes en Oriente).

Definitivamente, hace falta intentar otras fórmulas. Y, en esa medida, plantear el problema del Acontecimiento implica más que el esfuerzo teórico de establecer unas orientaciones a programas de acción política. Una perspectiva revolucionaria realista tiene que ver, fundamentalmente, con el

gesto de deshacerse de cualquier suposición determinista acerca de las necesidades objetivas del cambio y de cualquier suposición sobre la completa potestad humana sobre el propio destino. Nuestros problemas son tal vez ya tan urgentes que no basta con esperar el momento adecuado para la revolución. Pero tampoco es suficiente anhelar que la razón pública se haga sabia y al fin haga su aparición en el escenario político. Si nos limitamos a esperar que mediante la voluntad colectiva y el uso de la razón pública se puedan realizar los eternos sueños humanos, podemos quedar condenados al consuelo de admitir que nuestras acciones no son más que intentos –muchas veces prematuros y a veces simplemente insuficientes– de alcanzar ideales (que por puros son imposibles). Porque la revolución nunca llega a tiempo y porque nuestros sueños son meros ideales normativos (que, por eso mismo, sabotean cada intento de ser mejores) es que el Acontecimiento guarda para nosotros tanto interés (cfr. Žižek, 2011, p. 370).

Hemos de tomar en consideración “la posibilidad de que una civilización entera, por el hecho de penetrarse a sí misma en forma reflexiva y despedirse de los antiguos poderes del destino, conquiste las condiciones que le permitan ponerse ‘fines ecuménicos que abarquen la tierra entera’ ” (cfr. Safranski, 2010, p. 217). En este preciso sentido, nuestro esfuerzo está muy cerca de convertirse en una reflexión especial *sobre lo que puede pensarse y lo que puede vivirse de la vida entera* –tarea, no sobra decirlo, que hace relevante y necesaria a la filosofía–.

En suma, la referencia al Acontecimiento no tiene motivos en la reivindicación de alguna aparición milagrosa incondicional y positiva. Tampoco se trata de la defensa de eventos absolutos arrancados del tejido socio-simbólico ni de la apología de eventos radicales por la que se olvidan las (probablemente graves) consecuencias de las contingencias intempestivas. En contraste, para nosotros lo más interesante de la propuesta de la política radical de cambio social es poder afrontar, sin temores, la pregunta de cómo institucionalizar la potencia transformadora del Acontecimiento –Žižek diría “su negatividad revolucionaria” (2011, p. 315) –. Es decir que la cuestión básica es la de abrir la perspectiva hacia el lado positivo que tiene encarar el espacio vacío de lo posible a propósito de la tarea de encontrar una fórmula que lo adapte como parte de sus premisas.

¿Es todavía posible hablar de proyectos políticos con la clara conciencia de que la contingencia de la realidad es la necesaria condición de la existencia? (cfr. Žižek, 2011, p. 318). Hablamos de cómo soportar teóricamente la tensión entre la figuración de una realidad estable (la política) y la realidad temporal de las contingencias (nombrada en el Acontecimiento) sabiendo que el reto se corresponde, en esencial, con el meollo del devenir social. Ya lo habíamos dicho: no basta con celebrar los eventos raros y su potencial capacidad para integrar novedades. Es claro que hace falta saber qué es lo que hay que hacer a la “mañana siguiente”. Promulgar por lo posible en lo actual no tiene por qué ser la afirmación de la idea de algún orden perfecto (utopía). Más bien la cuestión fundamental es la de enfrentar la afirmación de que todo Acontecimiento contiene la obligada referencia a aceptar el reto de poder vivir.

El gesto de asumir el devenir es precisamente el gesto de contestar la pregunta de “¿qué hacer?” sin olvidar articular nuestros proyectos de vida al conflicto, la división y el cambio. Con precisión, el tema del Acontecimiento sirve para atender la posibilidad de aceptar que nada es inviolable –“ni la necesidad de ‘modernización’ económica, ni los más sagrados fetiches liberales y democráticos (cfr. Žižek, 2011, p. 283)–. Es importante tener en cuenta que, más allá de plantearse con motivo de una discusión o crítica a alguna tradición del pensamiento político asociado a la democracia, la presunción, en definitiva, tiene que ver con la obligación de llenar el vacío de las posibilidades del devenir con nuevos proyectos –y bien distintos de los administrativo-políticos del Estado, si es que realmente estamos en la disposición de querer que las cosas sean de otra manera.<sup>24</sup>

Sostenemos, pues, que los proyectos emancipatorios deben encontrar lugar, lejos de la movilización pública y con reservas respecto de los procesos de legitimación política del Estado. Entender esto depende de una fundamental aclaración: respecto a las luchas y los levantamientos diríamos que pueden bastar en la práctica, pero en definitiva no en la teoría. La fórmula resume bien la ambigua posición de la política de la inclusión (democrática): aunque vale y es importante respaldar la reivindicación de los derechos y las identidades, hay que rechazarla en lo que tiene de fun-

---

24 Seguimos la idea de que la condición del verdadero cambio (un verdadero acto) es poner fin a la falsa actividad (que simplemente reproduce la constelación existente). “Es mejor no hacer nada que contribuir a la invención de maneras formales de volver visible lo que el Imperio ya reconoce como existente” (cfr. Žižek, 2011, p. 317).

damental a largo plazo.<sup>25</sup> Nada nuevo puede esperarse si se asume, sin más, que las oportunidades de cambio social se restringen a las reglas de agonismo político (cfr. Žižek, 2011, p. 271). Esto puede servir a los fines de la política y el pluralismo democrático. Pero hay problemas en el horizonte más cercano del futuro que ameritan considerar, al menos especulativamente, las posibilidades de una nueva vida.

Nos hemos manifestado a propósito de los riesgos y las amenazas de ofrecer una vía de trabajo según una intuición relativa a la caracterización de las situaciones potencialmente novedosas e infinitamente arbitrarias en las que bien podríamos descansar nuestras esperanzas. Ahora la pregunta es ¿dónde habría de buscarse *el evento de lo Nuevo*? Hablando de la vida social, ¿dónde buscar los impulsos experimentadores, las fuerzas de inhibición del Aparato de Estado, la potencia guerrera extrínseca a la organización humana –en el entendido de que no se trata de las luchas y los levantamientos “creativos” sino de las situaciones de transformación radical de lo Real–? Nos negamos a aceptar, sin más, la dura sugerencia que cualquier cambio social dependerá de cómo humanamente se pueden intervenir las condiciones del Capital. Eso puede ser cierto, pero no es suficiente.

Por otra parte, tememos mucho a la afirmación de que los movimientos sociales son excesos de furia e insatisfacción, cuyo momento de estallido utópico, a la larga, ha de ser normalizado bajo la forma de la política de la inclusión (Žižek, 2011, p. 273). ¿Es que si esto es cierto, la libertad humana definitivamente no habría de poder superar las condiciones reales de la experiencia, fallando en lo que tiene de más noble! Por eso hace falta preguntarse, ¿cómo evitar las reacciones ciegas ante las amenazas imaginadas y el miedo al cambio, pero sin vagas esperanzas utópicas? ¿Cómo aproximarnos al aspecto positivo del Acontecimiento sin negar su carácter violento? ¿Cómo impedir que el Acontecimiento sea engullido en una concepción (ya muy tradicional, pero vigente entre los jóvenes) de la movilización de masas y del marco normativo y organizador de la política y el agonismo público? Nuestra hipótesis es que el Acontecimiento –con

---

25 Žižek desconfía incluso de las “explosiones democráticas” y de la “creatividad colectiva” en tanto son objeto de fácil recuperación por parte de quienes están en el poder. Es como si a la mañana siguiente de las transgresiones las jerarquías de nuevo hicieran presentes; todo a propósito (y no a pesar) de los vigorosos actos de lucha (si no se percibe el desdén irónico, lo hacemos explícito). Los del poder, diría Žižek no sin sorna, adoran las “explosiones de creatividad” como la de Mayo del 68 (2011, p. 273).

la idea de que es una potencia generadora de realidad— hay que buscarlo del lado de los movimientos sociales, con el supuesto de que son devenires colectivos cuya principal potencia es la capacidad de integrar eventos raros a la realidad social y al diagrama abstracto que le acompaña a la organización colectiva.

## Conclusiones

La discusión general sobre la política radical de cambio social se centra, básicamente, en dos interrogantes. Por una parte, hay que preguntarse de qué manera apoyar reformas políticas orientadas pragmáticamente a ofrecer mejoras en el marco de las respuestas institucionales a los retos ordinarios de la vida en común. Pero, por otra parte, no puede olvidarse el intento de saber de qué modo apoyar cambios estructurales de lo social en el entendido que existen contingencias que, esencialmente, desafían y ponen a prueba, no sólo nuestros proyectos de convivencia colectiva, sino el hecho mismo de que podamos seguir viviendo en este planeta. Veamos.

1. En ningún caso defendemos el quietismo o la resignación. Se debería ser muy cuidadoso con el reproche al activismo o a las luchas sociales porque, en gran proporción, ellas guardan cuestiones y perspectivas, demandas y reivindicaciones, que son oportunidades valiosas para guiar la empresa de alcanzar cambios dinámicos. Vistas las luchas en su potencial reformista podemos entender cuál es el papel de los actores sociales dentro de la planeación política del futuro. Así, el problema del cambio social se centra en el imperativo político básico de que las luchas no deben concentrarse 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 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. Es de comprender que el acento está en la presunción de que la política es lo opuesto a la experiencia concreta por constituir el espacio de conjunción antagónica de representaciones colectivas.

Podríamos llamar “pragmática del agonismo” al escenario en el que diversos agentes sociales, con prácticas sociolingüísticas heterogéneas, se encuentran para elaborar la articulación política de la comunidad en la que

se acogen. La formulación de la dimensión antagónica de la política es para reconocer, finalmente, que es posible alcanzar el consenso racional universal sin la eliminación del carácter polémico y conflictual de la vida social y, con ello, la posibilidad de conseguir la transformación de las relaciones interindividuales y de las condiciones de vida.

La solución se presenta en el vocabulario de la política y la hegemonía. Permítase decir que la idea central de la hegemonía es formular las condiciones para el reconocimiento de las luchas, sin presuposiciones esencialistas y con énfasis en la posibilidad de la convivencia política y la transformación social. El enfoque, se supone, da cuenta de la necesidad de sostener la articulación política en medio de distintas reivindicaciones, demandas y exigencias en lo que sería una unidad no-real, siempre precaria y formalmente contaminada (cfr. Laclau y Mouffe, 2006). Varias discusiones se presentan, pero lo esencial es notar que tal articulación política se afirma en una dimensión de los antagonismos denominada “lo Real”. Existe ambigüedad en la cuestión –básicamente planteada por la discusión de Laclau y Žižek– de saber si lo Real hace referencia a un epifenómeno simbólico –tesis de la mínima diferencia reflexiva– ligado necesariamente a la realidad objetiva de los fenómenos socioeconómicos (Žižek) o de si se trata del espacio no-suturado –por la dialéctica de lo universal y lo particular– en el que las representaciones sociales imponen límite a lo real (Laclau).

Es claro que la discusión tiene muchas aristas. Reproches y denuncias van y vienen acerca de qué es lo Real desde el punto de vista de la tradición y de cómo puede ser adaptada su noción en el problema de la política (cfr. Critchley y Marchart, 2008). Nuestra opinión es que el postulado de la política y la hegemonía implica el retorno de una perspectiva pragmática que acepta la inmersión de la vida social en la realidad no-experimentada de procesos más fundamentales y que niega, simultáneamente, la irreducibilidad del compromiso existencial con el ordenamiento colectivo. Eso es como afirmar que somos individuos constituidos en virtud de mecanismos materiales que incluyen procesos sociopolíticos y dinámicas económicas, al tiempo que se dice que la voluntad colectiva yace más allá de esos mecanismos porque es capaz de estructurar nuestra percepción de la realidad y hasta modificarla.

El tema del cambio social es caracterizado, en esa dirección, bajo las consideraciones sobre la dimensión polémica del sentido donde se dispu-

tan las visiones de la vida que insisten en darse una autogestión legítima. En otro vocabulario: pensamos que el cambio social, entendido como espacio de los antagonismos, devuelve el análisis al terreno de la disputa de la autonomía relativa de la política respecto de la realidad a propósito de una preocupación normativa. De nuevo: el valor de la hegemonía es que deja ver la irreductibilidad entre los procesos materiales sociopolíticos y económicos que tienen lugar en la realidad y el ámbito simbólico en el que se presenta multiplicidad de formas de ser en el mundo.

Para decirlo escuetamente: en la hegemonía no se juegan únicamente las concepciones sobre la libertad, la igualdad, la democracia, la ley, sino también las oportunidades de acción en el mundo real (como la educación, la salud, el empleo, etc.) determinadas en disputas sobre las condiciones para su realización concreta y sobre el sentido de llevarlas a cabo. En el fondo, no es ni lo uno ni lo otro. No es que la política sea el escenario de la discusión de ideas y concepciones; tampoco es el escenario de la voluntad y de la acción sobre el mundo. Es ambas cosas: lo que puede transformar la realidad social es la acción colectiva políticamente caracterizada en creencias y concepciones que quieren imponer una visión del mundo (mejor, más deseable, etc.) con otras creencias y concepciones que quieren hacer lo mismo. Lo que ha sido llamado «hegemonía», en complemento con la perspectiva pragmática del agonismo, es el carácter pluralista de la política y el carácter no-fijado y parcialmente determinado, en tal o cual representación, del sentido de lo social.

**2.** Como vimos, esto representa una solución altamente problemática. Precisemos. Se entiende que políticamente la postura aceptable es la de que deberíamos persistir en el intento de vivir resolviendo problemas parciales con la transformación de las condiciones en las que se vive y con anticipación de lo posible (cfr. Beck, 1994). En efecto, se propone la emancipación de lo real en la formulación de tal o cual Idea regulativa permanentemente transformada en beneficio de la respuesta a las circunstancias cambiantes de la experiencia. La cuestión es que sin la necesidad de presuponer fundamentos objetivos últimos para tomar decisiones nos encontramos retroactivamente valorando lo real desde el punto de vista de lo posible. “Lucha de clases”: hay situaciones que hablan del conflicto y el desorden. Solo que también sabemos que la realidad se estabiliza y la transformamos a petición de

necesidades o beneficios. En reconocimiento de que los hechos no siempre se presentan iguales, los criterios normativos de acción se generalizan a propósito de una pluralidad de situaciones por venir. Lo que somos capaces de hacer colectivamente se defiende como respuestas a los obstáculos traídos por el devenir, siendo esto el intento de recuperar la iniciativa humana en lo que toca a la vida que se desea tener.

Se puede decir que la concepción abstracta de la política y de los procedimientos de articulación social (agónicos o deliberativos) atiende a la urgencia de ver cómo los intentos de responder a los problemas de la vida social tienen que tener el carácter abierto y racional (sobre esto último hay varias dudas) de las decisiones tomadas con legitimidad. *El problema general es, pues, el de cómo tomar decisiones que se formulan atendiendo a la radical contingencia del terreno de lo real.* No se nos dice qué hacer con apego a tal o cual ideal sobre quiénes somos y qué debemos hacer (rechazo al esencialismo). Se nos dice que debemos construir juntos las respuestas prácticas a las situaciones que se presentan.<sup>26</sup>

Es tema, pues, de persistir en la búsqueda de respuestas normativas a las contingencias. Mejor dicho, la respuesta humana a las contingencias de la vida es la organización corporativa, concebida tradicionalmente en el centro de la dominación general de las voluntades (soberanía). Al privilegiar ese tema se hace énfasis en la intervención de la voluntad colectiva en consideración especial del momento primordial de la cristalización ético-política del horizonte de acción. Antes de la fundación del Estado, diríamos en el vocabulario tradicional, yace la batalla entre las inseguridades de la realidad y la comprensión de que sólo una voluntad de organización es la garantía para conjurar las incertidumbres. O sea, la voluntad colectiva es asignada al momento pre-político en que se afirma la conciencia del desorden y de los riesgos de una vida insegura. La fórmula clásica es que los hombres son capaces de adaptarse instrumentalmente a las condiciones materiales dadas pero, sobretodo, que pueden enfrentar los desafíos de la supervivencia interviniendo colectivamente en tales condiciones. La imagen es que las demandas de la realidad no se contestan solamente con la trans-

---

26 Una versión tranquila de la ética del discurso, o sea sin las defensas tercas a la supuesta racionalidad humana y de nuestra habilidad para dirimir los problemas sobre la base de suposiciones pragmáticas en el habla, podría ser la que se defiende con el ánimo de indicar que el problema es cómo orientarnos reflexivamente con arreglo al problema de saber cómo actuar y con recurso al entendimiento mutuo.

formación de las condiciones en las que se da, sino con la adaptación de los horizontes normativos que regulan las actividades mismas de la intervención instrumental sobre el mundo. Esta es la consecuencia del reconocimiento moderno del desorden: nos adaptamos a los que nos toca vivir, pero también somos capaces de anticipar y lidiar, parcialmente al menos, con eventualidades.

Esto nos pone en la tarea de mostrar que el problema de la libertad debe ser atendido en reconocimiento de la imposibilidad radical de realizar cualquier representación de la sociedad y, a su vez, en reconocimiento de la necesidad de persistir en la construcción de la representación de la sociedad. Ser libres no nos autoriza a producir “eso” que se considera idealmente necesario para vivir en armonía. A la larga, las contingencias han de recordarnos la profundidad azarosa de lo real y su dimensión concomitante de lo intempestivo. Sin embargo, ser libres tiene que ver con el impulso de llevar a cabo realmente una Idea de la sociedad que debería ser alcanzada. Estos aspectos de la libertad no pueden ser olvidados. La imposibilidad de ver la Idea de la realidad efectivamente realizada se convierte así en el motivo para representarnos la Idea de una realidad efectivamente realizable.<sup>27</sup>

En el fondo diríamos que el gran problema es cómo habría de considerarse el pasaje hacia una nueva manera de vivir. Con apelación a la suposición del orden de la naturaleza parece que quedamos presos de una concepción que hace depender la realidad de leyes suprahumanas (por no decir divinas) y de las cuales apenas somos capaces de alcanzar conocimiento. Esto, claro está, hace pensar la realidad dividida entre lo que es realmente aparente y lo que es realmente esencial. Se supone que la realidad aparente nos rodea, o sea que está en todas partes. Podemos verla al mirar por la ventana o al encender la televisión. Podemos sentirla al ir a trabajar, o al comprar víveres en el supermercado. Es el mundo que ha sido puesto ante los ojos para ocultar la verdad: que dependemos de dinámicas que no se pueden tocar ni oler ni saborear ni mirar; que somos dependientes de causalidades necesarias sobre las que no tenemos oportunidad de interferir.

---

<sup>27</sup> Seguimos en este punto a Žižek, reproduciendo su afirmación de que “cuando [tal] imposibilidad es representada en un elemento positivo, la imposibilidad inherente es transformada en un obstáculo externo” (2006, p. 109).

Por otra parte, hemos visto la alternativa de la autonomía en la indicación de la poderosa imagen de la buena y pasada de moda subjetividad o ideal del Yo, que decide hacerse cargo libremente de una tarea en una situación histórica. En contraste, el asunto definitivo es saber si las decisiones que tomamos son actos fundamentalmente cognitivos o si se trata de actos al vacío. ¿Se puede creer, sin más, que podemos distinguir lógicamente las buenas decisiones de las malas? ¿Es posible trabajar conscientemente para tomar buenas decisiones? O ¿las decisiones son actos que responden a circunstancias inmediatas y de los que esperamos, con grandes expectativas pero sin garantías, buenos resultados? ¿Es cuestión de ver cómo alcanzar el ideal de la vida (la sociedad ordenada)? ¿El asunto es de reacomodar los hechos actuales a los compromisos ideológicos futuros (relativos a la tan nombrada y conocida tesis de la distribución de bienes, la justicia y el reconocimiento)?

Hablamos ya de la sugerencia de que toda decisión (ética y política) se formularía mejor en apertura no sólo a lo existente y real sino a lo posible y contingente. Esa es una modificación que nos parece valiosa en la medida en que deja ver la importancia de la flexibilidad en las determinaciones que se toman a la hora de resolver dificultades. Hacerse cargo de la tarea de vivir sin respuestas previas rígidas: digamos que esa manera de entender las decisiones deja la expectativa de ver cómo podrían pensarse los proyectos de vida colectiva y las transformaciones sociales, más que atendiendo a ideales cristalizados sobre lo ya dado, atendiendo a la posibilidad de ingeniar soluciones para enfrentar las contingencias.

Ahora bien, existen dudas. ¿Las decisiones hacia el futuro son dependientes de la limitación casi trascendental de las condiciones reales e históricas del presente actual? De acuerdo: hace falta reconocer la contingencia y es muy útil la apertura a lo posible en la medida en que hace (se supone) que las decisiones por tomar puedan ser más eficaces. Esta es una postura razonable en la que se defiende el permanente cuestionamiento de los criterios con los que se toman decisiones en atención al horizonte de la realidad cambiante y desafiante. ¿Eso significa que debemos renunciar al proyecto de una transformación social radical y que debemos contentarnos con resolver hábilmente problemas parciales? ¿Es que somos libres pero sólo de

movernos en los límites de la realidad y de jugar con los materiales de la experiencia ya constituida? ¿Habría oportunidad para *otra vida*? ¿Y qué significa *otra vida*? ¿Se trata de soñar otra vida (asunto de la mera actividad de la imaginación)? ¿La cuestión es apenas de cómo alcanzar nuestras fantasías (“eso” que queremos que se haga realidad alguna vez)? La oportunidad de *otra vida*: ¿está en nuestras manos?

Sencillamente intuimos que el porvenir de *otra vida* no dependerá de lo que seamos capaces de hacer. La vida que llevamos nos tiene muy acostumbrados a muchas cosas. Pensamos que la modificación de la realidad y del estado actual de cosas ni se encuentra por venir ni depende exclusivamente de aquello que actuamos. *Otra vida*, quizá, tenga origen en el acontecimiento inesperado e intempestivo que obliga a la necesaria modificación de lo que es y de cómo se es.<sup>28</sup> Somos nosotros quienes no podemos más que constituirnos en la necesaria modificación de lo que es la vida y sólo podremos tomar parte de esos cambios en el proceso de transformar lo que somos bajo las condiciones de *otra vida*.<sup>29</sup>

### 3.

¿Cómo lograr la [...] espontaneidad del niño o, hablando filosóficamente, la inmediatez mediada? Zarathustra encuentra imágenes plásticas para esto en el discurso “De las tres transformaciones”. En un primer estadio el hombre es “camello”, cargado con puros “tú debes”. El camello se transforma luego en “león” que lucha contra todo este mundo del “tú debes”. Lucha porque ha descubierto su “yo quiero”. Ahora bien, porque lucha, permanece encadenado negativamente al “tú debes”. Su poder ser se consume en el esfuerzo por la rebelión. En este “yo quiero” hay todavía demasiada resistencia

28 “Debería afirmarse, contra la teoría política posmoderna que tiende cada vez más a prohibir la referencia misma al capitalismo como “esencialista”, que la contingencia plural de las luchas políticas posmodernas y la totalidad del Capital no se oponen, siendo el Capital el que de alguna manera “limita” la deriva libre de los desplazamientos hegemónicos –el capitalismo actual más bien aporta el telón de fondo y el terreno mismo para la emergencia de las subjetividades políticas cambiantes-dispersas-contingentes-irónicas, etc. ¿No lo señalo acaso Deleuze, en cierto modo, cuando puso de relieve que el capitalismo es una fuerza de “desterritorialización”? (Žižek, 2000, p. 117).

29 Debemos la sugerencia a Fernando M. Gallego en su bellísima introducción a la versión española de Gilles Deleuze *ou le Systeme du multiple* de Philippe Mengue (cfr. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, 2008). Nos permitimos hacer redundancia con la observación ya hecha en “Devenir, máquina de guerra y movimientos sociales. Aspectos para considerar una nueva vida” en el entendido que la postura de la política radical comparte el problema del devenir como fuente de sus postulados más importantes. Sin embargo, hay algo significativamente diferenciador entre el tema de la Máquina de guerra y el tema de la Dictadura del proletariado: mientras que, en el caso de los movimientos sociales, como líneas de fuga, estamos ante una conceptualización pertinente a hechos objetivos de desorden social sin pretensiones utópicas o normativas (Deleuze y Guattari), en el caso de los movimientos sociales, asumidos como dinámicas objetivas de revolución en la sustancia social, asistimos a una conceptualización del Acontecimiento que tiene claras connotaciones idealistas y evidentemente radicales (Žižek). De todas formas, es claro que el punto ciego sigue siendo el problema del *devenir inocente de lo social*.

y rigidez en sí mismo, aquí no se da todavía la verdadera soltura del querer creador, todavía no se ha llegado a sí mismo, a su propia riqueza de vida. Esto se logra cuando se llega a ser niño, y en este nuevo estadio se consigue la primera espontaneidad de lo vivo. “Inocencia” es el niño y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira desde sí, un primer movimiento, un santo decir “Sí” (Safranski, 2006, p. 296).

El “camello”, el “león”, el “niño” aluden a la atención desplazada desde los motivos de la acción hasta el acto intencional (cfr. Safranski, 2006, p. 297). Eso mismo puede notarse en el desplazamiento de la atención desde los imperativos políticos (justicia, bien, equidad, etc.) hasta la afirmación de la “Voluntad de...”. Al plantear el problema de la política radical de cambio social pasamos de la cuestión del “tú debes” político a la cuestión de la “Voluntad de...” escoger, sin temor, la inocencia del nuevo comienzo. El Acontecimiento no es más que una vía de caracterizar la afirmación (“el santo decir ‘Sí’”) del juego de crear implícito en la consideración sobre el futuro en lo posible –y ya no en el Destino–. Claramente, para nosotros la agitación de la revuelta y el aire romántico de los idealismos en las luchas políticas deja de ser central. Pensamos que la belleza del mundo aumenta y la confusión de la vida (quién soy, qué quiero, qué será de mí...) es disipada en la fuerza del devenir. ¿Hay mayor poder que aquel por el cual nos hacemos creadores de la propia vida? En realidad, sí lo hay. El hombre es un ser en transición que aprendió que su lugar puede dárselo a sí mismo con sólo suponerse libre –qué esto haya sido ligado nada más que a la habilidad técnica es cosa del malentendido de nuestras sociedades actuales–. Pero la superación del actual estado de cosas requiere de planteamientos todavía más refinados en lo que compete a la libertad. Pues no sólo habría necesidad de establecer, con sabiduría y razón, el horizonte al cual trascender. El intento es aún válido seguramente. No obstante, si queremos vislumbrar opciones auténticas de cambio, mejor valdría suponer que es el fondo de la realidad el que debe ser modificado. La vida nos lleva a la conciencia de nuestro limitado papel en la medida en que hacemos frente a hechos que nos arrastran.

La expresa voluntad política (cuando la hay) parece ser muy precaria. Ya no cuenta simplemente con reflexionar e intentar llegar a acuerdos. Quizá sea simplemente momento de hallar camino en el menoscabo del entumecimiento normativo e invocar actos radicales. O sea, tal vez ha llegado

el día de hacernos otra vez a la idea de que apenas estamos en la infancia. Es decir, en el momento de preguntarnos qué hacer. “Tenemos en poco la vida si descubrimos en ella solamente la tendencia a la propia conservación” (Safranski, 2006, p. 300). Guardar diferencias con la vulgar existencia implica remitirse a más que a la nobleza de lo humano. Para no ser solamente un humanoide responsable hace falta remitirse a la fuerza expansiva por la que las cosas siempre pueden ser de otro modo. Vemos bien que eso no involucra superiores motivos humanos o la intencionalidad de ser mejor. Se trata de olvidar quién soy y enfrentar lo que puedo ser *pero desde el punto de vista de lo que la vida hace de mí y desde el punto de vista de las opciones en las que puedo reafirmar mi propia voluntad*. Hacemos acopio de nuestros mejores ánimos para decir, finalmente, que lo posible es una intuición válida, no tanto porque sea verdadera, sino porque, al asumir la conjetura de que lo es, el destino es un problema que se transfigura: ya no persistimos con la idea del buen porvenir sino en virtud de la tarea de ampliar el terreno de posibilidad para la propia vida.

En la vida, el acontecer es el problema que debemos enfrentar. Y esto, por encima del equilibrio y la quietud, altera la existencia a cada instante. Saberlo es importante. El sentido de vivir yace aquí, pues la patente verdad es que debemos conquistar el terreno real en el que vivimos y buscar lo nuevo en él. Así,

diríamos que somos creadores cuando soportamos la idea de un ser enteramente dominado por leyes naturales y podemos estimarlo sin rompernos, cuando ya no nos asusta lo absoluto de la absoluta determinación, cuando logramos reconocer la determinación sin convertirnos en fatalistas (Safranski, 2006, p. 312).

## Referencias

- Adorno, W. T. (2008). *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Agamben, G. (2005). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pretextos.
- Arendt, H. (1994). *Los orígenes del totalitarismo*. Barcelona: Taurus.
- Benhabid, S. (2002). *Las reivindicaciones de la cultura*. España: Katz.

- Beck, U. (1994). *Las sociedades del riesgo mundial: en busca de la seguridad perdida*. Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire: l'economie des échanges linguistiques*. París: Fayard.
- Boaventura, S. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI – Clacso.
- Brown, W. (2001). *Politics out of History*. Princeton: Princeton University Press.
- Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. (2000). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: FCE.
- Castro, F. (2011). *Obama y el Imperio*. México: Oceansur.
- Critchley, S. y Marchart, O. (2008). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pretextos.
- Garzón Valdés, E. (1992). *Mercado y Justicia* [texto presentado por en el II Seminario Eduardo García Maynez sobre teoría y filosofía del derecho, organizado por el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM) y la Escuela Libre de Derecho]. Disponible en: [http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/doxa/01361653102351832977024/isonomia02/isonomia02\\_02.pdf](http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/doxa/01361653102351832977024/isonomia02/isonomia02_02.pdf). [Fecha de consulta: enero 3 de 2012].
- González M., S. A. (2010). *Perspectivas de la pragmática. Lenguaje, política y poder*. España: Editorial Académica Española.
- González M., S. A. (2010). "Pragmática de las oposiciones. El problema político de la Multitud". *Revista Estudios Políticos*, 37, 33-72.

- González, E. F. (2002). *Violencia política en Colombia: de la nación fragmentada a la construcción del Estado*. Bogotá: CINEP.
- Elías, N. (1982). *The Civilizing Process: State Formation and Civilization*. Oxford: Basil Blackwell.
- James, J. et ál. (2009). *The Social movements reader: Cases and Concepts*. Oxford: Wiley Blackwell.
- Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. México: Fondo de cultura económica.
- Mengue, P. (2008). *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Halperin, D. (2007). *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Buenos Aires: Ediciones Literales.
- Hall, S. y du Paul, G. (comps.) (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hessel, S. (2011). *¡Indignaos!* Barcelona: Destino.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2006). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia la radicalización de la democracia*. México: Fondo de cultura económica.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Safranski, R. (2005). *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tusquets.
- Safranski, R. (2006). *Nietzsche. Biografía Intelectual*. Barcelona: Tusquets.

- Sarmiento Palacio, E. (1993). *Fallas de mercado y motores de crecimiento económico. Economía colombiana*. Bogotá: Uniandes.
- Sarmiento Palacio, E. (2005). *El nuevo paradigma de la estabilidad, el crecimiento y la distribución del ingreso*. Bogotá: Norma.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacanizada*. México: Fondo de cultura económica.
- Waltmann, E. (2011). *¡Levantaos! Porque indignarse no es suficiente*. España: Kattigara.
- Žižek, S. (2010). *Slavoj Žižek presenta a Roberpierre. Virtud y Terror*. Barcelona: Akal.
- Žižek, S. (2011). *En defensa de causas perdidas*. Barcelona: Akal.
- Žižek, S. (2002). *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacán a través de la cultura popular*. Barcelona: Paidós.
- Žižek, S. (2010). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Žižek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pretextos.
- Žižek, S. (2006a). *Visión de paralaje*. México: Fondo de cultura económica.