

Devenir y dinámicas moleculares

Apuntes para una teoría de la sociedad alterativa

Dinámicas sociales alterativas

Raúl Prada Alcoreza

Índice:

Primera parte

Consideraciones preliminares

<i>La institución imaginaria de la sociedad</i>	3
La sociedad alterativa	10
Tesis de la alteratividad social	11
¿A qué llamamos dinámicas sociales moleculares?	13
¿A qué llamamos dinámicas sociales molares?	14
Anotaciones sobre las teorías nómadas	17

La relación de las dinámicas sociales y los campos

Campos social, económico, cultura, simbólico, escolar y burocrático, el Estado	19
Anotaciones sobre la teoría de los campos	23

Ecología social **24**

Anotaciones sobre la teoría de la complejidad	33
---	----

De relaciones a agenciamientos sociales **36**

Segunda parte

Devenir acontecimiento

<i>Políticas del acontecimiento</i>	49
La categoría flexible y plástica de los públicos	60
Neo-monadología del capitalismo	61
<i>Resistencia y creación en los movimientos postsocialistas</i>	64

Tercera parte

Devenir vida

¿Qué es la vida? 75

El demonio de Maxwell 83

Devenir mujer 85

Cuarta parte

Tesis moleculares

Teoría molecular de las sociedades 98

Dedicado a Rosario Aquim Chávez, guerrera amazónica. Rebelde y transgresora, en vertida intensidad. En constante devenir. Más allá de las clasificaciones.

Primera parte

Consideraciones preliminares

La institución imaginaria de la sociedad¹

La sociedad, la asociación, el conjunto de composiciones asociativas; este hecho o acontecimiento primordial, que es el relativo a la existencia y formación de sociedades, no es un atributo sólo humano. La zoología, la botánica, la biología, la microbiología, ya dan cuenta de asociaciones animales, de asociaciones de plantas, de asociaciones biológicas, de asociaciones multicelulares. Entonces, en esta perspectiva y bajo esta comprensión, no es la formación de sociedades lo que caracteriza sólo al ser humano; cuando nos referimos a las sociedades y asociaciones humanas, no basta caracterizarlas como tales; es decir, como lo que son, sociedades, sino que es indispensable definir el tipo de sociedades que conforma. En términos generales, se puede decir que, se trata de un tipo de sociedades cuya organización les permite una plasticidad grande en la adaptación y adecuación a los entornos, también les permite la transformación de la sociedad misma a la que pertenecen, así como de su propia organización. En todo caso, debemos hacernos las siguientes preguntas: ¿Hay una estructura primaria de organización, una forma de organización primordial que distingue? ¿Esta estructura primaria da cuenta de las múltiples formas de organización conformadas y por conformar de las sociedades humanas? Revisando lo que se sabe la historia de las sociedades, tal parece que en las llamadas manadas hay un "jefe" de la manada, que parece que puede cambiar de acuerdo a los movimientos de la propia manada; lo que importa no es quién,

¹ Título del libro de Cornelius Castoriadis. *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets 2003; Buenos Aires.

sino el lugar de referencia de la punta de la manada². ¿La diferencia radica que en las primordiales sociedades humanas no solo aparece el "jefe", sino una estructura organizativa, correspondiente a la jefatura, una organización "estructurada" por su representación? Hablamos de una organización representada, de una organización imaginada. ¿Esta es la diferencia? ¿Hablamos de sociedades, por lo tanto, de organizaciones sociales, cargadas de simbolismo? ¿Desde un principio fueron instituciones imaginarias, tal como las concibe Cornelius Castoriadis? ¿Lo que distingue al ser humano es la imaginación? ¿Se trata de un ser imaginario? La pregunta sobre las características de las sociedades humanas nos lleva a la pregunta sobre la "estructura" primordial de sus formas de organización. Lo que nos lleva a la tesis de las sociedades representadas. No hablamos de que cuentan con representación, delegación, sino que son sociedades imaginadas. La fuerza de estas sociedades no se encuentra sólo en la asociación, en la sociabilidad, en la cohesión social, en la materialidad de su organización y distribución, sino en la fuerza imaginaria que le otorga sentidos, que la vuelve inmanente-trascendente, que la vinculan a lo "sagrado", más allá de la muerte, que la vinculan a acciones no destinadas a la sobrevivencia, en sentido estricto, sino al derroche, al sacrificio, al *acto heroico*³. El ser humano es un ser que no vive la realidad sino su mito, su tragedia imaginaria. Actúa en ese escenario. Convoca a los dioses y a los espíritus a participar en sus propios dramas. Es un ser que actúa para otros, estos otros son los dioses y los espíritus. Desde un principio es un gran actor, un gran imitador. Es su representación misma, vive apasionadamente su representación. Actúa como en un eterno teatro, danza y sacrifica para seducir a los dioses.

Al respecto, sobre la imaginación como característica intrínseca humana, debemos decir que no sabemos exactamente lo que pasa en los animales y en los organismos, tendríamos que meternos en sus cabezas, por así decirlo. Que respondan a la percepción y reconozcan no quiere decir necesariamente que tengan imaginación, en tanto *fantasía*, como la había definido en un principio Aristóteles⁴. La retención figurativa no es necesariamente imaginación, por lo tanto la percepción

² Revisar de Gilles Deleuze y Félix Guattari *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Particularmente 1904 *¿Un solo o varios lobos?* Pre-Textos 2000; Valencia.

³ Concepto elaborado por Georges Bataille. Ver *La parte maldita*. Las Cuarenta; Buenos Aires 2007.

⁴ Ver de Aristóteles *Metafísica*.

no es una prueba de que se tenga imaginación. Empero quizás si sueñan. Empero, de todas maneras, al respecto, tampoco se puede afirmar que los animales y organismos humanos, sobre todo sus formas asociativas, no cuenten con formas de imaginación.

Volviendo a las interpretaciones de Gilles Deleuze y Félix de Guattari, que plantean que el "Estado" es simultáneo a las sociedades nómadas, a las sociedades sin "Estado", no en el sentido moderno, sino en el sentido amplio, de aparato de captura, que comprende a todas las formas de "Estado", incluso la habidas en el neolítico⁵. El "Estado" habría existido desde tiempos inmemoriales, conjuntamente con las sociedades nómadas, contraponiéndose ambas, el "Estado" y las sociedades nómadas, siendo una la exterioridad y referente de la otra. Las sociedades nómadas escaparían, desordenarían y transformarían al "Estado" desde dentro y desde afuera. Volviendo entonces a estas tesis, la pregunta es: ¿Es la conformación del "Estado" lo que diferencia a las sociedades humanas de las sociedades animales? Esta pregunta es más difícil, por sus complicaciones, empero no deja de estar ligada a las anteriores, tampoco el "Estado" deja de estar ligado a la institución imaginaria, pues se trata de una institución representada. No vamos a entrar a la discusión de la contrastación o verificación de las tesis de Deleuze y Guattari; esto es muy complicado. Requiere discutir el alcance y la amplitud de un concepto tan dilatado como de *aparato de captura*, discutir la relación con las llamadas sociedades nómadas, además de sus distinciones contextuales, regionales, geográficas e históricas⁶. No dejan de ser sugerentes estas tesis, empero lo que interesa ahora es su relación con la institución imaginaria. Independientemente de que si el Estado ha existido desde muy antiguamente, lo que parece incuestionable es esta relación de las sociedades humanas, sus formas de organización, sus estructuras e instituciones, con la estructura de sus representaciones, con la configuración imaginaria, que instituye sus sentidos.

Por otra parte, otra característica que parece innegable en las sociedades humanas es la *técnica*. También desde los inicios mismos de

⁵ Ver de Gilles Deleuze y Félix de Guattari *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos 2000; Valencia.

⁶ Tampoco se va discutir aquí el alcance de lo nómada. ¿Eran totalmente nómadas? ¿No combinaban estancias "sedentarias"? ¿No es mejor de hablar de sociedades itinerantes? Estos problemas de definición preferimos postergarlos.

las sociedades humanas, las mismas han estado ligadas a la construcción de herramientas. Aunque se ha encontrado el recurso a la mediación de ciertos instrumentos en determinados animales, los mismos no se han convertido en cruciales e inherentes a la propia organización social. En las sociedades humanas, en cambio, las herramientas, los utensilios, los instrumentos, son parte inherente, forman parte de la recolección, de la caza, de la pesca, de la vestimenta, de la alimentación y la cocina. Después, forman parte del cultivo, de la agricultura, de la producción, de la guerra, de la comunicación, de la domesticación de plantas y animales, de la comunicación, de la escritura, de la civilización y la cultura. La *técnica* entonces no solo acompaña sino forma parte de las características y la transformación de las sociedades humanas.

Con estas dos características intrínsecas a las sociedades humanas, la *imaginación* y la *técnica*, estas sociedades no solo parecen diferenciarse del resto de las sociedades animales, sino que plantean como una paradoja. Por una parte, con la *imaginación*, con su universo imaginario, el humano busca escapar de los condicionamientos "naturales", por otra parte, con la *técnica*, el humano parece responder adecuadamente a estos condicionamientos, buscando su manipulación, usándolos eficazmente. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta paradoja es aparente, pues la creación *técnica* no está exenta de *imaginación*, del recurso a la *imaginación*, de la recurrencia del pensamiento, de la invención. La *imaginación* es una potencia inventiva.

Ahora bien, estas dos características intrínsecas de las sociedades humanas, la *imaginación* y la *técnica*, no podrían realizarse sin una tercera característica intrínseca, el *lenguaje*⁷. No se puede decir que lo que diferencia a las sociedades humanas es la comunicación, pues no solamente las sociedades animales lo hacen, todos los organismos lo hacen, recurren a "códigos" sonoros y visuales. Lo que ocurre es que el *lenguaje*, como sistema de signos, la lengua, y como efectucción práctica, el habla, es una característica intrínseca de las sociedades humanas, así como pasa con las otras características intrínsecas. Son sociedades de *lenguaje*, organizadas por el *lenguaje*, atravesadas por el *lenguaje*; son sociedades que nombran el "mundo" y se nombran a sí

⁷ Sobre estas características intrínsecas se concentró Cornelius Castoriadis en *La institución imaginaria de la sociedad*. Ob. Cit.

mismas. Como dice Émilie Benveniste, nacemos en el *lenguaje* y desde él nombramos el "mundo". Entonces la sociedad humana es una institución imaginaria, es una institución técnica y es una institución lingüística⁸. No se puede decir que alguna de estas características intrínsecas sea preponderante, ni tampoco determinante; se trata de una complejidad interrelacionada e integrada.

Sin embargo, debemos detenernos en la estructura originaria de la *imaginación*, sobre todo lo que llama Cornelius Castoriadis la *imaginación radical*, el inconsciente. Tal como la entiende Sigmund Freud⁹, no tanto como la trabaja Jacques Lacan¹⁰, que hace intervenir el *lenguaje* en la manifestación del inconsciente, con lo que ya hay un proceso de racionalización. Para decirlo de una vez, la diferencia interpretativa radica en comprender que el inconsciente se encuentra, como tal, más en los sueños que en los discursos, en sus lapsus, en sus ausencias, en sus figuras y en su "estructura" sumergida. Con lo que no queremos decir que el inconsciente no se encuentre en el *lenguaje*; sólo que cuando esto ocurre el inconsciente se encuentra oculto; el psicoanálisis dice reprimido. Para el inconsciente no hay realidad, tampoco racionalidad, no se distingue lo real de lo no-real, no se distingue lo uno, uno mismo, de lo otro, la diferencia, lo distinto. Según Castoriadis se trata de una totalidad autosuficiente, donde no hay falta. Habría que discutir este concepto de totalidad, más bien habría que hablar de lo difuso primordial, algo que ni siquiera totaliza. También dice que se trata sólo de representación, de una primordial representación. La re-presentación supone una repetición de la presencia, lo que ya supone una diferencia; habría que hablar, mas bien, de una intuición primordial, basada en las sensaciones primordiales, de la pertenencia primordial a esa constelación difusa, que no es "uno" mismo sino *eso, ello*, la diseminación matricial. Cuando Castoriadis habla de representación, recurriendo a Freud, lo hace queriendo hacer hincapié en que hay *ya imaginación*, la presencia del fantasma, la efectuación de la *fantasía*. Es como decir que el ser humano nace en otro mundo, el mundo de la *fantasía*.

⁸ Ver de Émilie Benveniste *Problemas de lingüística general* I y II. Siglo XXI 1997-1999; México.

⁹ Ver de Sigmund Freud *Obras completas*. Amorrortu Editores; Buenos Aires.

¹⁰ Ver de Jacques Lacan *El seminario*. Ediciones Paidós; Buenos Aires.

Esta es la imaginación radical. El problema es ahora comprender cómo se instituye la realidad. Si acordamos que la *imaginación* se rige por el principio de placer, el principio de realidad aparece como un principio para escapar del displacer, para afrontar el displacer, causado por la ausencia de aquello que forma parte del placer, de aquello que forma parte de la imago, de la misma imagen en la que participamos y no nos separamos. El principio de realidad aparece como ruptura, como separación, como diferenciación; en principio para evitar el dolor, arrojando allí lo que afecta, lo que causa displacer debido a su ausencia. Es como una intuición de la separación, del desgarramiento, frente a la cual se busca compensar la ausencia mediante la identificación de la otredad como objeto de "deseo", diferenciado de uno mismo, como lugar del "deseo", de la representación del "deseo", el "deseo" en tanto representación, pues no puede ser otra cosa. Para Castoriadis, interpretando a Freud, este tránsito a través de la triada *sujeto, objeto, otro*, constituye el inconsciente efectivo; esto quiere decir, la *imaginación radical* que se hace inconsciente efectivamente por medio de la represión, de la norma, constituyendo de esta forma una consciencia culpable. Esta separación inconsciente/consciencia es el principio de realidad, es consecuencia del principio de realidad; "realidad" que no deja de estar investida por la *imaginación*. La "realidad" es el lugar donde hay que escapar del displacer, lugar donde hay que actuar para escapar del dolor; por eso la "realidad" es representada en la ambivalencia de lugar de la falta y objeto de "deseo". Un doble afecto dibuja esta "realidad", de amor y odio.

Empero esta no es la "realidad" como tal, como certeza y objetividad, pues para que ésta se constituya es menester la intervención de la institución social. Es la sociedad la que instituye la "realidad". Ahora bien, la sociedad no actúa como el objeto de "deseo", sino como institución; no ocasiona el desgarramiento primordial, aunque produce desgarramientos y separaciones múltiples diferidas, presentando plurales objetos y sujetos. Pero, ¿dónde se producen estos desgarramientos? ¿En el inconsciente, en la *imaginación radical*, por lo tanto en la representación? ¿Son desgarramientos imaginarios? La constitución de la consciencia es a la vez el resultado de la represión del inconsciente y su principio de placer, pero también la representación de la diferencia respecto de la otredad y el objeto de "deseo", así como la representación de la norma, después de la institución familiar; para

Freud y Castoriadis, la institución familiar patriarcal. La institución familiar ya es la sociedad, empero cuando aparecen las otras instituciones sociales, la sociedad instituye la "realidad"; sin embargo, no hay que olvidar que esta institución de la "realidad" también es imaginaria. La *imaginación* transfiere su carga a esa "realidad"; la "realidad" es representada como exterioridad y tiempo donde se distribuyen y transcurren las cosas y los sujetos. Las cosas, nombradas, clasificadas y ordenadas, de acuerdo a códigos institucionales o tradiciones institucionalizadas, dependiendo de qué institución se trate; institución familiar, un sistema de objetos ordenados de acuerdo a códigos morales o de opulencia, de moda o de austeridad; en su caso, también entran otras instituciones, las instituciones culturales, así como las instituciones arquitectónicas, de la construcción, de decorado; así como entran las instituciones propiamente estatales, las que nos ofrecen presentaciones de las glorias de la historia y el perfil perpetuo de los héroes. Las instituciones escolares también tienen sus maneras de presentar un orden de las cosas; la pretensión pedagógica las inclina por los cuadros clasificatorios y las taxonomías. Esta es parte de la realidad material; la realidad material de las cosas y los objetos se encuentra configurada por ordenamientos y distribuciones lógicas, responden a lógicas objetivas. Los sujetos también se encuentran como dispuestos en genealogías jerárquicas, pero también de memorias recurrentes, puestas en escena por los comentarios y las remembranzas. Los nombres de los sujetos forman parte también de nuestra propia historia de vida y memoria. La realidad entonces es un universo habitado por sentidos y significaciones, donde la imaginación termina construyendo narrativas imaginarias, aunque estas no sean escritas y queden en la memoria oral de las familias. Este universo imaginario ya no responde a la *imaginación radical*, no es una constelación sin tiempo y espacio; al contrario, se halla ordenada por el *lenguaje* y la *técnica*, sin embargo, dentro de ella late el flujo incontenible de representaciones, que siempre abren otras posibilidades de interpretación. La "realidad" entonces ya no aparece como un mapa quieto sino como una cinemática dinámica donde cambian los escenarios. La "realidad" puede ser inventada de otra manera.

No es que exista la "realidad" como tal, como "realidad" petrificada, *onto-lógica*, incommovible, inalterable; la "realidad" no existe, salvo imaginariamente como representación. Esto no quiere decir que sea

nada; al contrario, no deja de ser una composición dinámica de materialidades, cuerpos, espacios, temporalidades, sujetos, subjetividades, atmósferas sociales, investidas por la *imaginación* de sentidos y significaciones articuladas. Lo que existe es la relación de la imaginación consigo misma desgarrada por la experiencia del sujeto, y la relación de la *imaginación* con la materia de la experiencia, la relación con las *dinámicas moleculares* y molares de lo que llamaremos *caosmosis*, que se encuentra más acá y más allá de la "realidad"¹¹. Georges Bataille decía que es la mirada del humano la que ve un mundo, pues mira el sentido y construye el mundo desde el sentido¹². Lo que quiere decir que sólo hay sentido para el ser humano; no es que haya sentido intrínsecamente, como una propiedad inherente a la materia. El universo no tiene sentido, la *caosmosis* no tiene sentido; nos encontramos ante turbulencias creativas en constante recreación. Quizás por esto la *imaginación radical* se parezca tanto a este universo de constelaciones y a la *caosmosis* bullente. ¿La *imaginación* es la inscripción virtual de este referente? ¿Es la memoria preservada de este acontecimiento primordial?

La sociedad alterativa

¿Por qué hay tantas formas de sociedad? ¿Por qué las sociedades cambian? Porque las sociedades no son algo dado, algo determinado; al contrario, contienen la indeterminación en sí mismas, contienen la alteridad en sí mismas. La sociedad, esta gran asociación de asociaciones, es alteridad, la sociedad responde a la dinámica de las prácticas y relaciones sociales, la sociedad cambia constantemente, aunque sea por pequeños desplazamientos imperceptibles; también cambia por desplazamientos notorios, sobre todo cuando las crisis la desgarran. La sociedad se crea y se recrea. No es un orden sino una dinámica, no es una estabilidad sino una energía, una potencia que circula. Si se da el orden es para controlar esta dinámica, si se busca la estabilidad es para controlar esta energía, esta potencia. Para evitar la transformación, para evitar la alteridad, para canalizar las fuerzas en la reproducción de lo mismo, el orden, la estabilidad, el mapa institucional

¹¹ La distinción entre lo molecular y lo molar fue trabajada por Gilles Deleuze y Félix Guattari. El término de caosmosis fue propuesto por Félix Guattari.

¹² Ver de Georges Bataille *Teoría de la religión*. Taurus; Madrid 1991.

dado. Por lo tanto, se entiende que la lucha sea furibunda entre lo instituyente y lo instituido, entre lo constituyente y lo constituido, se entiende que lo instituido y lo constituido quieran escapar al desborde de lo instituyente y lo constituyente. Las teorías de la estabilidad, del orden, del Estado, expresan elocuentemente este padecimiento de lo instituido y lo constituido. Para estas instancias la sociedad está dada, está determinada; tienen una imagen de la sociedad como proyección de sí mismas, una sociedad domesticada, disciplinada y controlada.

Tesis de la alteratividad social

La sociedad es todo menos esto, estabilidad, equilibrio, orden; aunque se logre domesticarla, disciplinarla y controlarla parcialmente, pues no se puede abarcar la totalidad de las dinámicas sociales, que son, entre otras cosas, no-totalizables. La misma reproducción de la sociedad estabilizada y ordenada requiere de la fuerza desbordante de lo instituyente y lo constituyente, de la potencia social. Entonces no hay que estudiar la sociedad desde la perspectiva del orden, de la estabilidad, de lo institucional, sino desde la perspectiva de las *dinámicas moleculares* y molares sociales, incluso para entender el mapa institucional, lo instituido y lo constituido en la sociedad.

Hay que estudiar la sociedad desde su indeterminación, desde su ambivalencia; la sociedad es orden y no es orden, es institución y no es institución, es estabilidad y no es estabilidad. Esta indeterminación no es contradicción, en el sentido de la dialéctica, sino diferencia, diferencia de modos de ser; ser determinado y ser indeterminado. Diferencia de planos y de niveles, diferencia de temporalidades, diferencia de perspectivas, pero también diferencia de "realidades". Una es la "realidad" instituida, la otra es la "realidad" efectiva, la "realidad" instituyente y constituyente. Este contraste es indispensable, pues es como oponer la fotografía y la película, la estática y el movimiento. Alguien podría decirnos, si, pero, se trata de una fotografía que abarca un periodo, una etapa, una época; entonces tiene validez representativa. Sí y no. Sí, porque hay periodos y hasta épocas, cuando parece repetirse el mismo orden y mapa institucional. Sin embargo, esto no es tan cierto. Una mirada coyuntural puede mostrarnos pequeños desplazamientos, particulares erosiones, desmoronamientos diferidos,

corrosiones continuas, por lo tanto cambios de situación, de contexto. Las instituciones no son las mismas de una coyuntura a otra; no es que cambien de "estructura" y organización, sino que varían los sentidos, varían las situaciones, las correlaciones de fuerza, aunque estas variaciones sean imperceptibles. Por otra parte, las instituciones no son monumentos, estructuras arquitectónicas, son relaciones, actividades, administraciones, gestiones; también no dejan de vincularse a sus entornos. No es lo mismo cuando la institución ejecuta un tipo de política pública que otra. Hay modificaciones en la gestión y en la administración, también cambia la situación de su relación con el entorno. Lo que da vida a una institución son sus prácticas, sus gestiones, aunque estén normadas. Entonces no se trata de estudiar sus leyes, sus normas, sus formas administrativas, sino sus prácticas, sus ejecuciones, sus gestiones. Explican mejor lo que pasa; por qué no se cumplen las leyes, las normas y las reglas. Por qué hay desviaciones, deslices, ajustes.

Hay que estudiar la sociedad en sus propias alteraciones, aunque estas sean imperceptibles. Las instituciones se alteran, incluso por pequeños cambios, cambios de personal, modificaciones reglamentarias, cambios en la jerarquía; también se alteran por la interpelación de la gente, más aún si se dan movilizaciones. Se alteran por relaciones conflictivas con la sociedad, con los entornos, con la gente. Se alteran por incumplimientos, por la irradiación de circuitos de influencia, círculos clientelares y corrosiones de las corrupciones. También las instituciones se alteran por falta de presupuesto. Mucho más si hay modificaciones en el mapa institucional.

Hay que estudiar la sociedad desde sus imaginarios. No sólo desde los imaginarios estatales sino desde los imaginarios de la gente. ¿Cómo percibe la gente las instituciones? ¿También cómo perciben sus funcionarios a sus propias instituciones? ¿Cómo perciben los usuarios de estas instituciones? También, ¿cómo percibe la población objeto de los proyectos institucionales? Preguntarse después, ¿cuál es el entramado de estos significados? ¿Qué nos dice la "valoración" social de las instituciones? ¿Cómo se fracciona la "realidad" en estos imaginarios?

Hay que estudiar a la sociedad en su pluralidad, como sociedad plural, incluso llegando a comprenderla como composición y combinación de múltiples sociedades posibles. Empero el estudio pluralista de la

sociedad sólo puede darse desde un pensamiento pluralista. No es posible concebir la sociedad como totalidad, como estructura dada, para explicar los hechos sociales en relación y como parte de esa totalidad. Los hechos sociales no son totalizables, son variados y dispersos, se encuentran distribuidos en distintos contextos; aunque formen series o conglomerados, son susceptibles de conformar otras series y conglomerados, relacionarse no solo con los hechos más próximos, sino con otros más distantes¹³. No hay una sociedad sino muchas posibles; la sociedad de la que se habla no es estable, sino que se transforma contantemente, aunque los cambios sean imperceptibles.

¿A qué llamamos dinámicas sociales moleculares?

De alguna manera volvemos a la micro-sociología, empero la micro-sociología supone al individuo, a las estrategias individuales e interindividuales, de grupo, locales, sobre todo en espacios concretos, lugares. La clave no estaría en las grandes estructuras sociales, sino en pequeñas composiciones, en minúsculas estructuras provisionales de acción, en estrategias cambiantes y dúctiles, en cambios de escenario y de estratificación, en movimientos y movilidades específicas, en traslados concretos, en microclimas específicos, con sus propias reglas, valores y sentidos. El problema es que parte de ese principio de individuación, que se circunscribe en ese átomo, que es el individuo, es ya un producto de las instituciones sociales modernas. A diferencia de esta micro-sociología, Deleuze y Guattari proponen diseminar el individuo, llegar a lo *molecular*, a los flujos deseantes, que son como la energía libidinal desencadenada, flujos que desbordan y se conectan con otros cuerpos, con la tierra, los árboles, el sol, también los animales. Flujos que no aparecen como estrategias sino como diluvios. Los cuerpos son los territorios que estos flujos recorren, les imprimen su huella, su inscripción desiderativa. Las instituciones sociales codifican estos flujos, los capturan y canalizan, los retienen dando lugar a una valoración codificada. La más importante valoración en las sociedades ancestrales es el prestigio. Sin embargo, la *dinámica molecular* escapa a la *catexis* de la codificación y la captura. Para que esto ocurra es necesario capturar estos flujos y llevarlos a la dimensión molar, a la

¹³ Revisar de Maurizio Lazzarato *Políticas del acontecimiento*. Tinta Limón 2006; Buenos Aires.

dimensión institucional. Es allí donde adquieren una valoración social, donde el código circula y es retenido.

Las dinámicas sociales moleculares son movimientos que comprometen cuerpos, sin necesidad de reducirlos a la figura del individuo. Son distintas subjetividades las que entran en juego. Incluso cuando aparece esta figura, se la entiende como resultado de otro tipo de institucionalidad, de otro tipo de proceso; mas bien uno decodificador, des-territorializador. Se trataría de códigos abstractos, de códigos des-simbolizados. El individuo como átomo social, como perfil abstracto y homogéneo, susceptible de serializaciones, susceptible de ser incorporado en distintos ritmos y divisiones, en distintas esferas y atmósferas. Sin embargo, lo que importa aquí, no es deducir que el individuo explica las dinámicas sociales, sino que las dinámicas sociales moleculares, que dan lugar a distintas subjetividades, a distintos lugares y situaciones sociales, a distintas posibilidades abiertas de la praxis social, también explican la formación del individuo por intervención de las instituciones modernas.

¿A qué llamamos dinámicas sociales molares?

Las dinámicas sociales molares son las que estudia la sociología, se trata de regularidades, de relaciones establecidas y de larga duración, también de estructuras sociales, que sostienen estas relaciones y prácticas sociales. Son molares pues se trata de eventos en masa, de hechos susceptibles de estadística, son flujos codificados y canalizados institucionalmente. La diferencia con la sociología, en el análisis de estas dinámicas molares es que, para el análisis de las dinámicas sociales, éstas no dejan de estar conectadas con las dinámicas sociales moleculares. Su interpretación no depende tanto de estructuras, relaciones establecidas, instituciones dadas, sino de la comprensión de su plano de intensidad, de la composición social efectiva, que combina tanto el desborde de los flujos deseantes, que escapan como líneas de fuga, con los flujos capturados, retenidos, acumulados como stocks, codificados, sobre-codificados o, en su caso, des-codificados, vaciados de su contenido simbólico, abstractos. No se deja de analizar las estructuras, las relaciones, las instituciones, pero ya no se lo hace funcionalmente, ni estructuralmente, sino como dispositivos y

agenciamientos, como disposición de fuerzas y como valorizaciones, acumulaciones, como diagramas y cartografías.

Entonces hablamos de dinámicas sociales tanto desde la perspectiva molecular como desde la perspectiva molar. Ambas perspectivas se complementan; es más, forman parte de los mismos flujos, sólo que en un caso no son todavía capturados, codificados, incluso en su forma abstracta. En el otro caso ya se encuentran institucionalizados, capturados, registrados, cartografiados, canalizados. Obviamente no hay un mundo, si se puede hablar así, compuesto sólo de *dinámicas moleculares*, de flujos deseantes, de líneas de fuga. Este sería un mundo de la diseminación constante. No se puede decir que ocurre como en la teoría de los grandes números, que el azar encuentra sus regularidades en las grandes series numéricas. Ciertamente en la sociedad intervienen organizaciones, estructuras e instituciones, que capturan los flujos; empero, la pregunta es: ¿cómo aparecen estas instituciones? Esta es la pregunta. No es sostenible pensar que de las dinámicas moleculares se pasa a las dinámicas molares; un antes y un después. Un problema parecido al planteado por Pierre Clastres y retomado por Gilles Deleuze y Félix Guattari, cuando el primero estudió las llamadas sociedades contra el Estado y los segundos recogieron el problema de la relación de estas sociedades con el Estado, en el sentido de la relación de las sociedades nómadas con el Estado. ¿Fueron anteriores las sociedades nómadas, después se conformó el Estado? La solución que dan Deleuze y Guattari no es esa; sino la de su simultaneidad. Había Estado y nomadismo desde tiempos inmemoriales.

Nos encontramos ante un problema parecido, empero en otra dimensión. ¿Cuál es la relación entre los flujos deseantes y las instituciones sociales, sobre todo las primordiales? Para responder esta pregunta es necesaria una mirada bio-social, incluso cósmico-bio-social. Ni el universo ni la vida se hubieran formado si todo fuera entropía y dispersión; la retención de la energía fue necesaria mediante bucles y pluribucles, turbulencias, mega-turbulencias, para formar los átomos, las estrellas, las constelaciones¹⁴. Así mismo, a partir de las macromoléculas, que dieron lugar a la vida, era menester retener, administrar la energía para la reproducción. Los organismos vivos son como aparatos de captura de energía, de retención y administración de

¹⁴ Ver de Edgar Morin *El método. La física de la física*. Tomo I. Cátedra; Madrid.

energía; pero también son canalizadores de su propia energía, de su propia inmanencia, de su propia fuerza, de su propia vitalidad. Los organismos vivos requieren de organización, aunque esta no sea centrada ni centralizada, sino plural y múltiple, sin necesidad de un cerebro ordenador. Las sociedades animales requieren de organización, precisamente para defenderse y sobrevivir, para reproducirse y generar asociaciones y participaciones, incluso producciones, con otros seres. Las sociedades humanas no podrían aparecer sin ninguna organización.

La organización social es simultánea a la sociedad misma, es inherente a ella; las instituciones primordiales, en tanto estructuras investidas de sentido y significación, son simultáneas a la sociedad misma, son intrínsecas a ella. Por lo tanto, las dinámicas sociales moleculares son simultáneas a las dinámicas sociales molares; mejor dicho, forman parte de una composición intensa, que da lugar a continuidades y discontinuidades de los flujos, rupturas y capturas, desbordes y diluvios, por lo tanto también a transformaciones. Los flujos deseantes, que para Deleuze y Guattari no se circunscriben al deseo de la falta, al deseo del deseo del otro, sino a ser causa inmanente de la vida genérica humana¹⁵, placer que se obtiene no sólo por el vínculo con la madre, en la etapa del amantamiento, sino por toda clase de conexiones del cuerpo con otros cuerpos, territorios, soles, constelaciones; los flujos deseantes forman parte de una composición social, que a la vez libera estos flujos y a la vez los captura. En relación a lo que sucede en la sociedad capitalista, los autores utilizan ejemplarmente la figura del esquizofrénico; perfil psíquico que corresponde al individuo, sujeto de la sociedad capitalista, sujeto sin padre, ni madre, que no pertenece al triángulo familiar, a la sagrada familia¹⁶. Una subjetividad des-simbolizada, de-codificada, empero codificada abstractamente en su misma decodificación. ¿Esto por qué? Si bien la sociedad capitalista decodifica los códigos cargados y densos anteriores, de las anteriores sociedades que destroza, si bien des-territorializa, vaciando los espesores territoriales, convirtiéndolos en espacios de movimientos y recorridos, de circulación, consumo y producción, la sociedad capitalista no puede dejar que los flujos fluyan sin medida, que las líneas de fuga

¹⁵ Guillaume Sibertin-Blanc escribe: *Se entiende por deseo en El antiedipo la causa inmanente o la autoproducción de la vida genérica del hombre en la unidad de la naturaleza y de la historia, del Homo natura y del Homo historia. Deleuze y el antiedipo.* Nueva Visión 2010; Buenos Aires. Pág. 21.

¹⁶ Ver de Gilles Deleuze y Félix Guattari *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia.* Paidós 1985; Barcelona.

desborden. Por eso, tiene que contener esta eclosión, esta liberación de energías. Para eso recurre a restaurar el Estado en su versión despótica, en su perfil paranoico. Crea nuevos códigos, nuevos muros, nuevas barreras, sofisticada los aparatos de captura, imprime su sello en las monedas, cobra tributos, define límites, norma y administra, somete a los individuos a leyes y reglamentos. Con esto se produce uno de los contrastes más sugerentes, una de las combinaciones más incongruentes, entre una sociedad esquizofrénica o de esquizofrénicos con un Estado paranoico. El Estado se encarga de convencer que hay padre, madre, familia, que hay límites, códigos, valores, aunque éstos sean abstractos; que hay leyes, normas e instituciones. Que hay libertad, si, pero, sólo cuando la libertad de uno termine donde comienza la libertad del otro, sobre todo culmina la libertad de uno cuando comienzan los deberes para con el Estado.

Entonces, las *dinámicas moleculares* coexisten con las instituciones, sin dejar de evidenciar las contradicciones entre los dos planos, entre las dos placas, mejor aun entre el magma y las solidificaciones. Las instituciones están ahí, forman parte de los paisajes humanos, de las geografías humanas, son como herencias organizativas. Los humanos nacen en un *Oikos* que los antecede, forman parte de sus ecosistemas, de su biodiversidad, de sus territorialidades. Se encuentran condicionados por esta ecología, forman parte de ella, deben adecuarse, adaptarse y "evolucionar"; para tal efecto las formas de organización ayudan a ello. La organización es adaptación y adecuación, también cohesión social y participación en el ecosistema. La institución, en cuanto imaginaria, significa el mundo, inviste a las propias instituciones de sentido, otorga identidad a las comunidades y las incorpora al mito que narra su destino. Ambas instancias entonces conforman la sociedad, las dinámicas moleculares y las instituciones.

Después de estos apuntes y definiciones, haremos anotaciones respecto a los usos que efectuamos de la terminología de Pierre Bourdieu para pensar las dinámicas sociales, *moleculares* y molares, sobre todo la relativa a su teoría de los campos.

Anotaciones sobre las teorías nómadas

Llamamos teorías nómadas a las teorías críticas de la modernidad, que se configuran como pensamiento pluralista; teorías que cuestionan el pensamiento universal; teorías que se conciben como devenir. La expresión más patente de estas teorías se encuentra en los trabajos críticos de Gilles Deleuze y Félix Guattari; sin embargo, considero que la labor crítica de Michel Foucault también se encuentra en este devenir crítico, en este desplazamiento de horizontes, aunque se definan mejor las investigaciones y las interpretaciones de Foucault como arqueología del saber, genealogía del poder y topología del pensamiento, tal como las caracteriza Deleuze.

Las teorías nómadas no son exactamente teorías de la diseminación, podrían ser, incluso, al mismo tiempo, teorías de la creatividad, de las composiciones, algo distinto a la diseminación. Se podría decir que las teorías nómadas son teorías de los movimientos, de los flujos, de las dinámicas moleculares, en definitiva, teorías de la potencia social. Las teorías nómadas son teorías contra-sedentarias, contra-estatales y contra institucionales; son teorías de contra-poder. Por esto mismo, son teorías de la constitución y des-constitución de subjetividades.

Partimos y retomamos las teorías nómadas pues nos ayudan a adentrarnos a la perspectiva que queremos desplegar, la de las dinámicas moleculares. De alguna manera, perspectiva, ya comprometida en la micro-sociología de Gabriel Tarde. Lo que nos interesa, en este intento de profundizar y sacar consecuencias de mayor alcance de la tesis de las dinámicas moleculares, es el supuesto creativo contenido en las dinámicas mismas, su capacidad de múltiples composiciones, su desborde de potencia. Pues en esta energía productiva radica la liberación de la potencia misma, de la invención de mundos posibles, de la creatividad y de la manifestación proliferante de esta creación productiva. Creemos que en las dinámicas moleculares se encuentra el secreto, si podemos hablar así, para liberar a las sociedades de los aparatos de captura, que la tienen sometida, y que ella misma ha construido.

Como se ha podido observar, esta perspectiva, la de las dinámicas moleculares, privilegia lo micro-social; empero, desde un principio, hemos reconocido que, además de las dinámicas moleculares, también hay, se dan, dinámicas molares, aunque éstas sean construcciones y efectos de masa de las dinámicas moleculares. En este sentido, hemos

querido contar con una conexión entre una micro-sociología y una macro-sociología, entre las consecuencias teóricas de una micro-sociología y las consecuencias teóricas de una macro-sociología. Para llegar a comprender las dinámicas molares, a partir de las dinámicas moleculares, requerimos de una descripción, de una clasificación, hasta de una explicación de los mapas molares. Esta es la razón por la que recurrimos a la sociología de Pierre Bourdieu, sobre todo a su teoría de los campos.

La relación de las dinámicas sociales y los campos

Campos social, económico, cultura, simbólico, escolar y burocrático, el Estado

La teoría de los campos sociales ha sido desarrollada por el sociólogo Pierre Bourdieu. Fueron las investigaciones empíricas, los resultados de estas investigaciones, los problemas encontrados, las reflexiones, discusiones y búsquedas de explicaciones integrales, la que lo llevaron a construir una teoría de campos de distribución de fuerzas y posiciones; campos vinculados a un concepto variado de capitales; capital social, capital económico, capital político, capital simbólico; donde el capital es una valorización acumulativa en distintos ordenes y códigos. El campo es una figura teórica que recoge la idea de campo electromagnético como metáfora, también la idea de campo de fuerzas como referente. El campo es un campo de distribución, pero también de diferenciación y valoración. El campo se encuentra estructurado, se halla conformado por estructuras y éstas son como producidas por *estructuras estructurantes*. Sin embargo, el campo no solamente es gravitante en la distribución y diferenciación social, sino que es una exterioridad dinámica que se internaliza en la interioridad subjetiva, en el sujeto. El campo se internaliza como *habitus* en el sujeto del campo. El sujeto es inducido a incorporar esquemas de conductas, de comportamientos, valores y significados. Aunque puede desplegar sus propias estrategias, en sentido práctico, responde a sus habitus, que en sentido cultural, lo gobiernan¹⁷.

¹⁷ Revisar de Pierre Bourdieu *El sentido práctico*, también *Homo academicus*, así como *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Se puede también revisar *Capital cultural, escuela y*

Visto desde una perspectiva dinámica, la teoría de los campos parece ser una teoría estática y descriptiva de la diferenciación social, aunque también explicativa de esta diferenciación. Parece que no se plantea la transformación de los campos; empero esto no es tan cierto, pues cuando se entiende que el campo social está compuesto por varios campos diferenciales, el campo económico, el campo cultural, el campo simbólico, el campo escolar, el campo político, el campo burocrático, vemos que la reproducción del campo social pasa por la reproducción de los distintos campos, prioritariamente por el campo escolar. En otras palabras, la reproducción de los campos, nucleados en la reproducción dada en el campo escolar, ocasiona una especie de transformación, en el sentido de reproducción, del campo social. La transformación no está pensada como "producción", como creación de lo nuevo, sino como reproducción, aunque en los cursos del Colegio de Francia sobre el Estado Bourdieu concibe la producción y reproducción del campo burocrático, del Estado, a partir de la reproducción dada en el campo escolar y en el campo social. El campo social se "transforma" a imagen y semejanza de los proyectos escolares, así como derivadas de las estrategias y políticas públicas del campo burocrático. El campo político también es descrito como el espacio de la distribución de fuerzas políticas, de posiciones y posicionamientos, de reproducción política a partir de los *habitus* de los políticos y sus relaciones. La diferenciación política en el campo, la distinción y colocación de la izquierda o las izquierdas, de un centro y de la derecha o las derechas, permite diferenciar sus propuestas y sus relaciones con las clases sociales, empero esta descripción de la diferenciación política, incluso la explicación de la reproducción del campo político, no toca el problema de la crisis política, de la crisis de legitimación, de la movilización y de la rebelión social.

La teoría de los campos es una teoría eficaz para describir la diferenciación social y la distribución espacial de esta diferenciación, para explicar la reproducción, empero no puede arrojar luces sobre la transformación social en el sentido de cambio, "producción" de lo nuevo, creación. ¿Quiénes podrían ocasionar estas transformaciones? Son los sujetos atrapados en sus propios *habitus*. Los sujetos de cada campo, fundamentalmente los sujetos del campo social. ¿Cómo explicar

las transformaciones cuando ocurren crisis, cuando se producen movilizaciones, rebeliones, hasta revoluciones? Primero, hay que salir de los límites del *habitus*, los sujetos no están del todo atrapados en los *habitus*; hay un más allá del *habitus*, que tiene que ver con el imaginario social y la *imaginación radical*, con la potencia social, con la capacidad de desplazarse y de crear. Segundo, los mismos *habitus* cambian, se transforman, con lo que se comprende la transformación de los mismos campos y de los sujetos. Aunque esto tiene el inconveniente de darse lugar en largos plazos. Por eso, lo importante es visualizar esos otras dimensiones del sujeto y la subjetividad que no están vinculados al *habitus*, sino a los desplazamientos, a las improvisaciones, a los deslices, a los movimientos de ruptura y creación. Nosotros decimos que estas dimensiones se encuentran en la *imaginación radical*, en el imaginario social radical, en las dinámicas sociales moleculares, en las resistencias, en las subjetividades contestatarias y rebeldes.

Como hemos podido ver nos encontramos ante la ambivalencia de las dinámicas sociales. Hay dinámicas transgresoras del orden social, pero también hay dinámicas reproductoras del orden social. Hay como un magma fluyente de *dinámicas moleculares* que abren campos de posibilidades; pero, también hay captura de flujos de estas *dinámicas moleculares*, de tal forma que las *dinámicas moleculares* capturadas terminan sosteniendo a las propias instituciones, fijadas y solidificadas. Las *dinámicas moleculares*, las no capturadas, las no codificadas, las desbordantes, en formas de movimientos singulares locales, componen movilizaciones multitudinarias, rebeliones masivas, "revoluciones" sociales y políticas, que pueden trastocar el campo social y los campos componentes. Pueden producir la sociedad alternativa, si es que no caen, nuevamente, en la reproducción de los campos.

Una de las zonas de conflictividad se da en los ámbitos de relaciones entre las dinámicas sociales y campo burocrático, entre sujetos sociales y el campo burocrático. Desde pequeños conflictos esparcidos, hasta grandes conflictos, que son los síntomas de la crisis y desenlaces de la crisis, pasando por conflictos específicos, dependiendo las demandas, conflictos locales, conflictos regionales y conflictos nacionales. Todos estos conflictos alumbran sobre la difícil relación entre el campo social y el campo burocrático, entre sociedad y Estado.

Empero, el campo es una hipótesis espacial, un espacio de distribución más o menos homogéneo. Los distintos campos repiten esta circunstancia de una manera más rígida, pues tienden a ser más homogéneos que el campo social, que es la matriz de los campos. Esto ocurre con el campo económico, con el campo cultural, con el campo simbólico, con el campo escolar; mucho más con el campo político y el campo burocrático. Esta tesis de los campos parece repetir el imaginario capitalista de los espacios autonomizados, de las economías políticas generalizadas y autonomizadas. ¿Efectivamente funciona así la sociedad, por diferenciación de campos, que parecen cobrar también, cada uno de ellos autonomía? ¿No es esta una construcción intelectual, que responde al imaginario institucional, empero no termina de resolver el problema de la inteligibilidad de las dinámicas sociales, de la comprensión de la sociedad a partir de su propia complejidad? ¿Por qué no pensar más bien que el "sujeto" se mueve en distintos campos, alternativamente y simultáneamente? Esto nos lleva a pensar también que los llamados "campos" se encuentran entrelazados, no separados. Son las instituciones las que crean los ambientes separados, la distancia requerida, instituyendo la autonomización de sus organizaciones, estructura y gestiones especializadas. Empero, estas instituciones no se encuentran en distintos "campos", aunque diferencien sus funciones y gestiones; se encuentran en una misma geografía social compartida. Son las relaciones que establecen estas instituciones las que conforman recorridos y circuitos que conforman planos aparentes, normados y regulados. Las instituciones se mueven de acuerdo a estas normas y reglas, la administración de estas normas y reglas. La sociedad no se mueve de acuerdo a estas normas, reglas, administración de normas y reglas, sino que las utiliza, dependiendo de qué institución se trate. La sociedad se "traslada", por así decirlo, de un ámbito institucional a otro, utiliza alternativamente y simultáneamente a todos estos ámbitos institucionales, juega con sus distintas normas y reglas, aprovechando su condición de continente social, pues contiene a todas las instituciones. No es que hay un solo campo, el social, y distintos campos diferenciados, sino nos encontramos ante una ecología social.

La ecología, el estudio del *Oikos*, del hogar primordial, la tierra, se caracteriza por configurar los ecosistemas en su complejidad y la complejidad de los ecosistemas, comprendidos como procesos y ciclos de vida diferenciados; pero, integrados e interrelacionados,

complementarios y en perpetua auto-organización, desplazando sus dinámicas recurrentes en esa composición convulsiva entre azar y necesidad¹⁸. De la misma manera, podemos pensar una ecología social que conciba ecosistemas sociales en su complejidad, en su pluralidad y multiplicidad, como acontecimientos de múltiples singularidades, donde se desprenden dinámicas y procesos sociales integrados e interrelacionados, complementarios y auto-organizativos. Entonces, desde esta perspectiva ecológica, no es posible sostener campos separados y autonomizados, sino múltiples juegos de estrategias y proyectos sociales, juegos que pugnan, juegos combinados que cambian la composición de la sociedad, dependiendo de la articulación de los ámbitos no sólo institucionales, sino sobre todo de lo que ocurre en los ámbitos no-institucionales, en las dinámicas sociales moleculares, en las propuestas alterativas, en las movilizaciones de las multitudes, en la capacidad de los tejidos sociales alternativos.

Considerando este uso crítico de la teoría de los campos, pasaremos a considerar el concepto de ecología social, apropiado y adecuado a los fines perseguidos en este ensayo; el de avanzar hacia una teoría dinámica de las sociedades alterativas.

Anotaciones sobre la teoría de los campos

Los campos son espacios ordenados, espacios de clasificación; por lo tanto, de separación. También son espacios de distribución. Esta manera de hacer mapas forma parte de un racionalismo taxonómico, que, si bien tiene la ventaja, de ordenar, clasificar, separar y distribuir, conlleva la desventaja de presentar las cosas como si estuviesen realmente ordenadas y distribuidas en el espacio de esa manera. Cuando no ocurre esto. En realidad, lo que ocurre es una mezcla, entrelazamiento, yuxtaposición, intersecciones y proliferación abigarrada. Efectivamente no hay campos, salvo en los mapas que se forma el sociólogo, imaginariamente. Lo que hay es algo parecido a los nichos ecológicos; diversidad mezclada y complementaria. La teoría de los campos y la figura misma de los campos, los mapas imaginarios, pueden ayudarnos a identificar, distinguir, incluso comprender el

¹⁸ Revisar de Jacques Monod *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Éditions du Seuil 1970; Paris.

desplazamiento de su distribución; empero, puede, a su vez, darnos una idea inapropiada, por demasiado abstracta y pura, alejándonos de la complejidad.

Por eso, es indispensable recurrir a la corrección de estos mapas imaginarios, ordenados, homogéneos, puros, retrotraerlos a la complejidad de la realidad; colocarlos en su dinámica molar abigarrada, mezclada, diversa. Mostrando sus espesores y nichos, donde los campos se rompen en mil pedazos, funcionando, mas bien, como fragmentos dinámicos, múltiples, entremezclándose. En esta perspectiva, retomamos de las teorías de la complejidad, las figuras complejas compuestas por la ecología, configuradas como espesores y nichos.

Ecología social

Es importante ponernos de acuerdo en lo que comprendemos por ecología social, no tanto por lo de ecología, término que se ha generalizado y se lo usa no sólo para definir su matriz inicial, la doble textura de la conjunción del *biotopo*, el medio físico, y de la *biocenosis*, conjunto de interacciones entre los seres vivos que pueblan el *biotopo*¹⁹, sino también su uso metafórico en la diferenciación de distintas ecologías; biológica, social y psíquica²⁰, así como su uso al concebir una ecología de saberes²¹. Entonces no tanto por el concepto de ecología, incluyendo sus distintos usos, sino por el término y el concepto social. Se podría decir que desde Leibniz se encuentra problematizado y ampliado este concepto de lo social; después las filosofía pragmática de William James²² y Alfred North Whitehead²³, así como la micro-

¹⁹ Revisar de Edgar Morin *El método. La vida de la vida*. Cátedra 1998, Madrid.

²⁰ Félix Guattari propone distintas ecologías. Ver del autor *Las tres ecologías*. Pre-Textos; Valencia 1996.

²¹ Propuesta de Boaventura de Sousa Santos. Ver *El milenio huérfano*. Trotta; Madrid.

²² James, William (2009). *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Buenos Aires: Editorial Cactus. (2009). *La voluntad de creer*. Barcelona: Marbot ediciones. (2006). *Las variedades de la experiencia religiosa*. México: Quarzo. (2005). *Investigación psíquica*. Jaén: Ediciones del Lunar. (2004). *La voluntad de creer*. Madrid: Encuentro. James, William y Clifford, William K. (2003). *La voluntad de creer: un debate sobre la ética de la creencia*. Madrid: Tecnos. (2002). *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península. (2000). *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Madrid: Alianza.

²³ Ver de Alfred North Whitehead *El concepto de naturaleza* (1920), *Proceso y realidad* (1929), *Aventuras de las ideas* (1933), *Modos de conocimiento* (1938).

sociología de Gabriel Tarde, conciben lo social, por lo tanto, la sociedad como un atributo inherente a las *mónadas*, las singularidades, los átomos, las individualidades, que no se circunscriben al perfil del individuo humano. Gilles Deleuze y Félix Guattari retoman estos desplazamientos epistemológicos y configuran dinámicas rizomáticas, nómadas, de múltiples singularidades, que componen los acontecimientos²⁴. Este es el devenir de un pensamiento crítico, basado en el acontecimiento cósmico, adverso al pensamiento antropomórfico, sustentado en la totalidad, en el todo, en la idea del uno. Pensamiento este último esencialista y sustancialista.

Desde la perspectiva de la epistemología pluralista, la sociedad, la asociación, la cooperación, son atributos de todas las formas singulares, de todas las formas individualizadas, de las *mónadas*, de los átomos, de las células; no son atributos solamente de los humanos y de las sociedades humanas. Con lo que, cuando hablamos de ecología social, lo social puede adquirir esta connotación y alcance pluralista, volviendo, de alguna manera, a la connotación y sentido iniciales del término ecología. Sin embargo, hay desplazamientos nuevos con los aportes de William James, Alfred North Whitehead, Gabriel Tarde, Gilles Deleuze y Félix Guattari, así como con las propuestas de trabajar lo indeterminado de la sociedad de Boaventura de Sousa Santos, a partir de una sociología de las ausencias, una sociología de las emergencias y una ecología de los saberes. Particularmente Gabriel Tarde elabora una psicología generalizada; la psiquis también sería un atributo de las *mónadas*, los átomos, las singularidades, las células. A partir de de esta psicología generalizada al cosmos o a la *caosmosis*, tendríamos como dos dimensiones complementarias e integradas; la que corresponde a la virtualidad y la que corresponde a la efectuación material. Asistiríamos a una constelación de compulsas, capturas de unas *mónadas* respecto de otras, coordinaciones y cooperaciones, asociaciones y sociedades, en distintos planos y niveles, desde las conformaciones macros hasta las conformaciones micros, comprendiendo lo infinitesimal. Las unidades se forman, no desde un todo dado, ni desde esencias y sustancias dadas,

²⁴ Revisar de William James *Philosophie de l'expérience*; Flamarión. También del mismo autor, *Le pragmatisme*; Flamarión. En castellano: *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*; Alianza 2000; Madrid. Así mismo, del mismo autor, *Introduction á la philosophie*. De Gabriel Tarde *La Psychologie économique*; Alcan. De Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti-Edipo* y *Mil mesetas*; Ob. Cit.

sino por el juego múltiple de estas singularidades, como por agregación. Esta perspectiva distributiva de las singularidades plantea una mirada relacional, concibe a las relaciones entre singularidades múltiples como principio explicativo de las dinámicas de las *mónadas* y *moleculares*²⁵. No son las esencias y las sustancias las que explican las *dinámicas moleculares*, sino las relaciones, las relaciones diferenciales, los ámbitos relacionales distintos. Tampoco es la totalidad estructurada la que explica estas dinámicas por deducción, sino el acontecimiento, los acontecimientos como devenires plurales y multiplicidad de singularidades relacionadas.

Tendríamos entonces como dos campos teóricos de lo social; uno, en sentido restringido, abordado por las distintas corrientes sociológicas; otro, en sentido ampliado, desplegada por las teorías pluralistas y la micro-sociología de Tarde. Nosotros vamos a usar los dos alcances epistemológicos de lo social, en sentido restringido y en sentido ampliado. Cuando hablamos de ecología social lo hicimos, en principio, en sentido restringido, refiriéndonos a las sociedades humanas; sin embargo, también estamos abiertos a movernos en el sentido ampliado, comprendiendo que las sociedades humanas forman parte de la multiplicidad de sociedades singulares del cosmos o la *caosmosis*, comprendiendo que las sociedades humanas se encuentran atravesadas por multiplicidad de asociaciones singulares, infinitesimales y macros.

En sentido restringido la ecología social concibe a las sociedades humanas como ecosistemas sociales, complejos y dinámicos. Se trata de procesos complementarios e integrados, no de estructuras e instituciones dadas, se trata de auto-organización múltiple y de plurales formas organizativas. Tendríamos que hablar de un *socio-topos*, una matriz y un suelo social; además de una *socio-cenosis*, entendida como el conjunto de interacciones de las individualizaciones que actúan en la *socio-cenosis*. Ahora bien, ¿qué sería este *socio-topos*? Suelo de nichos ecológicos sociales donde coexisten, conviven y cohabitan distintos grupos e individualizaciones singulares, donde se interrelacionan, se hacen interdependientes, se complementan, aunque también se capturan y liberan, produciendo y reproduciendo ciclos sociales, que no dejan de desplazarse, cambiar y transformar sus ecosistemas sociales, aunque sea de una manera imperceptible.

²⁵ Revisar de Maurizio Lazzarato *Políticas del acontecimiento*. Ob. Cit.

La ecología social no puede recurrir a las metáforas de la geometría de los planos, espacios y campos, debido a sus características voluminosas; requiere de referentes densos y voluminosos para poder pensar sus propios espesores. Como dijimos, la ecología social no puede recurrir a la idea de estructuras y a las figuras de instituciones para explicar sus dinámicas, sino, al contrario, explica estas estructuras e instituciones por agregación de singularidades, cooperación y coordinación de singularidades; agregaciones, cooperaciones y coordinaciones que producen y reproducen estas estructuras e instituciones, incluso las modifican, aunque sea de una manera imperceptible. Cambia sus contextos, cambia sus coyunturas, les plantea distintos problemas; las instituciones tienen que responder a distintos asuntos, que aunque sean tratados con los mismos procedimientos administrativos, el hecho de que sean distintos asuntos, en diferentes contextos y coyunturas, hace que la institución como ámbito de relaciones no sea la misma. La ecología social no puede recurrir a la idea de totalidad, idea abstracta y de unicidad general, sino más bien necesita pensar los acontecimientos que la componen. La ecología social como flujos, ciclos, procesos, configura los paisajes de estas dinámicas, que suponen asociaciones singulares, como acontecimientos, que son como devenires múltiples que se abren a posibilidades y efectuaciones que contienen. La ecología social no puede recurrir a la idea de *sujeto*, que es un perfil de la subjetividad dominada y unificada por la consciencia, *sujeto* presentado como individuo, sino que requiere pensar una distribución de subjetividades múltiples, que conforman a las individualidades sociales, subjetividades que se asocian, coordinan, cooperan, se desplazan como flujos, y componen la plural y compleja experiencia afectiva. El cuerpo humano es un espesor concreto de flujos y afectos, de sensaciones e imaginarios, de vivencias y pensamientos; también es un nicho ecológico específico, así como singularidad que se asocia a otras singularidades. La experiencia corporal humana está habitada por virtualidades y efectuaciones. Es una máquina creadora, no productora ni reproductora, sino una máquina inventiva, aunque también imitativa. El ser humano es un transgresor.

Edgar Morin concibe la ecología social como parte de la ecología generalizada, el problema es que en toda la teoría e interpretación expuesta por Morin no se sale del espacio plano cartesiano, de dos dimensiones, no se sale de las representaciones diseñadas por la

geometría analítica de dos dimensiones. No es que no se comprenda que se trata de complejidades y procesos que se dan en un universo voluminoso, sino que el modo de interpretar estas complejidades y procesos, la manera de representarlas, la forma de construir la teoría, sigue siendo plana, bidimensional, recurrente de diferenciaciones binarias. Cuando se escribe sobre ecología social se dice que sus características son cuasi eco-organizacionales, que comportan fenómenos de complementariedades/concurrencias/antagonismos, de acentrismos/poli-centrismos de tipo eco-organizador. Si bien estos fenómenos suceden en el espacio voluminoso de los ecosistemas, se representan como si sucediesen en el espacio plano o, si se quiere curvo, empero de dos dimensiones. En las representaciones teóricas, por más complejas que sean, por más críticas que sean, no se ha salido de la condición de posibilidad espacial bidimensional. Incluso cuando se expresa la pluralidad, ésta aparece como dispersión en el plano. Hace falta pensar estos fenómenos en el espacio voluminoso de por lo menos tres dimensiones. ¿Qué quiere decir esto? Comprendiendo el desafío para las representaciones de la condicionante espacial voluminosa, recurriremos a la geometría analítica del volumen, geometría de tres dimensiones. Cuando intervienen tres variables en la identificación del punto, cuando se trata de tres ejes de referencia espacial, nos encontramos ante la construcción y el análisis de volúmenes, de la dinámica y generación de volúmenes. Cuando se trata de tres dimensiones ya no se puede hablar de diferencia, por lo menos en sentido binario; no se trata de la diferencia dual, de los componentes binarios del pensamiento dualista. Tampoco de contradicción en el sentido dualista. Estamos definitivamente en un universo representativo distinto, un universo que tiene que ser pensado en tres dimensiones, que tiene que pensar el acontecimiento de los volúmenes. La matemática lo ha hecho, empero toda la tradición filosófica, la tradición de las ciencias sociales y humanas, incluyendo las teorías de la complejidad, no lo han hecho. Se quedaron en el universo representativo plano, incluso cuando piensan la pluralidad, que no termina siendo más que una distribución y dispersión en el plano. Entonces si no se trata de diferencia, ¿qué es lo que permite el análisis en un universo de tres dimensiones, cuando interviene la profundidad, la perspectiva, el espesor, la densidad?

En primer lugar, lo que hay que anotar es que, si cuando nos encontramos en un universo de dos dimensiones se establecen relaciones entre puntos que contienen dos dimensiones, dos variables referenciales, lo que hace que, en un hipotético universo de una sola dimensión, tampoco haya relación, sino sucesión infinita. Las relaciones se dan en el plano. Cuando nos encontramos en un universo de tres dimensiones, tampoco hay relación, lo que se da es una composición del volumen, de la densidad, del espesor; los puntos, que contienen tres dimensiones, se ubican respecto a tres variables referenciales, establecen composiciones tridimensionales. Se puede asumir estas composiciones como "relaciones", empero no se trata de las mismas relaciones binarias, dadas en el plano, sino de "relaciones" en tres dimensiones, que no es lo mismo que representar las relaciones de tres puntos en un mismo plano. Incluso, en este caso, al pensamiento binario le resulta difícil pensar la relación entre tres puntos a la vez y simultáneamente; siempre lo hace pensando la relación de tres a partir de las relaciones de a dos; primero A con B, después B con C, para derivar en la relación A con C, o todas las combinaciones posibles entre tres variables, empero siempre de a dos. Empero, nuestro problema no es éste, sino que cuando se trata de puntos de tres dimensiones su vínculo no es relacional sino de composición voluminosa. Incluso cuando se da el vínculo de dos puntos en el espacio voluminoso, su vínculo no es binario, pues supone un tercer componente, la tercera dimensión.

Alguien puede decir que la relación entre dos puntos o variables ya es una composición; sí, pero se trata de una composición relacional binaria; no se da una composición de cuerpos, de volúmenes, de espesores, de densidades. En todo caso, cuando comprendemos espesores, se puede decir que hablamos de una "relación" entre cuerpos; empero, esta no es una relación binaria, sino una "relación" afectiva, sensual, erótica, violenta; una "relación" táctil, perceptual, cognitiva, amorosa; se trata de entrega, de posesión, de captura, de armonía. Cuando los cuerpos se tocan, aunque sea a distancia, no se da una relación, sino una composición voluminosa, densa, espesa; se da lugar a la experiencia vital que conmueve a la composición de los propios cuerpos. Los cuerpos no solamente son volúmenes, son composiciones dinámicas y en actividad, no son sólo materia, en el sentido vulgar del término, son energía en movimiento y en composición; por lo tanto, podemos decir que hay "vida" en la materia.

O, si se quiere, la materia es materia porque es composición infinitesimal de partículas, átomos y moléculas, partículas, moléculas y átomos que son energía en distintas formas de composición. Por eso, se comprende que cuando los cuerpos componen, lo hacen componiendo formas de energía, formas de circulación de la energía, de conservación y transformación de la energía. La energía es "vida", en el sentido amplio de la palabra.

Habría que volver a la psicología generalizada de Gabriel Tarde, retomar su interpretación monadológica, concebir que las *mónadas*, las partículas, los átomos, las moléculas, los distintos cuerpos, las distintas composiciones de los cuerpos, tienen *psiquis*. Ocurre como si la materia deba ser pensada tanto como virtualidad, así como efectuación, a la vez, simultáneamente, como onda y corpúsculo. También podríamos decir que la materia debe ser pensada simultáneamente como energía y captura de energía, administración, circulación, conservación y transformación de la energía. Ahora bien, qué es lo que captura la energía; la energía misma; empero, son formas ya compuestas de la energía; pero son formas de energía compuesta, que ya pasaron por sus turbulencias, sus bucles, su transformación y composición. ¿Hay un punto inicial? La pregunta no puede ser entendida como si hubo una composición inicial o hubo una energía libre, pura, inicial. Esta forma de preguntar es insostenible. Una de las teorías físicas, quizás la más plausible hasta ahora, es la de una hipotética explosión inicial (*big bang*). Esta explosión libera una inmensa, inimaginable, inconmensurable, energía. ¿Cómo entender esta energía? ¿Pura? ¿Cuál sería el estado de la energía pura? ¿Ya hay composiciones iniciales? Estas preguntas se suman a otras: ¿Es posible sostener la hipótesis de un punto de inmensa concentración de energía antes de la explosión inicial? ¿Cuándo explota el punto, cómo es que se expande, si no se supone al mismo tiempo la existencia de un espacio? ¿O es que el espacio se crea con la expansión misma de la explosión? Todas estas preguntas, las dejaremos para los físicos; lo que nos interesa es interpretar lo que llamamos ecología social a partir de la epistemología pluralista, las teorías de la complejidad y de un imaginario que conciba los volúmenes, las densidades, los espesores, los desenvolvimientos de las composiciones corporales.

Si nuestra perspectiva es pluralista, el enfoque de la complejidad, el universo representativo es de más de dos dimensiones, por lo menos tres, entonces no podríamos sostener que las sociedades humanas se caracterizan por que son regidas por un *aparato central, el Estado, que ramifica por todo el cuerpo social su orden organizador, en forma de prohibiciones, mandatos, reglamentos; aunque comportan asociaciones de todo tipo, las concurrencias, rivalidades, antagonismos, se desencadenan en ellas, y no sólo entre individuos, sino también entre castas, clanes, clases, empresas que provocan dominaciones/sumisiones y sojuzgamientos/explotaciones*²⁶. Pues el Estado es una representación macro, molar, del todo estructurado, del que se parte para explicar por deducción, cuando lo que se trata es de explicar, más bien, esta supuesta existencia estructurada y centralizada. El Estado no puede explicarse ni explicar nada sino es a partir de las *dinámicas moleculares*, de los flujos, de las composiciones múltiples de las individualizaciones. Aunque se diga, después, que *se constituye una dialógica antropológica entre un Orden programador que emana desde lo alto y desde el centro por una parte, y una cuasi eco-organización espontánea, de carácter acéntrico/policéntrico, que asciende desde abajo y de todas partes, por la otra*²⁷. Pues no se trata de dualismos, Estado/sociedad, centrismo/policentrismo, alto/bajo, sino de composiciones múltiples y en distintas escalas de las diferentes singularidades. Entre estas composiciones sociales se encuentra el "campo" burocrático, que llamamos Estado. Por otra parte, hablar de clases, castas, clanes, empresas, es hablar de representaciones de estructuras dadas, cuando de lo que se trata también es de explicar cómo se dan estas estructuras e instituciones. Volvemos a las *dinámicas moleculares* que las producen y las reproducen. Ninguna de estas estructuras puede existir por sí misma sino por las *dinámicas moleculares* capturadas, en pugna con las *dinámicas moleculares* no capturadas.

Así mismo, no es sostenible, desde la perspectiva pluralista, que *todas las inter-retroacciones egoístas y miopes, concurrenciales y antagonistas, se engranan en bucles no "tróficos", como en los ecosistemas, sino económicos, produciendo organización social*²⁸. Pues la economía es la representación de la autonomización abstracta del

²⁶ Edgar Morin: *El método. La vida de la vida*. Ob. Cit.; pág. 102.

²⁷ *Ibidem*: Pág. 102.

²⁸ *Ibidem*: Pág. 102.

“campo” económico, sostenida institucionalmente, dada en la sociedad capitalista. La crítica de la economía política ya ha develado que esta autonomización abstracta no es otra cosa que “ideología”. Estas formas, estos “campos”, separados institucionalmente, no se explican por sí mismos sino a partir de las *dinámicas moleculares* que captura, retienen y explotan. El enfoque pluralista no niega estas unidades, estas formaciones, estos “campos”, sino que comprende que los mismos se forman, se constituyen, se instituyen, a partir de las composiciones de las *dinámicas moleculares*, composiciones que capturan las *dinámicas moleculares* y los flujos.

Otra característica de la ecología social, según Morin, es la ecología urbana, es decir la conformación de ciudades, redes urbanas, nichos, por así decirlo, artificiales, de cemento; por lo tanto “medios” urbanos diferenciados de los “medios” rurales. Una tercera característica es la tecnosfera, es decir, la conformación de un “medio” técnico. Dice que las megápolis modernas constituyen un *antropo-topos* artificial/técnico, donde las miríadas de inter-retro-acciones entre individuos y grupos constituyen una *antropo-cenosis* urbana. La unión de este *antropo-topo* y de esta *antropo-cenosis* constituye un ecosistema propiamente social: el ecosistema urbano²⁹. Esta interpretación de Morin es indudablemente importante, la ecología urbana y la tecnosfera, el Oikos físico, hecho de piedras, ladrillos, metal, cemento, alquitrán, energía eléctrica, otras formas de energía, capturadas, administradas, en circulación, alimentando el consumo, redes de comunicación, redes cibernéticas, mercados que capturan alimentos, toda clase de mercados para el consumo; en fin, todo un bullente ecosistema urbano, que ha creado toda una tecnosfera, como parte fundamental del ecosistema humano. Ahora bien, esta ecología urbana, así como toda ecología, no es representable por relaciones binarias, no es sólo una distribución plural de procesos, no se hace inteligible en el plano de las representaciones binarias. Se trata de toda clase de composiciones corporales, de formas voluminosas, de densidades y de espesores urbanos. Empero no hay que confundir las estructuras sólidas urbanas con la ecología urbana; el paisaje urbano no es la ecología urbana, el paisaje urbano no es más que una fotografía si es que no se avizora la multiplicidad de *dinámicas moleculares* urbanas, dinámicas altamente concentradas en el espacio

²⁹ Ibídem: Pág. 103.

voluminoso urbano; dinámicas de construcción, dinámicas de producción, circulación y consumo, dinámicas burocráticas, dinámicas de formación, dinámicas de transporte y de movilidad, dinámicas culturales, dinámicas estéticas, dinámicas de comunicación, dinámicas políticas, dinámicas familiares, individuales, de grupos, de multitudes; en fin, dinámicas y flujos de *mónadas* urbanas en permanente composición. La ecología urbana resulta de la composición de todos estos acontecimientos.

Ahora pasaremos a proponer un desplazamiento desde las teorías relacionales a las teorías de los agenciamientos.

Anotaciones sobre la teoría de la complejidad

La teoría de la complejidad o, si se quiere hablar en plural, las teorías de la complejidad, forman parte de la *episteme* contemporánea o, si se quiere también, episteme(s) contemporáneas. Cuando hablamos de contemporaneidad comprendemos lo que sucede después de un momento en el lapso posterior a la experiencia de la segunda guerra mundial. ¿1968 marca el punto de bifurcación, mejor dicho de ruptura, de separación, con la modernidad clásica? Así lo cree Emmanuel Wallerstein, que considera que en 1969 se da una revolución mundial, aunque sea con más características de revolución cultural que de revolución política y revolución social. No retomamos la tesis de François Lyotard, revisada, por cierto, por el autor, de postmodernidad, figuración conceptual discutible, aunque tomada en serio por los detractores. Quizás no sea apropiado discutir si esta modernidad evanescente, heteróclita, heterogénea y crepuscular, sea pos-modernidad, sobre-modernidad o trans-modernidad, como proponen distintos autores; en principio, el mismo Lyotard, que revisa su posición, Alain Turaine, Antonio Negri y Michael Hardt. Sabemos que el concepto de modernidad es, mas bien, estético; fue propuesto por los llamados poetas malditos, para expresar y configurar la experiencia vertiginosa de las metrópolis industriales, abarrotadas de población, particularmente migrante; metrópolis diversas y congestionadas, viviendo ritmos veloces de diseminación. Se calificó después con este término al lapso largo de hegemonía, irradiación, expansión y globalización de la sociedad capitalista. Qué esta sociedad haya adquirido tal ritmo de vertiginosidad,

de transmutaciones, de disseminaciones, de transvaloraciones, llevó a algunos teóricos a hablar de una pos-modernidad. Empero, no radica aquí la discusión o la discusión de nuestro interés no se hace clara. Lo sugerente es la experiencia novedosa de la emergencia de nuevos paradigmas científicos y teóricos, que llamaremos con distintos nombres; el sisma de la física cuántica, usando el calificativo de Karl Popper, acompañada por el sisma de la física relativista; teorías de la complejidad, teorías nómadas, acompañadas por la emergencia de los saberes ancestrales, locales, colectivos. Estas perspectivas teóricas cuestionan la pretensión de verdad y la pretensión universal de la *episteme* moderna en su conjunto. Se basan en la dislocación del único referente absoluto, la "realidad" como dada. La "realidad" no solo aparece como producida, sino que aparece en su heterogeneidad diversa, en sus distintas intensidades, adquiriendo formas porosas y dúctiles. Las experiencias de "realidad", aunque no se podría hablar de experiencia sin dejar de atribuir la memoria sensible a una "materialidad" cambiante, se multiplica, adquiere las formas del devenir. La simultaneidad, el entrelazamiento, si se quiere, el abigarramiento, la complementariedad, se convierten en condiciones de posibilidad del conocimiento. Las teorías de la complejidad parten de esta constatación.

Una de las teorías de la complejidad más e-bullente es la ecología. La ecología es la ciencia que estudia a los seres vivos, su ambiente, la distribución, abundancia y cómo estas propiedades son afectadas por la interacción entre los organismos y su ambiente. En otras palabras, *la biología de los ecosistemas*, según Ramón Margalef López. En el ambiente se incluyen las propiedades físicas que pueden ser descritas como la suma de factores abióticos locales, como el clima y la geología, y los demás organismos que comparten ese hábitat, que corresponden a factores bióticos. La visión integradora de la ecología plantea que es el estudio científico de los procesos que influyen la distribución y abundancia de los organismos, así como las interacciones entre los organismos y la transformación de los flujos de energía³⁰.

³⁰ Ver de Margalef, Ramón: 1960, «Ideas for a synthetic approach to the ecology of running waters». 1962, *Comunidades naturales*. Mayagüez: Instituto de Biología Marina; Universidad de Puerto Rico. 1963, On certain unifying principles in ecology. 1968, *Perspectivas en teoría ecológica*. 1974, *Ecología*. Barcelona; Omega. 1978, Life-forms of phytoplankton as survival alternatives in an unstable environment. *Oceanol.* 1980, *La biosfera entre la termodinámica y el juego*. Barcelona: Omega. 1982, *Limnología*. Barcelona; Omega. 1992, *Planeta azul, planeta verde*. Prensa Científica SA. Barcelona. 1994. *Limnology now: a paradigm of planetary problems*. Elsevier, Amsterdam. 1997, *Our biosphere*. Ecology Institute, Oldendorf. Referencia: Wikipedia, enciclopedia libre: Ecología.

La ecología es la disciplina de la biología que estudia las interacciones de los seres vivos con su hábitat. Es decir, estudia la acción de los factores abióticos, las condiciones ambientales, como climatológicas, edáficas y otras. Así como incorpora factores bióticos, condiciones derivadas de las relaciones que se establecen con otros seres vivos. Otras disciplinas de la biología se ocupan de niveles de organización moleculares, comprendiendo a la bioquímica y a la biología molecular pasando por la biología celular, la histología y fisiología, desde una perspectiva sistémica. Se puede decir que, la ecología estudia, desde un enfoque integral, las consecuencias masivas de estos fenómenos, ocupándose de las poblaciones, las comunidades, los ecosistemas y la biosfera. En esta configuración, al ocuparse de las interacciones entre los individuos y su ambiente, la ecología es una ciencia multidisciplinaria. Recurre a herramientas de otras ciencias, especialmente la geología, la meteorología, la geografía, la sociología, la física, la química y matemática. Por otra parte, la comprensión de los procesos ecológicos supone postulados evolutivos, propuestos, en parte, por Theodosius Dobzhansky³¹.

En los ciclos de la vida, que comprenden sucesiones de etapas, donde un organismo se alimenta o es devorado, la energía fluye desde un nivel trófico a otro. Las plantas verdes u otros organismos, que realizan la fotosíntesis, utilizan la energía solar para elaborar hidratos de carbono para sus propias necesidades. La mayor parte de esta energía química se procesa en el metabolismo y se pierde en forma de calor en la respiración. Las plantas convierten la energía restante en biomasa sobre el suelo como tejido leñoso y herbáceo y, bajo éste, como raíces. Por último, este material, que es energía almacenada, se transfiere al segundo nivel trófico que comprende los herbívoros que pastan, los descomponedores y los que se alimentan de detritos. Si bien, la mayor parte de la energía asimilada en el segundo nivel trófico se pierde de nuevo en forma de calor en la respiración, una porción se convierte en biomasa. En cada nivel trófico los organismos convierten en biomasa menos energía de la que reciben. Por lo tanto, cuantos más pasos se produzcan entre el productor y el consumidor final queda menos energía disponible. Rara vez existen más de cuatro o cinco niveles en una cadena trófica. Con el tiempo, toda la energía que fluye a través de los

³¹ Referencia: Wikipedia, enciclopedia libre: Theodosius Dobzhansky.

niveles tróficos se pierde en forma de calor. El proceso por medio del cual la energía pierde su capacidad de generar trabajo útil se denomina entropía³².

Para los ecólogos modernos, como Begon, Harper y Towsnd y Molles, la ecología puede ser estudiada a varios niveles o escalas: *Organismo*, que comprende las interacciones de un ser vivo dado con las condiciones abióticas directas que lo rodean; *Población*, que comprende las interacciones de un ser vivo dado con los seres de su misma especie; *Comunidad*, las interacciones de una población dada con las poblaciones de especies que la rodean; *Ecosistema*, que comprende las interacciones propias de la biocenosis sumadas a todos los flujos de materia y energía que tienen lugar en ella; y *Biosfera*, que comprende el conjunto de todos los seres vivos conocidos³³.

Como se puede ver la ecología es una de las ciencias de la complejidad, forma parte de las teorías de la complejidad, que conforman, con otras ciencias y teorías contemporáneas, la *episteme* de la complejidad. Lo que nos interesa es situar en esta *episteme* los desplazamientos contemporáneos de la teoría que asumimos, teoría de las dinámicas moleculares y de las dinámicas molares, situadas en los ámbitos de las asociaciones, sociedades, comunidades y grupos. Retomamos las "ideas" de simultaneidad, entrelazamiento, mezcla, complementariedad, articulación integradora; estas "ideas" aparecen en todo su espesor en la figura de nicho ecológico. Anteriormente dijimos que, sin embargo, en la formación enunciativa se mantienen términos discutibles como relación, además de no asumir las consecuencias de pensar los espesores; es decir, de no lograr concebir las consecuencias espacio-temporales de la condición voluminosa. En este sentido, proponemos la concepción de agenciamientos, si bien sin sustituir el concepto de relación, más bien, haciendo hincapié en la dinámica de los agenciamientos.

De relaciones a agenciamientos sociales

³² Referencia: Wikipedia, enciclopedia libre: Ecología.

³³ *Ibidem*.

Cuando se habla de relaciones, refiriéndonos a las relaciones sociales, de ninguna manera se puede sostener, que estas relaciones son las mismas relaciones, todo el tiempo, además pensadas como vínculos constantes, como si fuesen hilos o cuerdas, invisibles que no cambian. Hablar de relaciones sociales es hacerlo desde alguna teoría; pero, también expresa una representación; representación de vínculos, de comunicaciones, de prácticas entre sujetos sociales. Cuando se establecen relaciones se lo hace repitiendo las relaciones siempre de distinta manera, si se quiere con desplazamientos imperceptibles, que connotan desplazamientos espacio-temporales. Ya en la repetición se encuentra la posibilidad de la alteridad de la misma relación; nunca es la misma, salvo en la cabeza de los sociólogos y de los funcionarios. La *re-lación* es posible cuando se repita el *lazo* establecido, el contacto, la vinculación, la comunicación. Precisamente en esta ligazón, en su repetición, se da lugar tanto al fortalecimiento del *lazo*, así como a su propio desplazamiento, cambio, mutación, aunque se de de manera imperceptible. En la repetición se encuentra la diferencia.

La reproducción de las relaciones sociales produce su propia contingencia, desplazamiento, mutación y transformaciones imperceptibles. En este sentido, no hay sociedades estables, que reproduzcan lo mismo, todo el tiempo. Las "estructuras" sociales pueden consolidarse, empero lo hacen sedimentando la propia historia de las relaciones; esto quiere decir, acumulando desplazamientos imperceptibles. Las propias "estructuras" lo son por repetición, diferenciación, diferimiento. Hay que abandonar la figura arquitectónica de *estructura* que representa a las "estructuras" sociales. Las "estructuras" sociales no son *estructuras* parecidas, análogas, ni metafóricamente, a las *estructuras* de cemento y hierro, no son *estructuras* de hormigón armado. Son "estructuras" sociales; vale decir, "estructuras" de relaciones sociales, vale decir, distribuciones, organizaciones, ordenaciones, disposiciones, conformadas por una composición de vínculos múltiples, cuya complejidad inmediata abarca desde el contacto físico hasta el compartir imaginario, pasando por todas las expresiones culturales, simbólicas y lingüísticas. Esto implica, "estructuras" sometidas a su propia mutación, incluso deterioro, imperceptible. Algo más próximo a la figuración de las "estructuras" sociales sería mas bien orgánica, biológica, donde los conceptos de adaptación, adecuación y "evolución" juegan un papel dinámico en la

composición. Sin embargo, tampoco es tan así, pues, si bien las "estructuras" sociales tienen como substrato a las condiciones biológicas, por eso se puede hablar de la composición compleja de lo *biosocial*, lo social conforma una relación múltiple-dimensional. Se trata de una relación que articula lo imaginario, lo simbólico, lo lingüístico, lo técnico, lo afectivo. Se trata de relaciones tanto virtuales como materiales, se trata de relaciones tanto imaginarias como efectivas, prácticas, además de técnicas. Estas relaciones, cuya composición conforma "estructuras", adquieren estabilización o, mejor dicho, equilibraciones, en las instituciones. Las instituciones no son solamente organización y estructura, como plantea la antropología política; sea esta organización social una jerarquía, un orden, una administración y distribución; sea esta "estructura", "estructura" de normas, de valores, de reglas. Visto de otra forma, desde la crítica genealógica, tampoco la institución se termina describiendo como agenciamiento concreto de poder, donde se mezclan discursos y se reúnen fuerzas, como plantea Michel Foucault. Las instituciones son como microclimas, micro-atmósferas, nichos en la ecología social. Son como núcleos operadores en un mapa biosocial. Así como los nichos ecológicos viven sus propias transformaciones imperceptibles y, en su caso, también perceptibles, del mismo modo estos nichos de la ecología social experimentan sus mutaciones imperceptibles, en lapsos de tiempo cortos, acumulativas, en periodos mas o menos largos, perceptibles en coyunturas de crisis.

Como dijimos antes, la sociedad no solo comprende el mapa institucional, sino también los espacios lisos, no estriados, de flujos no codificados, de relaciones y prácticas no institucionalizadas. Se da entonces una especie de pugna, de *polemos*, de lucha, entre el espacio estriado, definido como dominio de las instituciones, y el espacio liso, de deslizamiento de los flujos de las dinámicas moleculares sociales. Las instituciones buscan capturar estos flujos de distintas maneras, de acuerdo a "estructuras", normas y procedimientos; las *dinámicas moleculares* buscan escapar de estas capturas, inventando nuevos recorridos, ampliando los espacios lisos, creando nuevas composiciones.

Entonces, cuando hablamos de relaciones sociales, nos referimos mas bien a una variación constante de singularidades, de micro-acontecimientos, por así decirlo. Variación de singulares efectivas, así

como también variación de singularidades posibles; en todo caso, variaciones como desplazamientos imperceptibles, proliferantes, mutantes. Bandas de ondas de relaciones singulares, que terminan dando intensidad y ritmo al copioso fluir de los micro-acontecimientos relacionales. En sentido estricto de la palabra, no podemos hablar de relaciones como líneas estables; se trata de flujos permanentes, mas bien como corrientes continuas, en la mayoría de los casos, corrientes discontinuas, intermitentes y discretas, en una minoría de los casos, cuando se trata de ciclos. Son estos movimientos relacionales, mas que líneas relacionales, las que dan vida a las composiciones sociales.

Por eso, podemos decir que, el problema es haber asumido las relaciones sociales como líneas estables, como garantes del equilibrio mismo, lo que mas bien aparece como una estática social. Empero, este es también el problema de las representaciones, de las figuras y metáforas usadas en las representaciones, cuando se habla de relaciones sociales. El secreto de las dinámicas sociales se encuentra en estas bandas de ondas de flujos relacionales, en estos micros-campos de variaciones, en estos micros-acontecimientos. El campo social se encuentra en constante mutación, sometido a proliferantes juegos de variaciones, a imperceptibles y abundantes alteraciones; a tal punto que no podemos sostener que se trata del mismo campo, sino mas bien de la diferenciación y diferimiento contante del campo. Estos ámbitos de variación relacional plantean un desafío a la configuración de su representación; exigen figuras que están más cerca de la ecología y mucho más alejadas de la arquitectura. Por eso mismo habría que alejarse de la imagen de *estructura* para referirse a las composiciones sociales. Se trata mas bien de mapas, cartografías, paisajes, en su dimensión extensa; y de distribuciones, de disposiciones, de distinciones y diferenciaciones cotidianas. En otras palabras, son acciones las que ocasionan este fenómeno de lo social, fenómeno compuesto por multiplicidad de planos que conforman una complejidad. Estamos más cerca de entender las relaciones como prácticas.

¿Por qué esta insistencia en las dinámicas, en los flujos, en las mutaciones y variaciones; no así en estáticas, inmovilidades, fijezas y constancias? Pues queremos comprender la alteridad inscrita en la misma reproducción social, concebir la sociedad como alteridad, entender que la sociedad no puede ser otra cosa que alterativa.

Esta perspectiva alterativa de la sociedad nos conduce a la crítica de la sociología, incluyendo a la llamada sociología marxista, pues ésta, a pesar de suponer estar basada en la tesis de la lucha de clases, lee la sociedad a partir de "estructuras" estables, arquitectónicas, que comprenden relaciones fijas, como cordones invisibles de vínculos adormecidos, también reiterativos. Esta sociología pertenece a la *episteme* de las ciencias humanas, episteme que transcurre entre las ciencias generales del orden y las ciencias atravesadas por la experiencia y el concepto del tiempo, ciencias, en cierto sentido, historicistas, enhebradas por la "consciencia" del tiempo. El concepto de *estructura* pertenece tanto al orden como a la historia, la misma que diferencia "estructuras" de larga duración. Concebir la *estructura* es un modo de pensar; quizás la expresión más avanzada de esta manera de pensar es el estructuralismo, no tanto el organicismo o, en su caso, el constructivismo; pues el estructuralismo lleva al extremo la explicación y el análisis a partir del núcleo estructural. El extremo está en la sustitución del *sujeto* por la *estructura*. El sujeto fue el núcleo explicativo privilegiado por la filosofía, en tanto la *estructura* es el núcleo explicativo privilegiado por el estructuralismo, que no es exactamente una nueva filosofía sino una manera de pensar; por lo tanto, más que una filosofía, si atendemos a su influencia en las ciencias; es decir una *episteme*.

El tema de discusión donde se han detenido tanto los defensores como los críticos del estructuralismo es el de su declarado anti-humanismo. Sin embargo, esta no es la característica más importante del estructuralismo, pues puede seguir siendo humanista por otros medios, incluso anti-humanistas; por ejemplo su obsesión por el estudio de los símbolos y de los signos, que son arquetipos profundamente humanos. Tampoco su principal característica se encuentra en haber borrado al *sujeto* y sustituido por la *estructura*, ya que el *sujeto* puede ser comprendido como una *estructura* y la *estructura* ser el nuevo "sujeto", sin llegar a ser este "consciencia". La principal característica del estructuralismo es haber hecho desaparecer, por así decirlo, el movimiento, la dinámica, la mutación, la variación y la contingencia. La irradiación del estructuralismo es una especie de "retorno" a las ciencias del orden, hablando metafóricamente, pues no hay tal retorno; el estructuralismo no concibe exactamente un orden, sino una "estructura" combinatoria de relaciones binarias. No se puede decir que haya hecho

desaparecer la historia, pues, desde su perspectiva, la historia, sus temporalidades, sus sucesiones y series, reproducen las estructuras subyacentes. Ahora bien, en contraste, ¿nuestro punto de vista, el de la alteridad, hace desaparecer las *estructuras*; es decir, composiciones más o menos estables? No; lo que pasa es que estas composiciones no son el núcleo explicativo; son más bien lo que hay que explicar desde el flujo de las *dinámicas moleculares*. Por otra parte, estas composiciones no son exactamente *estructuras*, arquitecturas estables, sino que se parecen más a nichos ecológicos, tanto virtuales como materiales.

Se trata de composiciones de singularidades, de dinámicas singulares, composiciones que son también singulares, a pesar de su pretensión de generalización. Estas composiciones producen un fenómeno de irradiación e imitación por analogías, también ocasionan una suerte de "consciencia" de igualdad y equivalencia; se conciben a sí mismas como instituciones modernas. El problema de estas instituciones es que priorizan el procedimiento de captura de singularidades, de dinámicas singulares, por sobre la espontaneidad, la invención, la creación, la innovación, tendiendo a controlar los desplazamientos imperceptibles, obligándolos a una repetición de lo mismo. Incluso se llega a tal punto que las instituciones anulan la invención, la creación y la innovación, cayendo en la reproducción de lo mismo, cuyo único efecto de ampliación es la acumulación. Se entiende entonces, el papel que juega la concepción de defensa institucional, que tiene que ver con la defensa del orden, la apología del Estado; en su versión de economía política, así como en las versiones neoclásicas, adquiere la formalidad de un esquematismo instrumental, el determinismo económico, que llamaremos economicista. A esta concepción, en general, le es indispensable la conmensuración del crecimiento. No tienen otra forma de entender el cambio.

Por las consideraciones anteriores, proponemos usar el concepto de *agenciamiento social* para escapar de las connotaciones y denotaciones, de los límites *estructurales*, del concepto de relación social. Agenciar connota una polisemia de significados: conseguir, alcanzar, lograr, obtener, adquirir, tomar, atrapar; también buscar, solicitar, gestionar, procurar, intentar, proporcionar; así como disponer, preparar, organizar; de la misma manera, procurarse, prepararse. Relacionar connota conectar, encadenar, acoplar, casar, empalmar, articular,

engranar, unir, reunir, juntar, sumar, enlazar, vincular, ligar, trabar, entrelazar, eslabonar, atar cabos. La connotación, en el primer caso, es activa; la connotación, en el segundo caso, tiende a ser mas bien pasiva o neutra; en este caso, conecta; en el primer caso, agenciar, busca, solicita, procura. En este caso, hay como una voluntad explícita de hacer algo, de plantearse un fin, un objetivo. En cambio, en el segundo caso, relacionar, puede incluso estar ausente el fin, la finalidad, el objetivo; puede darse, puede ocurrir la conexión sin necesidad de buscarla. El término *agencia* deviene etimológicamente del latín; significa, en principio, negocio o servicio autorizado por otro, también lugar donde se despachan asuntos; se conecta con agente, es decir, quien actúa por otro. Viene del latín *agentem*, quién actúa por otro; deriva del acusativo *agens*, radical *agent*, participio activo de *agere*, que significa actuar, conducir, hacer. La raíz se encuentra en el indoeuropeo *ag*, que significa conducir, dirigir. De la misma familia donde se encuentran: abigeo, acción, acta, actividad, activo, acto, actor, actriz, actual, actualidad, actuar, agencia, ágil, agitar, agonía, agrario, agreste, agrícola, agricultor, agricultura, ambages, ambiguo, antagonismo, axioma, castigar, coágulo, cuajo, cuidado, cuidar, demagogo, descuidado, embajador, enjambre, ensayo, estratagema, estrategia, exacto, examen, examinar, exigir, exiguo, fumigar, hostigar, indagar, lidiar, litigio, mitigar, navegar, paragoge, pedagogo, peregrino, prodigar, pródigo, protagonista, purgante, purgatorio, reacción, redacción, redactar, rumiar, sinagoga, transigir³⁴. La etimología del término *relación* viene del latín *relationem*, acusativo de *relatio*, cuyo tema es *relation*, que significa relación; otra connotación es narración. Hablamos de relación, asociación lógica; aunque también connota la acción de llevar atrás. En cuanto a la connotación de narración, viene de *relatus*, participio pasivo supletivo de *referre*, que quiere decir referir, describir, narrar; en otras palabras, referir, poner en relación³⁵.

Bajo estas consideraciones, se entiende que no se trata de abandonar completamente el concepto de relación y sustituirlo por el concepto de agenciamiento social; esto no se podría hacer pues agenciamiento supone relación; el agenciar supone el relacionar. Lo que pasa es que; primero, no se puede circunscribir la relación a un mismo *lazo*

³⁴ Ver de Guido Gómez de Silva *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. El Colegio de México. México.

³⁵ *Ibíd.*

repetitivo, cuando se trata más bien de una banda de variaciones constantes; segundo, hacer hincapié no tanto en la relación como contacto y *lazo*, sino en el uso que se le da a la relación, en el tipo de agenciamiento. Cuando Gilles Deleuze y Félix Guattari usan el término de agenciamiento, se refieren a las prácticas, a las actividades, que producen y reproducen un plano de consistencias; plano finito y limitado. Cuando se llega a su umbral y se cruza el límite, se entra a otro agenciamiento; por lo tanto, se está en otro horizonte de agenciamientos. Entonces el agenciamiento implica una actividad volitiva y deseante deslizándose en un plano de consistencia, que comprende tanto resistencias como dominaciones, desplazamientos en espacios lisos, así como desplazamientos en espacios estriados. Los agenciamientos comprenden subjetividades y afectos, imaginarios y deseos, además de los relacionamientos concretos proliferando en su onda de variaciones. Desplazarse a la perspectiva de los agenciamientos ayuda a visualizar y hacer inteligible las *dinámicas moleculares* de las relaciones sociales, libera la subjetividad implícita en las prácticas y relaciones sociales, además de comprender que los agenciamientos dibujan mapas y cartografías.

El concepto de agenciamiento ayuda a comprender la banda de variaciones de la relación social, el movimiento de onda de lo que llamamos el desplazamiento de la relación social. Se dan agenciamientos, en plural, así como concurren variaciones constantes de las relaciones sociales, también en plural. Son estas proliferaciones desbordantes las que modifican los mapas y las cartografías sociales, los paisajes sociales, las llamadas sociedades. Estamos entonces ante una sociedad alterativa o ante la alteratividad misma, constante, imperceptible, de la sociedad. La sociedad nunca es reproducción de lo mismo, sino es más bien una ecología en constante repetición y diferenciación; lo que se produce es el desplazamiento imperceptible, en lapsos de tiempo; por acumulación, los desplazamientos se hacen perceptibles, se dan las rupturas, las llamadas "revoluciones". Es una petulancia estatal creer que las sociedades están capturadas y controladas por el Estado. Esta es la ilusión del poder. El Estado ciertamente captura dinámicas moleculares sociales a través de sus instituciones, que son agenciamientos concretos de captura; empero, no detiene la profusión espontánea de las dinámicas moleculares y sus composiciones, más bien requiere de la constante abundancia de éstas,

pues se reproduce por captura de estos flujos. Lo que pasa es que el Estado se imagina una sociedad a su imagen y semejanza, reduce los ámbitos de la sociedad a los espacios de relacionamiento entre Estado y sociedad, circunscribiendo entonces la sociedad a las zonas de captura de las dinámicas moleculares sociales. Sin embargo, la sociedad, como tal, no se encuentra en las zonas de captura, sino en el polo opuesto, por así decirlo; no se encuentra en el campo gravitacional de la centralización y concentración institucional, sino en el espacio liso de deslizamientos y desplazamientos, espacio descentralizado y desconcentrado, donde las *mónadas*, las singularidades, las "autonomías", componen singularidades mayores libremente, de manera creativa. De todas maneras se puede comprender un tercer espaciamento social, fuera del relativo a las zonas de captura del Estado y del espacio liso de los flujos de fuga de las *dinámicas moleculares*; este es el espacio-tiempo que articula los territorios de resistencia. Frente a las estrategias y diagramas de captura del poder y del Estado, las dinámicas moleculares sociales componen territorios de resistencia, que se resisten a la captura, la desvían, la bloquean, evitando la captura. Estas resistencias, que también son composiciones de singularidades, también se alimentan de dinámicas moleculares sociales. Congregan o desatan fuerzas; se podría decir que hasta "capturan" singularidades; empero esta "captura" no tiene por qué tener efecto estatal, a no ser que este sea el proyecto, un nuevo Estado. La "captura" concertada en las resistencias prioritariamente, en principio, es anti-estatal, busca dismantelar el Estado.

Hay múltiples formas de resistencia, individuales, grupales, populares, locales, regionales, nacionales, mundiales, que se mueven en distintos planos, por así decirlo; planos expresivos, planos virtuales, planos efectivos, planos de movimientos y movilizaciones. A veces las resistencias adquieren cierta "institucionalidad", cuando se forman partidos "revolucionarios", movimientos sociales anti-sistémicos permanentes, agrupaciones, pueblos indígenas. En este último caso, las "instituciones" culturales ancestrales, las "instituciones" comunitarias, los territorios indígenas, adquieren carácter institucional frente al Estado. Cuando ocurre esto, como que el Estado se enfrenta con contrapoderes organizados, que no necesariamente tienen que ser entendidos como nuevos proyectos estatales. Sin embargo, los códigos en los que se mueve el enfrentamiento con el Estado son estatales; son las

reivindicaciones, son los derechos, son las demandas, las categorías de los discursos de las resistencias. Por esta situación complicada estos territorios de resistencia se encuentran tensionados; los territorios de resistencia pueden ser capturados por el Estado mediante el procedimiento de la ampliación de derechos, pueden ser estatalizados, o, al contrario, la conquista de derechos puede fortalecer la proyección anti-estatal de las resistencias organizadas.

Las resistencias organizadas tienen efecto estatal; cuando el gobierno accede a las demandas; más cuando reconoce derechos. El Estado "cambia", aunque sea de una manera imperceptible; se amplía; mucho más aun cuando los sectores sociales demandantes son incorporados. Cuando se produce una "revolución" el cambio del Estado es radical, mejor dicho, la ampliación del Estado es radical. Al respecto, este es el problema de las "revoluciones" radicales, pues después de tomar el poder se termina construyendo un Estado más fuerte. El problema es que no destruyen el Estado, aunque así parezca, sobre todo cuando estas "revoluciones" son radicales, como las llamadas "revoluciones" socialistas. El Estado, como fabulosa maquinaria de captura, se reconstruye a partir de sus ruinas y cenizas. Para reconstruirse sólo requiere de la pervivencia del Estado internalizado en las subjetividades, diseminado en las relaciones sociales, que lo reproducen; cuando se conforman las instituciones, incluso si son nuevas, si la composición de estas se basa en el prejuicio estatal, "se necesita de un Estado"; entonces, cuando estas condiciones de posibilidad se dan o perduran, ya se cuenta con los agenciamientos concretos de poder, que hacen de engranajes de la maquinaria estatal.

A propósito, una antigua y reiterada pregunta, relativa a las viejas discusiones marxistas, es: ¿Es posible hablar de un Estado socialista? Suponiendo que en el comunismo ya no se cuenta con el Estado, pues habría sido absorbido por la sociedad. Respondiendo con los conocidos argumentos ortodoxos, se decía, desde las posiciones más consecuentes, que la *dictadura del proletariado* es la transición estatal hacia el socialismo; de esta forma se creaban las condiciones de posibilidad para transitar hacia el comunismo. Estas posiciones marxistas parten de la premisa de que el socialismo no es posible sino mundialmente, aboliendo la hegemonía y dominación mundial del sistema-mundo capitalista. La experiencia histórica, si podemos hablar

así, nos enseña que; primero, la construcción socialista es dramática y difícil, atiborrada de contradicciones. A pesar de los beneficios sociales para el proletariado y para las mayorías populares, en lo que respecta al mejoramiento de las condiciones de vida, trabajo, salud, educación, beneficios, no se pudo salir de la lógica de la valorización abstracta, de la economía política capitalista. Se modifica el perfil de la *estructura* social, mejorando las condiciones de reproducción del proletariado, ampliando el espectro y el peso de las llamadas clases medias, las que adquieren un elevado nivel de formación, por el acceso a la profesionalización. Si bien la burguesía puede haber desaparecido prácticamente, el vacío que deja como que es llenado por la burocracia, sobre todo por la jerarquía de la burocracia, al mando de la producción y de la economía, además de, obviamente, al mando de la política pública. Esta burocracia prácticamente se convierte en una "clase" dominante. Según algunos autores, investigadores y teóricos marxistas, la lucha de clases se desplaza a otros escenarios, bajo nuevas condiciones, pero no se sale de ella. Se trata de una nueva forma de expropiación del excedente social. Acompañando estos obstáculos y límites de las llamadas "revoluciones" socialistas, una segunda enseñanza de la experiencia histórica es que las revoluciones socialistas recurren al Estado como defensa, como instrumento de transición y de construcción socialista; por lo tanto, el Estado adquiere dimensiones gigantescas y absorbentes. Estas "revoluciones" socialistas terminan atrapadas en las lógicas del poder del Estado, distanciándose de las lógicas revolucionarias, que requieren de amplias participaciones, de la movilización general, y de la profundización democrática. Las revoluciones socialistas nos mostraron las vías híper-disciplinarias de la estatalización, con pretensiones absolutas. Al respecto, la pregunta es: ¿Por qué las resistencias organizadas, por lo menos las más significativas, derivan en efectos estatales, que implican la ampliación del Estado; por qué las "revoluciones" radicales derivan en estados absolutos; cuando, en ambos caso, se supone, que los objetivos eran contrarios, mas bien anti-estatalistas?

Hipótesis

Las "revoluciones" llamadas socialistas tienen como meta el socialismo; en esta perspectiva, requieren del Estado para forzar la transición, lo

que se ha venido en llamar *dictadura del proletariado*. Este es el problema, que el socialismo sea una meta, no un punto de partida. Hay que aprender de las revoluciones políticas democráticas del siglo XVIII y del siglo XIX, donde la democracia no era una meta sino un punto de partida, donde se establecían las reglas del juego. Se supone que las "revoluciones" socialistas no salieron de la perspectiva del socialismo utópico, criticado por Marx y Engels, del modelo de lo que debería ser la sociedad ideal. La vida social es obviamente muchísimo más compleja que cualquier modelo, por más sofisticado y elaborado que sea; además las contingencias, la aleatoriedad de los hechos, eventos, sucesos y acontecimientos, abren distintas posibilidades de secuencia y desenlaces. Pretender controlar la pluralidad innumerable de variables contingentes, desatadas en contextos específicos y coyunturas concretas, desenvueltos en devenires variados, es como querer disciplinar la "realidad" efectiva, que es sinónimo de complejidad. Sin embargo, paradójicamente, en esta teleología se han perdido las llamadas "revoluciones" socialistas, naufragando, en la mayoría de los casos, en el mar embravecido de sus contradicciones.

No es posible cumplir con estas finalidades, llegar a estos objetivos, mediante una imposible ingeniería social, que además, para cumplirla, se tiene que suspender la democracia. Lo "realista", déjenos hablar así, es establecer un punto de partida, las reglas del juego del "socialismo", como lo hizo, en su momento, la revolución democrática. Como por ejemplo, partir de la igualdad de las condiciones sociales y de oportunidades para todos; esto equivale, entre otras cosas, garantía de trabajo, pleno empleo; garantía educativa, educación para todos y en todos los niveles de formación; garantía de salud, salud para todos y en lo que respecta a todas las circunstancias. A todo esto se puede añadir la garantía de un ambiente sano y saludable, condiciones ecológicas. Desde la perspectiva descolonizadora, se puede establecer la igualdad y equivalencia de las condiciones culturales, garantizando el pleno desenvolvimiento, potenciamiento y despliegue de las culturas, de las lenguas, de las naciones y pueblos, garantizando el respeto a sus territorialidades. Todas estas reglas del juego político deben ser el punto de partida. Lo que venga después, dependiendo de cada caso, de cada complejidad, de cada contexto, de cada coyuntura local, "nacional", regional y mundial, dependerá de las decisiones deliberadas,

consensuadas y acordadas democráticamente, atendiendo y resolviendo las problemáticas singulares tal como se presenten.

Para cumplir con este punto de partida no se requiere de un Estado absoluto, gigantesco y descomunal; se requiere de transiciones estatales que transfieran a instituciones técnicas y a la democracia participativa gran parte de las tareas y gestiones, monopolizadas por el Estado. Se trata de quitarle poder a la clase política y potenciar a la gestión social y a la gestión comunitaria. El recorrido del punto de partida "socialista", ecológico y descolonizador, hacia el devenir de la sociedad integral, comunitaria, democrática, pluri-diversa, mundial, va depender de la co-creación y la co-efectuación multilingüe y multicultural participativa de las sociedades, de los pueblos y de las comunidades.

Segunda parte

Devenir acontecimiento

Políticas del acontecimiento

En adelante comentaremos el libro *Políticas de la amistad* de Maurizio Lazzarato. El interés nuestro sobre el libro y el autor radica en las proximidades teóricas basadas en el pluralismo y en el pensamiento del acontecimiento³⁶.

¿Cómo pensar el acontecimiento? Puesto que vivimos en el acontecimiento y nuestra vida ya es un acontecimiento. Maurizio Lazzarato hace un recorrido desde Baruch Spinoza a Gilles Deleuze, pasando por Gabriel Tarde y la filosofía pragmática; también retoma las movilizaciones de Seattle contra el gran capital y el grupo de países dominantes en el sistema-mundo capitalista, como referente de las nuevas posibilidades de lucha. Dice expresamente: *El movimiento de Seattle había abierto la posibilidad de una política de la multiplicidad*³⁷. Otra referencia a Seattle es la siguiente: *Las jornadas de Seattle han sido un verdadero acontecimiento político que, como todo acontecimiento, produjo en primer lugar una mutación de la subjetividad, es decir, de la manera de sentir: no se soporta más lo que se soportaba anteriormente, "la repartición de los deseos cambio" en el alma. La consigna "otro mundo es posible" es sintomática de esta*

³⁶ Ver de Raúl Prada Alcoreza *Epistemología, pluralismo y descolonización*. Horizontes nómadas 2013; La Paz.

³⁷ Maurizio Lazzarato: *Políticas de la amistad*. Tinta Limón 2006; Buenos Aires; pág. 27.

*metamorfosis. En relación a otros acontecimientos políticos del siglo que acaba de terminar, el desfase es radical*³⁸.

La perspectiva teórica de Lazzarato es lo que llama neo-monadología, retomando la monadología de Leibniz y de Gabriel Tarde, también la nomadología de Deleuze. La monadología de Leibniz y de Tarde concibe las *mónadas* como singularidades autónomas, microcosmos capaces de voluntad, psiquis, desplazamientos propios, por lo tanto, capaces de composiciones con otras *mónadas*. La nomadología de Deleuze se basa en las experiencias y desplazamientos nómadas, en las líneas de fuga, respecto a los aparatos de captura y los espacios estriados; también concibe los flujos deseantes y la potencia rizomática de los devenires. Una combinación de ambas perspectivas teóricas, que se complementan, compone la crítica de Lazzarato y su pensamiento del acontecimiento. Al respecto escribe:

La acción mónada concierne en primer lugar al sentir. Actuar significa modificar la manera de sentir juntos (según las modalidades de la acción unilateral o recíproca). Crear o efectuar mundos significa actuar primero sobre las creencias y sobre los deseos, sobre las voluntades y las inteligencias, es decir, sobre los afectos.

*Si se enfoca la acción como creación y efectuación de mundos, la distinción jerárquica entre hacer y decir, entre producción material e "ideología", entre sujeto y objeto, entre la cosa y el signo, no es operatoria. Un mundo es una multiplicidad de relaciones que no dependen de una esencia sino de un acontecimiento. Las relaciones presuponen el acontecimiento que, como hemos visto, actúa transformando el sentir, es decir, los deseos, las creencias, los afectos de las mónadas. La creación y la efectuación de mundos no son entonces reducibles a la concepción y a la producción de las cosas materiales, ya que conciernen primeramente al sentir, y sin embargo tampoco ya son asimilables a la elaboración y la difusión de una "ideología", ya que las modificaciones de las maneras de sentir no nos ocultan el mundo "real" sino que lo constituyen*³⁹.

La potencia radica en los afectos, en las creencias y los deseos, en las voluntades y las inteligencias. Sin embargo, no se crea que se trate de

³⁸ *Ibídem*: Pág. 43.

³⁹ *Ibídem*: Págs. 58-59.

una perspectiva subjetiva, pues no sólo se concentra en los afectos, en la virtualidad, en los imaginarios, sino también comprende la efectuación, la realización, la materialización de la acción. La relación entre lo virtual y lo actual caracteriza y conforma el accionar de la mónada. *La mónada contiene en ella misma un elemento genético ideal, una fuerza interna, que es fuente de sus propias modificaciones, creación de sus propias maneras de ser, de sus propios mundos*⁴⁰. Cada *mónada* es en sí una multiplicidad virtual de posibilidades; la *mónada* comprende entonces no solamente el mundo actual sino mundos posibles.

Maurizio Lazzarato escribe:

*En la monadología de Tarde esta correspondencia, este entrelazamiento, este quiasma entre el mundo y la mónada no está más asegurado por la providencia divina, sino por las mismas mónadas. A diferencia de las mónadas de Leibniz, las mónadas tardianas no son una "cámara oscura donde el mundo aparece como una reducción y bajo un ángulo especial", sino un mundo en sí o aspirando a convertirse en eso, que produce su propia temporalidad y su propio espacio, en lugar de existir en un tiempo y en un espacio universales. Las mónadas están abiertas, tienen puertas y ventanas y actúan unas sobre otras. Las mónadas "se interpenetran recíprocamente en lugar de ser exteriores unas a otras"*⁴¹.

Esto de producir su propia temporalidad y su propio espacio, acercan a Lazzarato a las concepciones de la física relativista sobre el espacio-tiempo curvo. La importancia de estos enunciados radica en la sugerente idea de la potencia creativa de las *mónadas*. No se trata entonces de "conocer" el mundo actual, algo que tampoco se podría sin atender a los mundos posibles; de lo que se trata es de comprender los mundos posibles; es decir, de lo que se trata es de crear mundos. De lo que se trata es de liberar la potencia creativa. Ahora bien, esto equivale a comprender que las *mónadas* no existen aisladamente sino tendiendo constantemente a reunirse efectuando composiciones singulares.

A propósito, Lazzarato escribe:

⁴⁰ *Ibídem*: Pág. 59.

⁴¹ *Ibídem*: Pág. 61.

La neo-monadología nos permite pensar un mundo bizarro, poblado de una multiplicidad de singularidades, pero también por una multiplicidad de mundos posibles. Nuestra actualidades la actualidad del fragor de estos mundos diferentes que quieren actualizarse al mismo tiempo. Esto implica otra idea de la política, de la economía, de la vida y del conflicto⁴².

Esto del fragor de la actualización de mundos posibles es fundamental, pues rompe con todo determinismo. No es posible predecir o determinar lo que viene, pues lo que viene depende de la selección de mundos por parte de la composición de las *mónadas*; depende entonces de las capacidades creativas de las *mónadas*, del acuerdo de las voluntades. Aquí no se hace hincapié en la indeterminación, en contraposición a la determinación, sino en las posibilidades creativas de las *mónadas*. Hablemos entonces de los devenires de mundos posibles.

Lazzarato hace la crítica a lo colectivo, es decir a la tesis que basan su explicación en el trabajo inmaterial, en el trabajo reproductivo, en el trabajo intelectual y el trabajo material. No es sostenible suponer una totalidad que condiciona el movimiento de las singularidades; al contrario, son las singularidades las que crean "totalidades". Se trata de acuerdos, coordinaciones, consensos, entre las *mónadas*, los que conforman composiciones más o menos integrales; estas composiciones se efectúan por "captura", no necesariamente institucionales.

Lazzarato dice:

El todo social está producido con la ayuda de una multiplicidad de singularidades, que actúan poco a poco unas sobre otras y propagan su habito corporal o mental, sea lentamente, sea con la velocidad de difusión de un contagio viral, a través de la red formada por las mónadas.

El todo se reproduce de la misma manera, por la acción singular de las singularidades unas sobre otras. Es suficiente que las mónadas desvíen sus creencias y sus deseos de su reproducción para que el todo (sociedad o institución) se derrumbe. El todo no tiene entonces una

⁴² Ibídem: 64.

*realidad independiente de las singularidades que lo constituyen, algo que cualquier crisis política y social demuestra inmediatamente*⁴³.

Maurizio Lazzarato critica la teoría del valor de Marx. Dice que la teoría del valor se basa en una esencia, el trabajo. La valorización se daría por la subsunción formal y real del trabajo al capital. Se trata de una valorización abstracta, de una ponderación abstracta del valor, la absorción, por parte del capital de trabajo socialmente necesario; es decir, un promedio estadístico. Lazzarato dice: *En Marx, las relaciones remiten aún a una esencia (el trabajo), mientras que en Tarde, casi en la misma época, el valor y el trabajo dependen del acontecimiento, de la invención, de la capacidad para iniciar algo nuevo. Las relaciones remiten a la creación de posibles y ya no a las esencias. Acontecimientos y no esencias: la ruptura es radical*⁴⁴. El materialismo de Marx se habría quedado a mitad del camino, no lo habría llevado a sus últimas consecuencias. Este esencialismo no puede ser histórico, en el sentido propio de la palabra, como experiencia y memoria sociales. Una de las debilidades de la crítica de la economía política marxista radicaría en esta tesis abstracta de la valorización; no puede comprender las transformaciones históricas del capitalismo, los cambios *estructurales* de los ciclos largos del capitalismo. Tampoco cuenta con una teoría integral de las sociedades capitalistas; solo habría desarrollado una teoría parcial, nucleada en la tesis del *modo de producción capitalista*. Estas limitaciones fueron anotadas por Walter Benjamin, Teodoro Adorno y Max Horkheimer, cuando vieron que no era suficiente la crítica a la economía política, desde una perspectiva básicamente economicista, sino que era indispensable ampliarla a una crítica de la economía política de la modernidad, como cultural del modo de producción capitalista. Ahora bien, en la concepción de Gabriel Tarde *la formación del valor depende entonces, a la vez, de la invención y la difusión, de la expresión de una virtualidad y de su efectuación social. Las dos dimensiones del proceso constitutivo del acontecimiento – la dimensión espiritual (invención) y la dimensión material (efectuación) –, se realizan una a la otra y se aplican recíprocamente. De los dos lados el proceso es impredecible, imprevisible y arriesgado, ya que no se puede dirigir la invención y la difusión social*⁴⁵. Por lo tanto, el valor no puede ser sino

⁴³ Ibídem: Pág. 67.

⁴⁴ Ibídem: Pág. 75.

⁴⁵ Ibídem: Pág. 69.

un acontecimiento múltiple, y la valorización producida por cooperación y coordinación de singularidades, donde la invención y la difusión por imitación provocan diferenciaciones acumulativas.

Nosotros diríamos que la explotación del capital, efectuada por captura empresarial, no solo se efectúa sobre las múltiples fuerzas de trabajo concretas y diferenciadas, sino sobre los cuerpos, los afectos, los deseos, los imaginarios, sus capacidades de invención y de imitación. La empresa capitalista impone la homogeneización, la especialización, la división del trabajo, en su etapa disciplinaria, e impone cierta heterogeneidad simulada, cierta plasticidad y movilidad, reingenierías organizativas y administrativas, en su etapa de control, inhibiendo las capacidades inventivas, creativas, y las capacidades de composiciones espontáneas, de las *mónadas*. No se deja de inventar, empero al estar la invención subordinada a la acumulación de capital, se reduce su potencia buscando amoldarla a los fines abstractos de la acumulación de capital.

Ciertamente Tarde y Lazzarato rechazan esta gran entidad, este colectivo, de capital, para explicar el funcionamiento de la sociedad moderna. Lazzarato dice: *Contra la filosofía de la historia, que no ve sino enfrentamiento de grandes sujetos (los Espíritus de los Pueblos, el saber absoluto, la Clase Obrera o el Capital), contra la sociología que concibe, al naturalizarlos, otra cosa que no sean grandes actores colectivos (la Sociedad, el Estado, los Actores), se trata de dar la potencia de creación, autonomía e independencia a todos los seres, sin distinción alguna entre naturaleza y sociedad, entre humano y no humano*⁴⁶. Entonces tendríamos que decir que lo que captura la empresa capitalista es energía, afectos, deseos, imaginarios, es decir, vida, fuera del desgaste físico, nombrado como trabajo. Ahora bien, esta captura es valorada por la contabilidad económica capitalista de manera abstracta y cuantitativa, ponderando monetariamente el costo y la ganancia; el marxismo diría ponderando el tiempo de trabajo socialmente necesario. Esta valoración capitalista es posible por la diferenciación binaria entre valor de uso y valor de cambio, diferenciación abstracta y fetichista. Empero, tanto la economía política burguesa como la economía política marxista valoran abstractamente esta captura, si se quiere, esta explotación. Al final comparten el mismo

⁴⁶ *Ibídem*: Pág. 75.

prejuicio sobre la producción y sobre el trabajo, entendiendo a la primera como matriz histórica y al segundo como esencia. No pueden comprender la captura, la explotación, el despojamiento y la desposesión concretas, cualitativas, de cuerpos, de afectos, deseos e imaginarios, de energía, de vida. Por eso la crítica de la economía política marxista no libera, sino vuelve a atar a los cuerpos al *espejo de la producción*⁴⁷.

¿Qué es lo que está en juego en esta discusión? ¿Las pretensiones de verdad de las teorías? No es tan así, pues tanto el marxismo, por lo menos en sus versiones más críticas, así como lo que hemos llamado el pensamiento pluralista, no están interesados en decir la verdad ni en disputar ninguna verdad. Se trata de relaciones, *estructuras*, de acumulación, de control y dominio, en un caso; de diagramas, cartografías y agenciamientos de poder, en el otro caso. Lo que está en juego entonces no es la verdad, sino la utilidad y el alcance de la teoría como "arma" de lucha, por así decirlo. Lo que tratamos de decir, atendiendo a esta discusión, es que el marxismo produce paradojas. Las "revoluciones" socialistas terminaron construyendo un Estado absoluto, aparato fabuloso donde terminaron atrapadas e inhibidas estas "revoluciones". Por otra parte, la crítica de la economía política no dejó de formar parte de la misma *episteme* compartida con la economía política burguesa. Con lo dicho no se descalifica al marxismo y su importancia en las llamadas "revoluciones" socialistas, sobre todo en el fortalecimiento de las organizaciones sindicales y políticas del proletariado, además de servir como instrumento crítico en las luchas de liberación nacional. Lo que se hace, a estas alturas, de la experiencia histórica y política de las luchas sociales, momento y lapso, espacio-tiempo, que posiblemente forme parte de otra *episteme*, es una evaluación crítica de las paradojas históricas de la "revolución" socialista y de la formación enunciativa marxista. Evaluación necesaria, en la perspectiva de continuar la lucha abierta por el proletariado contra el capitalismo, sostenida por la crítica marxista; empero, para hacerlo, se requiere efectuar la crítica histórica a las "revoluciones" socialistas y la crítica teórica al marxismo. Se requiere visualizar sus límites, en contraste con las transformaciones y las complejidades experimentadas por la sociedad moderna y el sistema-mundo capitalista. En esta labor la

⁴⁷ Alusión al libro de Jean Baudrillard, que titula *El espejo de la producción*. Gedisa 1996; Barcelona.

crítica del pensamiento pluralista aparece como vital, en el abordaje de los problemas y desafíos del presente.

En lo que respecta a la crítica a la formación enunciativa marxista hay temáticas que es indispensable apreciar y deslindar. Una de esas es la relativa a la producción. No se descarta, de ninguna manera, esta actividad transformadora, que hace inteligible parte de las relaciones sociales y los “campos” en los que se representan, como el campo económico. La diferencia estriba en que el pensamiento pluralista asume la producción como acontecimiento, compuesto de multiplicidades. Se comprende la producción como invenciones, difusiones, imitaciones, como conexión entre virtualidad y efectuación. La producción es retomada en su propia complejidad, como una de entre las muchas actividades de las singularidades, de las *mónadas*, de las individuaciones y las *dividuciones*, que componen los mundos, los actualizan, dando lugar al acontecimiento plural de la sociedad. La producción capitalista es mucho más que el desgaste de la fuerza de trabajo, la subsunción formal y real del trabajo al capital, mucho más que la contradicción entre trabajo vivo y trabajo muerto. La producción capitalista se efectúa por capturas múltiples de los cuerpos, de sus cerebros, usando la categoría de Tarde, de sus afectos, de sus deseos, de sus imaginarios; la producción capitalista es posible por la economía política generalizada⁴⁸. Por lo tanto la producción no puede comprenderse sino como acontecimiento multidimensional, además formando parte de un conjunto abierto de acontecimientos sociales, conformados a partir de las dinámicas moleculares.

La otra temática de deslinde tiene que ver con el valor y la valorización. Si bien esta fue la tesis más importante del marxismo para develar la explotación de la fuerza de trabajo, la teoría del valor se mantuvo en los cánones de la economía política ricardiana, basada en el tiempo continuo y universal de trabajo. Es muy difícil explicar, a partir de este referente homogéneo, la construcción del tiempo y las temporalidades, como consecuencia de las transformaciones experimentadas por el capitalismo. No se trata sólo de una modificación de los promedios,

⁴⁸ Ver de Raúl Prada Alcoreza *La colonialidad como malla del sistema-mundo capitalista. Apuntes para una Crítica de la economía política generalizada*. Horizontes nómadas 2012; Bolpress 2012; La Paz.

incrementos en la productividad, la modificación de la relación entre el tiempo necesario y el tiempo excedente, sino tiempos distintos y diferenciales, en plural. La teoría del valor es una teoría abstracta, que supone una totalidad, se basa en un tiempo abstracto, que no existe, salvo como supuesto teórico. Esta concepción del valor ha sido pensada para resolver los problemas de explicación de la ganancia, ponderada monetariamente. La teoría del valor, si bien explica la apropiación del tiempo de trabajo no pagado, no puede explicar el conjunto de capturas múltiples efectuadas por la empresa capitalista y la sociedad moderna. Se trata de una teoría parcial de la sociedad capitalista, no abarca la complejidad de esta sociedad, no abarca las múltiples dimensiones que componen esta sociedad; por lo tanto, no termina de comprender su acontecer. De esta manera no acaba siendo muy útil cuando se plantea la tarea de dismantelar el Estado, desmontar la sociedad capitalista y construir una sociedad alternativa. Paradójicamente ha restaurado el Estado, ha reproducido el *modo de producción capitalista*, por otras vías, sobre todo por la obsesión de la revolución industrial.

Otro tema que hay que deslindar es el que tiene que ver con la historia del capitalismo. La revisión de los ciclos del capitalismo nos muestra que nos se trata del mismo capitalismo, que en cada ciclo largo nos encontramos con diferentes composiciones estructurales del capitalismo. Por otra parte, en estos ciclos largos, también se observa distintas fases debido al cambio de relación entre el capitalismo comercial, el capitalismo industrial y el capitalismo financiero. Un tercer tópico, relativo a este tema, tiene que ver con la heterogeneidad de la modernidad y del capitalismo en el mundo, variando en la geopolítica del sistema-mundo, que diferencia centros de periferias cambiantes. La tendencia del marxismo ha sido mantener las caracterizaciones fundamentales del capitalismo, generalizando perfiles y figuras, supuestamente universales, economía mercantil simple, *modo de producción capitalista*, capitalismo comercial, capitalismo industrial, capitalismo financiero, incluyendo sus figuras políticas, Estado-nación e imperialismo. No ha podido situarse en la heterogeneidad de las formas de realización capitalista concretas, a pesar de la teoría de la formación económica y social, concebida como articulación de *modos de producción*, bajo hegemonía del *modo de producción capitalista*; pues ha usado esta teoría de la formación de manera también universal y generalizable.

Expuesto lo anterior, ahora estamos en condiciones de continuar con las tesis de Maurizio Lazzarato, sobre todo con aquellas que caracterizan las nuevas formas de la modernidad y del capitalismo. Un desplazamiento notorio que encuentra el autor es el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control; las sociedades disciplinarias tienen como materia de poder el cuerpo, no como unidad, sino fragmentado, dividido, especializado, identificado en el detalle de su movimiento y ritmo; en tanto que las sociedades de control tienen como materia de poder al público, donde la influencia de los espíritus de unos sobre otros se convierte en una acción a distancia⁴⁹. Sin embargo, entre las sociedades disciplinarias y las sociedades de control se instala, por así decirlo, el *biopoder*, que, según Lazzarato, forma parte de una de las modalidades, tardías de las cartografías disciplinarias. Escribe:

Es una modalidad de acción que, como las disciplinas, se dirige a una multiplicidad cualquiera. Las técnicas disciplinarias transforman los cuerpos, mientras que las tecnologías biopolíticas se dirigen a una multiplicidad en tanto que constituye una masa global, investida de procesos de conjunto que son específicos de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad. Las técnicas disciplinarias conocían solamente el cuerpo y el individuo, mientras el biopoder apunta a la población, al hombre en tanto especie y, finalmente, dice Foucault en uno de sus cursos, al hombre en tanto espíritu. La biopolítica "instala los cuerpos en el interior de los procesos biológicos de conjunto"⁵⁰.

Para nosotros, el llamado *biopoder* se encuentra más cerca de lo que Lazzarato llama sociedades de control, incluso formaría parte de las sociedades de control, entendidas no sólo como aquellas que tienen como objeto de poder al público, por lo tanto concebidas como sociedades mediáticas, sino como cartografías de poder que tienden a controlar la vida misma. Pero, no nos vamos a detener en estas distinciones y en estas variaciones interpretativas; en lo que sí hay que hacer hincapié es que Foucault no concibe a lo que llamamos diagramas de poder como dados secuencialmente, sino que aparecen yuxtapuestos y complementándose, reforzándose mutuamente, independientemente

⁴⁹ Gabriel Tarde: *L'Opinion et la foule*, Paris, PUF, 1989. En castellano, *La opinión y la multitud*; Madrid Taurus, 1986.

⁵⁰ Maurizio Lazzarato: Ob. Cit.; Págs. 90-91.

de cuál aparezca como preponderante y característica de una sociedad dada, en una época determinada. La otra cosa importante es destacar el desplazamiento anotado por Lazzarato, de las soledades disciplinarias a las sociedades de control, pues este desplazamiento no solamente tiene incidencia en el cambio de las técnicas de poder, sino también, sobre todo, en las resistencias y estrategias emancipadoras y libertarias. En lo que respecta a la caracterización de las sociedades de control, por dirigir el enfoque de poder al público, Lazzarato considera, como Tarde, que es a fines del siglo XIX cuando se ingresa a la era de los públicos; se inicia una época en la que el problema primordial es perseverar y prolongar la unidad, conexión y vinculación de las subjetividades, cualquiera sean estas; subjetividades que se encuentran a distancia, unas respecto a otras, en el espacio abierto⁵¹. Se produce la subordinación del espacio al tiempo, se configura un bloque espacio-temporal, que adquiere cuerpo en las tecnologías de la velocidad, de la transmisión, del contagio y de la propagación a distancia⁵². Según Lazzarato, las técnicas disciplinarias se estructuran fundamentalmente en el espacio, en tanto que las técnicas de control y de constitución de públicos se estructuran en el tiempo y las virtualidades⁵³.

Interpretando a Tarde, considera que, en el nacimiento de las sociedades de control aparecen tres fenómenos característicos, manifestados claramente desde la segunda mitad del siglo XX; estos son: 1) *La emergencia de la cooperación entre cerebros y su funcionamiento por flujos y por redes, **network** y **patchwork***; 2) *el desarrollo de los dispositivos tecnológicos de acción a distancia de las mónadas: telégrafo, cine, televisión, **net***; 3) *los procesos de subjetivación y de sometimiento correspondientes: la formación de los públicos, es decir, la constitución del ser conjunto que tiene lugar en el tiempo*⁵⁴. Hay como campos propios y característicos de tecnologías de poder y procesos de subjetivación en las sociedades de control, diferentes a lo que ocurre en las sociedades llamadas disciplinarias⁵⁵. Lazzarato escribe:

⁵¹ Ibídem: Pág. 92.

⁵² Ibídem: Pág. 92.

⁵³ Ibídem: Pág. 92.

⁵⁴ Ibídem: Pág. 92.

⁵⁵ Ibídem: Pág. 92.

*No sólo la máquina de expresión (social y tecnológica) no puede ser remitida a la ideología, como querrían el marxismo y la economía política, sino que se convierte cada vez más en un lugar estratégico para el control del proceso de constitución del mundo social. Es en ella y por ella que se efectúa la actualización del acontecimiento en las almas y su efectuación en el cuerpo*⁵⁶.

El despliegue, la integración y la diferenciación de las nuevas relaciones de poder, se efectúa mediante nuevas instituciones; la opinión pública, la percepción colectiva y la inteligencia colectiva; así como también mediante el uso de nuevas técnicas de acción a distancia. Las instituciones de las sociedades de control se caracterizan por el empleo de tecnologías de acción a distancia; no así por tecnologías mecánicas, que es el caso de las sociedades de soberanía; tampoco por el uso de tecnologías termodinámicas, que es el caso de las sociedades disciplinarias⁵⁷.

La categoría flexible y plástica de los públicos

No es masa, tampoco clase; se puede pertenecer a distintos y variados públicos, a diferencia de la pertenencia a una clase y a una masa. Este quizás es el punto más elocuente y polémico, de mayores consecuencias, en la perspectiva Tarde-Lazzarato, para reinterpretar el funcionamiento del control y dominación capitalista. El capitalismo se reproduce y experimenta su acumulación ampliada no sólo por la explotación de la fuerza de trabajo, la tesis clásica, sino sobre todo porque incorpora la vida a la gestión de la vorágine del capital; particularmente en las sociedades de control busca dominar los cerebros, incidir en sus actividades, apropiarse de su creatividad y direccionarla al monolingüismo y a la realización de la ganancia. Lazzarato escribe:

Con los públicos, la sociedad se emparenta aun más con la metáfora privilegiada por Tarde: la del cerebro. En el público, la invención y la imitación se difunden de manera "casi instantánea, como la propagación de una onda en un medio perfectamente elástico" gracias a las

⁵⁶ *Ibídem*: Págs. 92-93.

⁵⁷ *Ibídem*: Pág. 93.

*tecnologías que hacen posible la acción a distancia de un espíritu sobre otro (reproducción casi fotográfica de un molde cerebral a través de la placa sensible de otro cerebro). Con el público "nos dirigimos hacia ese extraño ideal" de sociabilidad donde los cerebros "se tocan en cada instante por múltiples comunicaciones", como es el caso de la **net**⁵⁸.*

Desde esta perspectiva, el capitalismo no se explica sólo por la explotación de la fuerza de trabajo, sino por la incorporación de la vida a la gestión del capital; pero, sobre todo, por el control de los cerebros, en última instancia, de los deseos, de los imaginarios, del intelecto, de la creatividad. Estamos hablando no sólo de la economía política generalizada, sino de cartografías de poder de captura de las *dinámicas moleculares*, de los flujos, de las líneas de fuga, de la creatividad, la invención; es decir, de captura del acontecimiento. Vamos a detenernos en las tesis de control que consideran la producción y reproducción capitalista, el control y el dominio del capital, a partir de la producción de mundo que instaura el *modo de producción capitalista*. Producción de mundo como oferta imaginaria a la demanda insatisfecha, al deseo del deseo del otro.

Neo-monadología del capitalismo

Hay que partir de la siguiente premisa:

La empresa no crea el objeto (la mercancía), sino el mundo donde el objeto existe. Tampoco crea el sujeto (trabajador y consumidor), sino el mundo donde el sujeto existe⁵⁹.

Lazzarato dice que *la empresa que produce un servicio o una mercancía crea un mundo*. ¿Cómo se crea este mundo? El autor citado escribe:

En esta lógica, el servicio o el producto –de la misma manera que el consumidor y el productor– deben corresponder con este mundo. Este último debe estar incluido en las almas y los cuerpos de los trabajadores y los consumidores. La inclusión se hace con técnicas que no son exclusivamente disciplinarias. En el capitalismo contemporáneo la empresa no existe fuera del productor y del consumidor que lo expresan. El mundo de la empresa, su objetividad, su realidad se

⁵⁸ *Ibídem*: Pág. 94.

⁵⁹ *Ibídem*: Pág. 108.

confunde con las relaciones que la empresa, los trabajadores y los consumidores mantienen entre ellos. La empresa intenta así construir la correspondencia, el entrelazado, el cruce entre mónadas (consumidor y trabajador) y mundo (la empresa). ¡Es exactamente el lugar que ocupaba Dios en la filosofía de Leibniz!

Ciertamente, crear un mundo es tarea de Dios. El capital se habría convertido en Dios, crea un mundo a su imagen y semejanza; pero, ¿cuál es la imagen y semejanza del capital? Según Lazzarato no es la de la fábrica, como nos lo había enseñado el marxismo, sino la red, mas bien la captura de la creatividad individual y colectiva. El capital, no en cuanto su cuantificación, su valorización dineraria, su monetización, sino el capital en cuanto acumulación por captura de creatividad e invención. Captura entonces de energías, actividades, vida, buscando dirigir las hacia la finalidad del capital y del capitalismo. Pero, ¿cuál es esta finalidad? ¿La acumulación indefinida de la valorización abstracta? ¿La producción por la producción? ¿El desarrollo infinito de las fuerzas productivas? Todas estas interpretaciones tan insólitas no hacen otra cosa que escabullir el bulto, escapar a la pregunta, suponiendo una finalidad tan abstracta, que no puede ser más que una hipótesis académica. Esas no son finalidades sostenibles, comprendiendo la complejidad del sistema-mundo capitalista. Se entiende que una de las finalidades políticas haya sido la soberanía, como dominio territorial; que otra finalidad haya sido el disciplinamiento generalizado, como modulación corporal y constitución subjetiva; se entiende también que una tercera finalidad sea *biopolítica*, el efecto global sobre la población; que una cuarta finalidad sea el control, como simulación y captura del acontecimiento múltiple de las singularidades; pero, ¿cuál es la finalidad integral del sistema capitalista? ¿Está bien planteada la pregunta? ¿No tenemos que invertirla? ¿No es mas bien el capitalismo una maquinaria, una heurística, útil para cumplir la finalidad de otra composición molar, composición que no puede dejar de ser comprendida en su complejidad biológica, técnica, virtual? ¿No estamos ante una bio-técnica-virtual de poder? ¿Qué sentido tiene acumular dinero en las arcas de los bancos o, si se quiere, en las estadísticas virtuales del sistema financiero? El fetichismo dinerario no es más que eso, una "ideología", una ilusión o, si se quiere, una representación vulgar. Lo que se juega con esta composición compleja molar de la sociedad moderna es mucho más, se juega la captura y el control de la vida. El capital no es nada más que la contabilidad, la cuantificación, a partir de la reducción unilineal al signo monetario. La acumulación del capital no es el fondo del problema; es solamente una representación abstracta de lo que acontece. Oculta, mas bien, con esta mirada cuantitativa y abstracta, el fondo del problema, que corresponde al monumental despliegue instrumental e institucional

por controlar la vida, los ciclos de la vida, de parte las estrategias, los dispositivos, los agenciamientos, los diagramas de poder de la sociedad moderna. Se trata de un *bio-poder* y un *noo-poder* global que captura flujos de la vida y creaciones de la inteligencia individual y colectiva.

Lazzarato escribe:

En las sociedades de control, la finalidad no es más sustraer, como en las sociedades de soberanía, ni combinar y aumentar la potencia de las fuerzas, como en las sociedades disciplinarias. En las sociedades de control, el problema es efectuar mundos. La valorización capitalista está de ahora en más subordinada a esta condición.

Efectuar mundos, ¿qué quiere decir esto? ¿Qué es un mundo? Una totalidad donde se agotan los sentidos concomitantes, configurantes de una composición lingüística, simbólica e imaginaria más o menos articulada e integrada. Cuando hablamos de mundos, en plural, hablamos de distintas composiciones de sentidos compartidos; por lo tanto, de campos diferenciales de experiencias sociales. Pasamos de un mundo a otro a través del habla, de la comunicación de la conversación. Habitamos entonces mundos; pero, ¿estos mundos quién los crea? ¿Los diagramas, las cartografías, las estrategias del control, como sugiere Lazzarato, o estos mundos, la proliferación de mundos, son creados por la creatividad de las *mónadas*, por sus *dinámicas moleculares* y las composiciones que generan? Lo que hace el control es capturar esta creatividad y estas dinámicas, apropiándose de los mundos creados como parte del acontecimiento, lo que hace es modular los mundos de acuerdo a su imagen y semejanza, que corresponde a su propia ilusión, la Icaria abandonada, la tierra a la que se quiere volver, mientras seguimos el viaje alejándonos más. Por eso, en los mundos conquistados, se instalan los nombres de la añorada Icaria, de la que no queda nada, salvo la imagen inventada, utópica, homogénea, repetitiva. El control no crea mundos, sino que los conquista, se apropia de ellos, los despoja y desaposesiona de su múltiple y plural contenido acontecimiental, los inviste de la imagen añorada, que no es más, nunca puede ser, la del retorno, sino la de una búsqueda sin fin del lugar-no-lugar de la Icaria abandonada, de la tierra prometida y del Dorado, la ciudad de oro, que sirva de consuelo. El vaciamiento de los mundos por parte del diagrama del control corresponde a la reducción del plurilingüismo muerto al monolingüismo anémico. Los mundos se vuelven un mundo imposible, que es el vacío mismo de lo que hace al mundo, de su contenido plural y múltiple de sentidos y experiencias compartidas. Queda la forma abstracta de la insinuación muda del

imposible alcanzado. Esta suspensión de la forma no puede ser más que la muerte.

Volviendo al diagrama de control, en la versión de la economía política, como forma tardía del capitalismo, Lazzarato dice: *Se podría decir, invirtiendo la definición marxiana: el capitalismo no es un modo de producción, sino una producción de modos y de mundos. El capitalismo es un manierismo.* Retomando nuestra observación, diríamos que el capitalismo tampoco es una producción de modos y de mundos, sino una apropiación continua de los modos y de los mundos, de los modos de los mundos y de los mundos de los modos. El capitalismo es una conquista permanente de la alteridad, del acontecimiento, de la vida; el capitalismo se reproduce por la colonización de los modos y de los mundos, por medio del procedimiento instrumental de la captura. De esta manera estamos de acuerdo con la siguiente conclusión de Lazzarato: *La expresión y la efectuación de los mundos y las subjetividades incluidas en ellos, la creación y la realización de lo sensible (deseos, creencias, inteligencias) preceden a la construcción económica. La guerra económica que se juega a nivel planetario es de este modo una guerra estética en varios sentidos*⁶⁰. Aportando la subsiguiente aclaración: No es que el capitalismo cree la realización de lo sensible, no crea deseos, creencias, menos inteligencias; la realización de lo sensible es efectuada por las singularidades, los deseos son desatados por las *mónadas*, las creencias son composiciones de las *dinámicas moleculares*, las inteligencias son manifestaciones del juego de memorias e invenciones, de diferenciaciones y repeticiones, de los individuos y de las colectividades. Lo que hace el capitalismo es apropiarse de estas formas, de estas dinámicas, de estos ciclos, usurpando lo sensible, sustituyéndolo por la simulación, sustituyendo el deseo por el deseo del deseo del otro, sustituyendo las creencias por la "ideología", el fetichismo de la mercancía, usurpando las inteligencias, deteniendo su flujo espontáneo y proliferante al convertir sus invenciones en útiles desechables de la digestión exhaustiva de la acumulación ampliada.

Resistencia y creación en los movimientos pos-socialistas

Volviendo a Maurizio Lazzarato, a *Políticas del acontecimiento*, la pregunta es: ¿cómo encarar las luchas sociales plurales, después de la dramática experiencia socialista? Lazzarato encuentra en 1968 un parte aguas, una bifurcación, dice:

⁶⁰ *Ibidem*: Págs. 108-109.

A partir de 1968, los movimientos políticos y las singularidades operan sobre dos planos a la vez: sobre el plano impuesto por las instituciones establecidas, en el cual las cosas suceden como si no hubiera más que un solo mundo posible, y sobre el plano elegido por los movimientos y las singularidades, que es el de la creación y la efectuación de una multiplicidad de mundos posibles. El poder establecido no puede reconocer esta nueva dinámica so pena de implosión, de desmoronamiento de sus instituciones; y los movimientos no pueden retirarse a la creación de sus mundos e ignorar el mundo de la política institucional, so pena de impotencia⁶¹.

Los movimientos sociales anti-sistémicos contemporáneos se mueven en dos *planos*; el *plano* "real", impuesto por las instituciones, comprendiendo la "realidad" como producto del poder; el *plano de consistencia* del acontecimiento, descubierto y develado por los movimientos sociales y las singularidades. El primer *plano* supone un mundo dado; el segundo *plano*, que es, mas bien, un *planomeno*, un plano de consistencia, es decir, un espesor, supone la creación de una multiplicidad de mundos posibles. Esta precisión lleva a discernir la lucha emancipatoria de la lucha de liberación; la lucha emancipatoria toma en cuenta el mundo dado, institucionalmente; la lucha de liberación toma en cuenta la capacidad de la potencia social de crear mundos. La lucha emancipatoria asume las identidades inscritas en el cuerpo por los diagramas de poder, la lucha de liberación diluye las identidades y se entrega al devenir.

Los movimientos postsocialistas no se despliegan según la lógica de la contradicción sino según la lógica de la diferencia, que no significa ausencia de conflicto, de oposición, de lucha, sino una modificación radical de la idea misma de conflicto o de lucha sobre los dos planos asimétricos.

En el primer plano, los movimientos políticos y las individualidades se constituyen según la lógica del rechazo, del estar-contra, de la división. Frente a las políticas de las instituciones establecidas, los movimientos políticos practican la resistencia como rechazo. A primera vista parecen reproducir la separación entre "nosotros y ellos", entre el amigo y el enemigo, característica de la lógica del movimiento obrero o simplemente de la política. Pero ese "no", esa afirmación de la división, se dice de dos maneras diferentes. Por una parte, se dirige contra la política y expresa una separación radical de las reglas de la

⁶¹ Maurizio Lazzarato: Ob. Cit.; Pág. 187.

representación, o de la escenificación de la división en el interior de un mismo mundo.

Y, por otra parte, es la condición de la apertura a un devenir, a una bifurcación de los mundos y a su composición conflictiva, pero no unificadora. El conflicto en el primer plano permite abrir el segundo plano de la lucha. El rechazo es la condición de la invención de un ser conjunto que se despliega según las modalidades de la cooperación entre cerebros que hemos intentado describir. Aquí, en el segundo plano, existe por cierto el litigio, el conflicto, dado que las fuerzas se expresan siempre a través del tener, la posesión, la captura, pero no existe enemigo. En el primer plano, la lucha se expresa como fuga fuera de las instituciones y las reglas de la política. Las instituciones, los partidos políticos y los sindicatos son literalmente vaciados de toda participación. Uno simplemente se sustrae, uno se va como se fueron los "pueblos del Este" del socialismo real, atravesando las fronteras o recitando en la plaza la fórmula "preferiría no hacerlo". En el segundo plano, las singularidades individuales y colectivas, que constituyen el movimiento (movimiento de movimientos, según una definición que se produjo a partir de Seattle), despliegan una dinámica de subjetivación que es a la vez afirmación de la diferencia y composición de un común no totalizable⁶².

Un argumento compartido entre los críticos de la modernidad y del capitalismo es que se produce un desplazamiento político y subjetivo en 1968, que Emmanuel Wallerstein considera una revolución mundial. Lazzarato considera que el desplazamiento se da en dos planos; en el primero, como líneas de fuga; en el segundo, como constitución de subjetividades. ¿Por qué es considerado 1968 un punto de ruptura, un lugar de desplazamiento histórico-político? ¿Qué ha ocurrido en el mundo? ¿Qué ha ocurrido con las subjetividades? Para responder estas preguntas partamos de la misma tesis de Lazzarato; se ha creado otro mundo, mejor dicho, se han creado otros mundos. Si se quiere, los mundos creados por las dinámicas moleculares sociales, por la imaginación y el imaginario radicales, por la invención de la potencia social, han emergido de la sombra, dónde habían sido desterrados, ocultados e inhibidos, por el mundo dominante y hegemónico, el mundo institucionalizado. Interpretación que, a su vez, supone también el desmoronamiento del mundo institucional, por desgaste, por debilidad o por descomposición. Lo cierto es que las sociedades alterativas emergen a la "luz", aparecen como acontecimientos o, si se quiere, los

⁶² *Ibíd*em: Pág. 188.

acontecimientos ya no pueden ser contenidos en la "realidad" institucionalizada.

Al respecto, se puede decir que esto ya venía ocurriendo con las llamadas revoluciones sociales y políticas desde antes, por lo menos desde el siglo XVIII. Esto es relativamente cierto; empero, las revoluciones se movieron hasta el siglo XX, incluyendo parte de este siglo, en el marco institucional, planteando derechos, reivindicaciones, cambios y transformaciones, en el marco institucional. Volvían a restaurar la institucionalidad, aunque modificada y cambiada. La diferencia radica en lo siguiente: en 1968 se cuestiona a la institucionalidad misma, a la "realidad" institucional, sea esta capitalista o "socialista". Se da lugar, siguiendo a Wallerstein, una revolución cultural, de alcance mundial. Se cuestionan las representaciones, se interpelan las matrices y las bases institucionales, se plantea la autonomía y autogestión radicales; es decir, la constitución de subjetividades en las propias manos de los sublevados. En los sucesos de 1968 no sólo se incluyen los conocidos levantamientos estudiantiles parisinos, franceses, europeos, norteamericanos, además del no todo conocido movimiento estudiantil mexicano, que terminó en una sangrienta represión por parte del ejército, sino también se considera la revolución cultural china, que si bien no se sitúa exactamente en 1968, corresponde a ese tiempo. Lo que se cuestionó en la revolución cultural china es la representación del partido, el monopolio de la representación del partido, la institucionalidad del Estado, planteando que la iniciativa de la construcción del socialismo pase a la inmensa masa de estudiantes, obreros y campesinos.

A propósito de la revolución cultural, escribimos en Horizontes de la descolonización lo siguiente:

Cuando los procesos revolucionarios, de transformación y de cambio llegan a un momento de saturación, de convergencia, de ramificación, cuando la acumulación política llega a un punto crítico, cuando se da una especie de rendimiento decreciente, cuando las contradicciones terminan convirtiéndose en verdaderos obstáculos del proceso, es imprescindible recurrir al espesor volitivo de la política y al espesor subjetivo del proceso. Este lugar de emergencia, de reencauzamiento del proceso es la llamada revolución cultural. De alguna manera todas las revoluciones han vislumbrado este recurso en un momento crítico del proceso. A modo de ejemplo podemos tener en cuenta al papel

desempeñado por Proletkult⁶³ en el caso de la revolución soviética, también podemos tomar como referencia a la revolución cultural en la China de Mao Zedong⁶⁴. Aunque un caso y otro sean distintos, pues el primero se mueve por las preocupaciones de las transformaciones estéticas, en tanto que el segundo se encamina a radicalizar el proceso revolucionario política y culturalmente, ambos manifiestan claramente la intuición y la sensibilidad respecto a las exigencias de nuevas subjetividades y nuevos sujetos que demandan las revoluciones. Particularmente interesa esta última debido a sus características, pues se trataba de profundizar el proceso iniciado, darles una participación abierta a las masas, iniciativa a los jóvenes, organizar a los trabajadores y a los campesinos como efectivos órganos de poder. La perspectiva de la revolución cultural era evitar que el proceso de la revolución se encarrile por los rumbos de la restauración capitalista. Por lo tanto la revolución cultural es un concepto amplio, dúctil y flexible, pero sobre todo, un concepto que busca la reactivación y el desencadenamiento vital de la voluntad revolucionaria. Es como una segunda convocatoria a la lucha, para continuar con la consecución de los objetivos perseguidos. Ciertamente la revolución cultural supone una lucha ideológica, pero también una ataque a las prácticas, a las razones prácticas, cristalizadas en las costumbres sedimentadas en el partido, en el gobierno y en los aparatos estatales. Pone en el tapete la cuestión del Estado, pero también la cuestión de la pervivencia de las formas económicas capitalistas. La revolución cultural también es un instrumento de politización de las masas, además de ser una apertura para la

⁶³ En el curso de la revolución rusa nació un movimiento estético que apoyó a la revolución y buscó participar en las transformaciones a partir de las artes, la creatividad y la imaginación. Este movimiento se denominó *Prolekult*. La independencia de este movimiento ocasionó susceptibilidades en el partido, atrayéndose una actitud negativa de parte de éste. El *Proletkult* fue disuelto en 1932. La perspectiva abierta por el *Proletkult* atrajo a la vanguardia rusa, que vio la ocasión de librarse de las convenciones del «arte burgués».

⁶⁴ La gran revolución cultural China dura cerca de diez años, entre 1966 y 1976, hasta al golpe militar de Deng Xiaoping. La revolución cultural busca reconducir el curso que tomaba la revolución debido a las tendencias burocráticas y capitalistas de dirigentes e intelectuales de influencia. La revolución cultural desata una gigantesca movilización estudiantil. La movilización recorre todo el país, afectando también a las áreas rurales, y termina por extenderse a la clase obrera y, finalmente, a los soldados del Ejército Popular. El proceso conforma Comités Populares de obreros, soldados y cuadros del partido, estos Comités funcionan en realidad como órganos de poder dual en las distintas actividades de administración y gobierno.

*participación, la acción directa y la vitalización de la construcción colectiva de las decisiones*⁶⁵.

Se puede decir que en toda revolución se halla presente la revolución cultural, acompañando a la revolución social y a la revolución política; empero, lo peculiar de la década de los sesenta y setenta del siglo pasado es que la revolución cultural es asumida "conscientemente", por así decirlo, aunque esta intención haya estado presente el proyecto estético de los artistas y poetas rusos. Se puede dibujar un cronograma interpretativo de los sucesos concomitantes de la siguiente manera: las revoluciones sociales atraviesan los siglos, ya sea en forma de levantamientos, movilizaciones, que adquieren características populares, incluso religiosas; primero, como resistencias anti-feudales y anti-coloniales (siglos XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, incluso parte del XX); después como resistencias a las transformaciones ocasionadas por la expansión del capitalismo (sobre todo siglos XVIII, XIX y XX); en un tercer momento, como luchas proletarias contra el capitalismo (particularmente siglo XX); en un cuarto momento, como revolución cultural (décadas de los sesenta y setenta del siglo XX); y en un quinto momento, como movilizaciones anticoloniales y descolonizadoras, anticapitalistas, anti-modernas y contrarias al desarrollismo vigente, en defensa de la madre tierra y de la vida (fines del siglo XX, década de los noventa y principios del siglo XXI). Como se puede ver, este cronograma supone "ciclos" de crisis, por lo tanto de revolución, que se yuxtaponen. Se puede decir que, como interpretamos, hipotéticamente, usando un término incomodo, en las décadas de los sesenta y setenta se adquiere "consciencia" de la revolución cultural, a fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI se toma "consciencia" de la integralidad, complementariedad, inmanencia y potencia de la vida, planteándose abiertamente la defensa de la vida, contra la pretensión de dominación absoluta de la vida por parte del sistema-mundo capitalista y colonial.

Podemos presumir que alrededor de 1968 se produce un desplazamiento epistemológico, también podríamos decir "ontológico", si este concepto no estuviera tan cargado por la filosofía en su sentido sustancialista y esencialista. Esto se debió tanto a la crisis de la dominación mundial, que en ese entonces era bipolar, como por la emergencia acumulativa de fuerzas y de la constitución de nuevas subjetividades. El imaginario institucional no era convincente, fue cuestionado y desnudado por las críticas y las "ciencias" de la subjetividad, por la crítica a las dominaciones, así como por la crítica de las "ideologías". Otros sujetos,

⁶⁵ Ver de Raúl Prada Alcoreza *Horizontes de la Descolonización*. Abya Yala; Quito 2013. También *Horizontes nómadas, Dinámicas moleculares*; La Paz 2013.

además del proletariado, se consideraron dominados, despojados, desposeídos y expoliados por el capitalismo, el orden mundial, los estados y las instituciones. Se trata de revueltas contra formas de dominación no visualizadas por el marxismo, detenido en los horizontes de la crítica de la economía política. El capitalismo no solo es explotación de la fuerza de trabajo, sino también dominación de la naturaleza, dominación de los cuerpos, dominación de las subjetividades, además, de manera, desmesurada, nunca visto antes, dominación o pretensión de dominación sobre la vida.

Independientemente de la interpretación histórica que se pueda elaborar sobre los ciclos de la crisis y los ciclos de las revoluciones, sean más o menos arbitrarias, más o menos acertadas, lo sugerente es que después de una experiencia "revolucionaria", se convierte el acontecimiento en un hito histórico, se vuelve referente para las generaciones que vivieron la experiencia, así como también para las generaciones venideras. Este hito, este referente, es como un mojón fronterizo; marca límites. Se interpreta como un antes y un después, entonces se valoran las diferencias que se creen encontrar, que pueden ser evidentes o imaginadas; ahora no nos importa discutir esto. Lo que sí es importante es este conocimiento *a posteriori*, esta evaluación del acontecimiento y sus consecuencias históricas. Para los intelectuales que vivieron los acontecimientos de 1968 o los que se encontraron alrededor de este punto imaginario, para los militantes que experimentaron estos acontecimientos, así como para otros testimonios, la experiencia de la explosión social, política y cultural se convierte en el comienzo de una nueva etapa. Esta experiencia se convierte en la condición de posibilidad de su conocimiento. Las sensibilidades del momento, las huellas, los recorridos, los desplazamientos masivos, las convocatorias, los discursos emitidos, se convierten en fenómenos, así como también en signos, entonces en fenómenos-signos que permiten la construcción de una narrativa, de una memoria. Se tiene entonces la certeza de que algo ha cambiado, de que se asiste a otro tiempo, de que el tiempo no es el mismo. No es pues extraño que la revolución cultural de entonces haya ocasionado esa impresión; ruptura, desplazamiento, cambio de comportamientos, de conductas, transformación de imaginarios y subjetividades, dislocación de las antiguas estrategias, invención de nuevas. Todo esto puede ser una buena interpretación de lo ocurrido y de sus consecuencias; empero, no niega que todo lo que se aprecia como nuevo estaba ya contenido en el antes, solo que no era del todo visible y para todos.

No negamos, de ninguna manera, la fuerza que adquieren los nuevos discursos interpeladores, las nuevas percepciones críticas, a diferencia de la persistencia en los discursos y percepciones pasados, que se

aferran a la vedad de lo dicho. Los nuevos discursos y percepciones críticos son renovadores, vitales, incitantes de nuevos impulsos contestatarios; en cambio los viejos discursos se convierten en conservadores, a pesar de haber sido, en sus tiempos contestatarios e interpeladores. Estas variaciones discursivas y perceptuales, estos cambios de enfoque, estas nuevas teorías, nos muestran, mas bien, la vitalidad de la interpretación, la capacidad del conocimiento, la invención de los saberes. Sería muy grave quedarse a rumiar los viejos textos como escrituras sagradas; esta actitud nos mostraría un anquilosamiento intelectual, una inmovilidad del conocimiento, sin desmerecer los aportes en la historia del pensamiento y de las ciencias. La relación de los conocimientos nuevos y los conocimientos antiguos es, a la vez, de respeto y de irreverencia. No hay foja cero, sino desplazamientos discontinuos en recorridos continuos.

Lo que importa en los nuevos discursos, en las nuevas percepciones y en los nuevos conocimientos, es su insistencia en determinados síntomas. Estos síntomas existen, se pronuncian, aparecen como manifestaciones; de lo que se trata es de interpretarlos, encontrar en su composición señales de una conformación desconocida. No se puede oponer a los nuevos discursos viejas verdades, que son representaciones nucleadas sobre certezas; las certezas cambian, las experiencias también; es posible entonces mutaciones en las representaciones. Lo que hay que exigir a los nuevos discursos son contrastaciones con sus propios referentes. Ahora bien, si las viejas verdades no quieren contrastarse con las nuevas evidencias, los nuevos acontecimientos, estamos ante un dogmatismo ciego. Las acusaciones de revisionismo, de "posmodernismo", sin discutir que esta situación exista, usando este término en el sentido de descalificación, sin haber estudiado esta pretensión teórica, sus corrientes y su formación enunciativa, llamada por sus detractores "posmodernismo", es algo parecido a la inquisición. La defensa cerrada de una creencia atacando a quienes se considera hereje, infiel, hasta monstruo. Esta descalificación no sólo es "ideológica" sino hasta reaccionaria. No se trata de aceptar lo que dicen los nuevos discursos, sino de contrastarlos con sus propios referentes, sin olvidar tampoco que todo discurso es un dispositivo de poder o, si se quiere, de contra-poder. Los discursos críticos apuntan a desmontar el poder, si ayudan en esta perspectiva, no dejan de ser necesarios, además de atractivos.

Parece que todas las épocas tienen sus propios "inquisidores", no necesariamente tienen que parecerse en lo que atacan específicamente,

tampoco lo que defienden particularmente. Se parecen en el formato; son los defensores de la institución, de lo institucionalizado, de las verdades instituidas; atacan, rechazan, excluyen, lo que consideran un atentado a la verdad institucionalizada. Cuando la "revolución" se institucionaliza, algo inconcebible, empero es precisamente lo que ocurre, entonces la inquisición se efectúa a nombre de la "revolución". En general los procedimientos son parecidos en la forma; descalificación, persecución, represión, condena. No se debate, no se da exactamente una confrontación racional, como hubiera querido Jürgen Habermas, sino que el dispositivo discursivo es una herramienta más de tortura, una herramienta que busca el escarnio y arrancar la confesión. Lograr la confesión del pecado. No es sostenible llamar a esta descarga discursiva lucha "ideológica". Lo que menos hay es una lucha de ideas; á lo que más se parecen es a juicios, a procesos kafkianos. Delo que se trata es castigar.

No se trata de valorar lo nuevo sobre lo antiguo; de ninguna manera; sino de comprender que en toda época se conforman formaciones enunciativas, formaciones discursivas, horizontes de visibilidad, que actúan como agenciamientos de saber y poder, así como expresiones de subjetividades. Estas formaciones y horizontes emergen de las experiencias de la época; explican no sólo estas experiencias sino sus propios referentes. Son los saberes de un momento, de un periodo, de un contexto, de una época; construyen sus mundos o su mundo en el que habitan, se mueven y circulan. Establecen relaciones cognitivas con los referentes, con los recortes de "realidad", con los mundos; develan lo que les permite el horizonte de su experiencia. No se puede esperar que estos flujos, formaciones y composiciones discursivas, enunciativas, cognitivas, se detengan y se cristalicen en una verdad absoluta. Es de esperar, mas bien, que modifiquen su relación referencial, produciendo, si se quiere, nuevas verdades y certezas.

La verdad es relacional, responde a una composición de relaciones con el referente en cuestión. Alain Badiou considera la verdad como universal; empero, en tanto es acontecimiento plural. Se trata de una verdad existencial, una verdad *ontológica*, la verdad como memoria del *ser*. Los ejemplos que usa son la *crucifixión de Cristo*, la *revolución francesa*, la *revolución rusa*, la *revolución china*, como verdades, como acontecimientos históricos, que se convierten en sustratos del *ser* histórico o el *ser* como historia. Sin necesidad de compartir con el planteamiento de Badiou, lo apreciable de su interpretación es que estas verdades no niegan nuevas verdades, que aparezcan como nuevos

acontecimientos. A diferencia del dogmatismo, para el cual la verdad es una revelación, es esencial y sustancial, es la vía, por lo tanto es una verdad indiscutible, Badiou propone la verdad como acontecimiento, que promueve u ocasiona su permanente discusión y elucidación.

Retomando el concepto de verdad de Badiou, aunque no lo compartimos plenamente. Esto de la verdad, no deja de ser sugerente, pues la movilización estudiantil, de escala mundial de 1968 y alrededor de esta fecha, incluyendo la movilización estudiantil china, es un acontecimiento, por lo tanto una verdad. No se puede desconocer esta verdad existencial, esta verdad "ontológica", esta verdad histórica. Aceptar esta verdad equivale a aceptarla como sustrato, como parte de la memoria histórica del ser. Esta "universalidad" afecta. Al formar parte constitutiva del ser, se ha transformado. La "dialéctica" del ser histórico ha transformado su constitución; esta verdad no desconoce las otras verdades, sino que forma parte de su "universalidad", que es entendido, además como acontecimiento, en su condición plural. Desde la perspectiva de Badiou, que no deja de ser "dialéctica" y marxista, es decir, materialista histórica, el acontecimiento de 1968, la movilización estudiantil, de escala mundial, incluyendo a la inmensa masa de estudiantes chinos, durante la revolución cultural, es una verdad "universal".

Las formaciones enunciativas, las formaciones discursivas, las formaciones cognitivas, establecen relaciones hermenéuticas con sus referentes. Son como atmosferas y climas que intervienen en la significación y en el conocimiento de los suelos en los que se mueven. Se trata de saberes y ciencias que develan "estructuras", composiciones, formaciones, devenires, mutaciones y cambios que acontecen en estos suelos. Estas formaciones, saberes y ciencias son dinámicas, so pena de estancarse y convertirse en teorías muertas, así como hay lenguas muertas, pues ya no se practican, salvo como erudición. Llama la atención que el dogmatismo busque precisamente esto, la inmovilidad de las teorías, suponiendo cuerpos teóricos afincados eternamente. De esta manera el dogmatismo termina matando a las propias teorías a las que se entrega apasionadamente.

Los movimientos pos-socialistas, si se puede hablar así, pues preferimos hablar del quinto ciclo de movilizaciones anti-sistémicas, se caracterizan por comportarse como una memoria reflexiva y crítica de su propia genealogía, que comprende las historias de las movilizaciones, levantamientos, rebeliones y revoluciones pasadas. Busca atravesar los

límites de estas experiencias, sobre todo de aquellas, que llegando al poder, terminaron de restaurarlo de una manera descomunal y represiva. La explicación de este fenómeno parece encontrarse en la fenomenología de la *representación*. Los representantes, en este caso las "vanguardias", asumen la *re-presentación* del proletariado, de los explotados, del discriminado y del colonizado de la tierra. Esta representación otorga poder. Efectivamente se convierte en una expropiación en una usurpación de las voluntades; en el uso gubernamental del poder, cuando se es Estado, se convierte en una abierta represión a los que se dice representar. Recogiendo esta dramática experiencia, el quinto ciclo de las movilizaciones anti-sistémicas no proclama ninguna representación; al contrario, de-construye y abole toda representación. Se trata de la resurgencia de lo colectivo, de lo comunitario, de la autogestión y de la autodeterminación. Otra vez la forma asamblea, la construcción de consensos, la composición creativa de la movilización, la invención de las resistencias y las interpelaciones, la creatividad y la invención de las formas alterativas de la sociedad. Sobre todo la expropiación de los expropiadores de lo común, que son lo público y lo privado. La subversión de las comunidades, la sublevación y autogestión de lo comunitario.

Tercera parte

Devenir vida

Una pregunta necesaria: ¿Qué es la vida?

Siguiendo la interpretación de Lazzarato, que recoge la conceptualización biológica de la vida, dice que el concepto de vivo se resume a la memoria que conserva y crea lo sensible. Rechazando la tradición de la filosofía alemana que recoge Marx, la cual se remite para definir lo vivo a las facultades del sujeto. La vida entonces es memoria, constitución de la memoria; memoria como codificación, almacenamiento y retención, acrecentamiento y uso de la información capturada. La memoria como que instituye el tiempo al conservar la huella sensible, sobre todo al guardar la información genética, la que es usada en la reproducción, en la repetición, por lo tanto en la continuidad. No se podría entender la vida sin lo sensible, sin la capacidad sensible; por lo tanto, sin esa predisposición a sentir, que es la del organismo viviente. Se trata de relaciones afectivas entre interioridad y exterioridad, operación de clausura y a la vez operación de apertura. Pero, la vida no se explica sólo por la existencia de organismos, pues estos no existirían sin la interacción con sus entornos,

tampoco sus entornos serían posibles sin los ecosistemas complejos donde habitan. La vida supone interacciones múltiples y plurales en los entornos y los ecosistemas, en el gigantesco complejo movimiento permanente de la esfera biótica. Como dice Edgar Morin, la complejidad de lo viviente es sin duda diversidad organizada. Morin dice:

*La ontología de la vida cristaliza en el ser viviente, pero éste no tiene ni esencia, ni sustancia **sui generis**: emerge en y por la red trenzada – **complexus** – entre diferentes ontologías constitutivas: **genos/fenon/ego/oikos**, cuerpo/espíritu. La complejidad de la **unitas multiples** concierne, pues, al ser viviente mismo; su ontología emerge de una poli-ontología, cuyos términos sólo pueden constituirse en y por ese ser viviente del que son los constituyentes⁶⁶.*

La vida no sólo se explica por la memoria que conserva y crea lo sensible, sino como torbellino auto-organizativo genético, fenoménico, egoísta y ecológico. Este remolino que retorna sobre sí mismo para crear vida en su infinita variedad, lo hace en forma de poli-bucles bullentes y diferenciados, entrelazados e interconectados, condicionándose mutuamente. La vida es auto-creación y re-organización de las condiciones de posibilidad mismas de la vida. La vida es *auto-poiesis*; por eso mismo supone inteligencia, cálculo, computación, cogitación, saber, aunque no sea evocativo; subjetividad, sobre todo por el espesor de afectividad. La vida considerada como constitución de la sensibilidad supone organismos y organizaciones capaces de sentir, de establecer una relación sensible entre "interioridad" y "exterioridad", donde la "interioridad" es precisamente el cuerpo que capta la "exterioridad", que captura fragmentos de "exterioridad", convirtiéndolos en parte de su metabolismo y su experiencia. No interesa tanto la separación entre "interioridad" y "exterioridad", sobre la que se ha insistido tanto, sobre todo en la teoría de sistemas, donde la relación, la separación, aparece tanto como clausura, así como apertura, sino, lo que es indudablemente importante es esta capacidad, esta facultad, de sentir. Sin lugar a dudas, esta constitución sensible es ya la constitución subjetiva, la sensación de autonomía. Por eso podemos decir que todos los organismos vivos son "sujetos", decodifican físicamente, químicamente, biológicamente, sensiblemente, la información recibida, y actúan, responden. No se puede tener, en estos temas, no es sostenible, una mirada antropocéntrica, otorgando sólo a los seres humanos el privilegio de la subjetividad; la vida como memoria y creación de lo sensible es la "experiencia" que comparten todos los seres vivos. La vida es

⁶⁶ Edgar Morin *El método. La vida de la vida*. Cátedra 1998; Madrid. Pág. 420.

precisamente acontecimiento sensible, el mismo que no podría comprenderse sino como constitución de subjetividad.

Se calcula que el origen de la vida en la tierra se dio hace entre 3.800 a 3.500 millones de años, hasta la gran diversidad y complejidad de formas, fisiología y comportamiento que conocemos en la actualidad, así como los avatares que, en forma de catástrofes globales, cambios climáticos o uniones y separaciones de continentes y océanos, han condicionado su desarrollo. Las similitudes entre todos los organismos actuales indican la existencia de un ancestro común del cual todas las especies conocidas se han diferenciado a través de los procesos de la evolución.

El último antepasado común universal, conocido por sus siglas en inglés LUCA (*last universal common ancestor*) es el hipotético último organismo del cual descendemos todos los existentes. Como tal es el antepasado común más reciente de todo el conjunto de los seres vivos actuales y probablemente también de todos los conocidos como fósiles, aunque no se puede descartar teóricamente que se identifiquen restos de otros seres vivos de la misma o mayor antigüedad que él. Se estima que vivió hace alrededor de 3.500 millones de años.

Al construir cardiogramas globales, basados en la distancia genética entre las células actuales más divergentes, se interpretó que hubo una división muy temprana entre las arqueas, de las que sólo se conocían entonces formas *extremófilas* (altamente resistentes a condiciones ambientales extremas de gran salinidad, temperatura o acidez), y el resto de los seres vivos. Esto llevó a suponer que LUCA evolucionó en ambientes como las fumarolas negras de las dorsales *medioceánicas*, donde tales condiciones extremas continúan hoy en día. Luego se han encontrado arqueas en toda clase de ambientes, a la vez que el progreso en la comparación genética ha llevado a ideas alternativas, como que hay un parentesco especial entre eucariontes y arqueas, dejando fuera a las bacterias, o que los eucariontes aparecieron por una simbiosis entre una bacteria y una arquea.

Todos los organismos de su tiempo habrían acabado extinguiéndose salvo uno, LUCA, habiendo llegado hasta la actualidad solo sus descendientes. Carl Woese propuso que nuestra herencia genética pre-LUCA deriva de una comunidad de organismos, más que de un individuo, a la que ha llamado *progenote*; en esa fase, el genoma debía presentar una gran variabilidad, a diferencia de lo que ocurre en los organismos actuales, cuyo genoma está definido con mucha precisión.

El genoma es la totalidad de la información genética que posee un organismo o una especie en particular. El genoma en los seres eucarióticos comprende el ADN contenido en el núcleo, organizado

en cromosomas, y el genoma mitocondrial. El término fue acuñado en 1920 por Hans Winkler, profesor de Botánica en la Universidad de Hamburgo, Alemania, como un acrónimo de las palabras gene y cromosoma.

Los organismos diploides tienen dos copias del genoma en sus células, debido a la presencia de pares de cromosomas homólogos. Los organismos o células haploides solo contienen una copia. También existen organismos poliploides, con grupos de cromosomas homólogos.

La secuenciación del genoma de una especie no analiza la diversidad genética o el polimorfismo de los genes. Para estudiar las variaciones de un gen se requiere la comparación entre individuos mediante el genotipado.

El genoma es indudablemente memoria; se trata de una información genética, de la totalidad de la información genética que posee un organismo o una especie en particular. Se trata de la inscripción del programa, del engrama, de la *grama-to-logía*, en el devenir del organismo y de la especie. Una memoria en el devenir y un devenir de la memoria. La vida entonces no es solamente memoria sino también una anticipación, la intervención en el espacio-tiempo, en el tiempo del espacio y en el espacio del tiempo; si se quiere, la construcción de un futuro. Se puede decir que la vida contiene lo virtual como posibilidad, como múltiples alternativas, por lo tanto como capacidad creativa, bajo las condiciones de posibilidad abiertas por el genoma. Las relaciones entre ontogénesis y filogénesis, entre genotipo y fenotipo, no es exactamente una relación entre estructura y fenómeno, como entre estructura de la lengua y habla, sino la relación entre la "dimensión" virtual y la "dimensión" efectiva del acontecimiento de la vida. Ahora bien, el genoma no es exactamente virtual; es, si se puede decir, una "racionalidad" inscrita, una combinatoria, construidas "materialmente", la química del ADN.

Las células contienen ADN - el material hereditario de todos los sistemas vivos. El genoma es el conjunto completo de un organismo de ADN y está organizado en cromosomas. El ADN contiene los genes, cuya secuencia específica establece cómo y cuándo construir proteínas. Las proteínas desempeñan funciones vitales más esenciales, a menudo trabajando juntos como máquinas moleculares. Máquinas moleculares que interactúan a través de complejos, vías y redes interconectadas para que la célula cobrara vida.

Hablamos entonces de, no solamente, memoria constitutiva y creativa de la sensibilidad, sino también de la inteligencia, el saber, el cálculo, la

computación, la cogitación, la autopoiesis de la vida; es decir, de la auto-creación misma. Estamos ante la potencia creativa de la vida.

Volviendo a la genealogía del poder, se puede comprender, entonces, que la materia de poder, si podemos seguir hablando así, es la vida. En la modernidad, la dominación y control capitalista se efectúa o, mas bien, pretende ejercerse, sobre las dinámicas moleculares de la vida. La explicación marxista de que la explotación se da en relación a la fuerza de trabajo, en términos de apropiación de tiempo de trabajo socialmente necesario, no pagado, es indudablemente una explicación abstracta, muy ligada a las tesis de la economía política británica de entonces. Esta forma de explicación, esta formación enunciativa, pertenece a la *episteme* historicista de la modernidad; *episteme* que construye la teoría como modelo abstracto, asentado en premisas que asumen, como punto de partida y referente, el supuesto de *sustancias* claves, como trabajo, tiempo de trabajo, valor, valorización. La *episteme* historicista, tanto en lo que respecta a las ciencias, a los saberes, como a la filosofía, responde al corte analítico y a la cohorte secuencial del tiempo lineal. Analíticamente parten de elementos irreductibles aislados, como cimientos de la construcción teórica, la que asume al mundo como representación, en este caso la representación universal y homogénea de un mundo a imagen y semejanza de la economía política capitalista, de la lógica de la valorización dineraria. El problema de estas explicaciones heredadas, de la economía política, es que terminan enfrentándose a conclusiones sin salida. Cuando se pregunta ¿acumulación para qué? ¿Producción por la producción insaciable?, la respuesta es afirmativa, sin inmutarse que no tiene mucho sentido esta compulsión por lo abstracto, cuando este vacío no es precisamente satisfactorio para el *deseo*, que no puede comprenderse como necesidad, menos como si fuese una inclinación corporal por el carencia; el *deseo* no es como un instinto por llenar la escasez con la abundancia. El *deseo* emerge de la complejidad densa de la vida. Las respuestas afirmativas a las preguntas hechas, la acumulación por la acumulación, la producción por la producción, son el resultado de deducciones lógicas, de la explicación de construcciones abstractas, altamente insuficientes, cuando se topan con la complejidad de los acontecimientos. La comprensión de la problemática, la fenomenología de la valorización, trabajada por la economía política del capitalismo, en una perspectiva más amplia, por la economía política

generalizada, incluyendo la economía política del poder, no es posible lograrla si se reduce la hermenéutica a la lógica lineal; lógica de la que se deducen explicaciones abstractas, como la de la acumulación abstracta, para explicar la vorágine capitalista. Esta explicación no es otra cosa que una figura lógica. En todo caso, no es convincente la figura de una burguesía empujada a la inversión por el mero "deseo" de acumular valor abstracto; la dominación y el control capitalista no pueden explicarse sino como parte de la historia larga de la humanidad por "controlar", por lo menos, parte de los ciclos vitales. Por ejemplo, el "salto" de las sociedades llamadas nómadas a sociedades sedentarias, es decir, de sociedades recolectoras, de caza y pesca, a sociedades agrícolas, se dio lugar por medio del "control" y la domesticación del genoma de las plantas. Esta es la llamada primera revolución verde. La llamada revolución industrial, que es más bien parte de un "proceso" largo, es como el resultado acumulativo del "control" y la domesticación, por etapas, del genoma humano; "control" y domesticación que pasa por inscripciones del poder en los cuerpos, por castigos diversos, después por disciplinamientos múltiples, un poco más tarde, por efectuación masiva del biopoder, recientemente, por medio de las múltiples tecnologías del control.

A modo de hipótesis interpretativa, se puede decir que, en la larga historia de las sociedades humanas, ha estado presente la "necesidad" de intervenir sobre la vida, sobre las dinámicas vitales, sus ciclos, sus reproducciones, sus formas múltiples, sus *dinámicas moleculares*. La gran diferencia con las llamadas sociedades modernas, que tienen como columna al "modo de producción capitalista", a las formaciones sociales-económicas sobre-determinadas por el "modo de producción capitalista", al sistema-mundo capitalista, es que, estas sociedades, cuentan con revoluciones tecnológicas-científicas capaces de intervenir en la multiplicidad de los ciclos vitales, sus *dinámicas moleculares*, las condiciones genéticas de sus reproducciones. Las dominaciones y los controles sobre las dinámicas de la vida se dan a grandes escalas expansivas y profundas, poniendo en cuestión las complejidades y pluralidades de las dinámicas vitales, pues se busca centralizar, concentrar, monopolizar, controlar, estas dinámicas, otorgándole un solo sentido a sus desplazamientos. ¿Cuál es este sentido? ¿Es el control y el dominio absoluto de la vida? ¿Es uno de los "sentidos" inscritos en el genoma humano? ¿Es uno de los "sentidos" inscritos en el "primer"

genoma común del que devenimos? ¿Es la destrucción? ¿O, al contrario, en contraposición, desde otra perspectiva, desde la perspectiva de las resistencias, las emancipaciones y las liberaciones, se trata de potenciar la vida, no de controlarla y dominarla?

No pretendemos dar respuestas a estas preguntas. Lo que interesa es mostrar que la vida no podría comprenderse sin esta dimensión "virtual", sin esta memoria genética, sin esta programación, que se transmite a la especie, que garantiza la reproducción. La vida no solamente tiene que ver con los fenómenos onto-genéticos, nacer, crecer, envejecer y morir, sino también, y sobre todo, con una fenomenología filo-genética, la transmisión hereditaria de un "saber" genético. Es esta transmisión la que garantiza la formación de los individuos, de sus facultades, para adaptarse, adecuarse y transformar sus medios, de sus capacidades para efectuar composiciones, en forma de comunidades, asociaciones e interrelaciones, nichos ecológicos.

Jacques Monod encuentra tres propiedades como características generales de los seres vivientes: la *téléonomie (teleonomía)*, la *morphogénènese autonome (morfogénesis autónoma)* y la *invariance reproductive (invariancia reproductiva)*⁶⁷. *Teleonomía*, propiedad que distingue la cualidad de estar dotada de un proyecto inherente, una performance; el proyecto *teleonomico* consiste en la transmisión, de una generación a otra, del contenido invariante de la especie. *Morfogénesis*, propiedad que define el origen de la forma, la geometría, la regularidad y la repetición de la apariencia del organismo vivo. Monod habla de *determinismo autónomo*, que implica la libertad, casi total, del ser vivo, respecto a agentes y condiciones exteriores, capaces de afectar su desarrollo; pero, no de dirigir, ni de imponer, al ser vivo su organización. *In-varianza reproductiva*, propiedad de transmitir y reproducir sin variación la información correspondiente a su propia *estructura*.

Monod hace una anotación sugerente, dice que parece paradójico que se reconozca la propiedad de la invariancia reproductiva, que transmite y conserva el orden, cuando mas bien se espera degradación, incremento de la entropía, aumento de desorden, en la medida que se produce la génesis y evolución de un sistema macroscópico. La invariancia

⁶⁷ Jacques Monod: Ob. Cit.; capítulo 1, *D'étranges objets*.

reproductiva parece contradecir el segundo principio de la termodinámica. Monod dice que esta paradoja es aparente, pues no deja de darse lugar la segunda ley de la termodinámica, el incremento de la entropía en el contexto; lo que ocurre es que asistimos a la idea de complejidad, de refinamiento y de efectividad de una ingeniería biológica, compuesta de una maquinaria química capaz de realizar el proyecto inscrito. Proyecto que exige la síntesis de centenares de constituyentes orgánicos diferentes, su ensamblaje en millares de especies macromoleculares; para tal efecto, la movilización y la utilización, donde es necesario, del potencial químico liberado por la oxidación, con el objetivo de la construcción de los organismos celulares. No hay ninguna paradoja con la *invariancia reproductiva* de las estructuras orgánicas; los principios de la termodinámica se mantienen, son ratificados gracias a la perfección del aparato *teleonómico* vivo, que ahorra calorías, cumpliendo su tarea infinitamente compleja, con un rendimiento y eficacia inigualable, ni por la tecnología humana. Este aparato es completamente lógico, maravillosamente racional, perfectamente adaptado a su proyecto inherente: conservar la reproducción de la norma estructural. No hay pues transgresión de la termodinámica, sino, mas bien, explotación de las leyes físicas en beneficio de la idiosincrasia personal⁶⁸.

Monod encuentra, mas bien, una contradicción epistemológica. El método científico postula la objetividad de la naturaleza; es decir, rechaza, sistemáticamente, como conocimiento verdadero las interpretaciones de los fenómenos dadas en términos de las causas finales; en otras palabras, rechaza interpretaciones que comprenden explicaciones a partir de un proyecto. Sin embargo, la misma objetividad que mueve a la ciencia obliga a reconocer el carácter *teleonómico* de los seres vivientes, a admitir sus estructuras y performances, que realiza y sigue un proyecto. Ésta es la contradicción epistemológica profunda, por lo menos en apariencia. El problema central de la biología es constituirse a partir de esta contradicción epistemológica, que está obligada a resolver⁶⁹.

Hay pues un problema con la tesis del proyecto inherente, con la interpretación de la propiedad de *teleonomía*, con la teoría de la

⁶⁸ *Ibidem*; pág. 37.

⁶⁹ *Ibidem*; pág. 37.

performance. En el siglo XIX se llevó al extremo las consecuencias de esta tesis; las expresiones hermenéuticas de estas consecuencias se dieron en la filosofía de su tiempo, con el vitalismo, el animismo y el antropocentrismo. Usando la terminología maniquea que atravesó el siglo XIX y la mitad del siglo XX, tanto idealistas como materialistas, incluyendo, sobre todo, a los llamados materialistas dialécticos y materialistas históricos, compartieron la *episteme* inmanentista de un proyecto inicial, que puede ser interpretado subjetivamente o, en su caso, materialistamente. La teoría evolucionista abrazó a las filosofías y a las ciencias del siglo de la revolución industrial, aunque las corrientes se diferencien en cuanto a si postulaban o no el finalismo, si eran o no teleológicas. Es en este siglo largo que prospera el determinismo, que se hace dominante el método dialéctico y la pretensión de teorías holistas, incluso teorías definitivas. Son expresión radical de este absolutismo teórico, por un lado, la dialéctica especulativa hegeliana, por el otro, el marxismo, en sus distintas versiones. Sin embargo, ampliando la temporalidad del ciclo epistémico, haciendo más largo el largo siglo XIX, que dijimos que abarcaba el siglo XIX y la mitad del siglo XX, comprendiendo la consolidación de la revolución copernicana, la difusión del método cartesiano, la irradiación del evolucionismo darwiniano, llegando a las leyes de la termodinámica, pasando por las matemáticas infinitesimales y diferenciales, podemos interpretar que las teorías holistas, tanto científicas como filosóficas, responden, como formaciones expresivas, enunciativas y discursivas radicales, a esta experiencia de la explosión de la producción y a este horizonte epistemológico, cuyo suelo es la mecánica newtoniana.

El nacimiento de la biología pertenece a este siglo largo. La revelación de la vida, no sólo como *empiricidad* y finitud, sino como complejidad, desafía al paradigma hegemónico de las ciencias de entonces. Los principios generales de la biología parecen contradecir las leyes de la termodinámica y destrozan el imaginario antropocéntrico, que acompañaba a las teorías científicas y filosóficas. Sin embargo, la biología va a tardar en asumir las consecuencias de sus investigaciones, el develamiento de las composiciones, estructuras, dinámicas y ciclos vitales, así como de sus explicaciones teóricas. Como esperando el desarrollo de la biología molecular y la ingeniería genética, así como el desplazamiento a otro horizonte epistemológico, cuyo suelo se encuentra en la física relativista y la física cuántica, la biología se

convierte en la textura indispensable de la ecología y las teorías de la complejidad. Es en este contexto donde debemos buscar la elucidación de la paradoja epistemológica planteada por Jacques Monod.

El demonio de Maxwell

Para decirlo en términos figurativos, como el que utilizó Maxwell, cuando supuso la entelequia de su demonio, quién conspira contra la segunda ley de la termodinámica. Tomemos en cuenta un recipiente dividido en dos mitades, donde en una hay gas frío y en la otra hay gas caliente; cuando se abre un orificio, por la segunda ley termodinámica, sabemos que las moléculas de gas frío y de gas caliente van a circular de un lugar a otro, hasta que la temperatura de todo el recipiente se estabilice. Para evitar que ocurra esto, el demonio de Maxwell devuelve las moléculas frías a su lugar y las moléculas calientes a su lugar, evitando pérdida de energía. De esta manera el demonio de Maxwell pone orden o crea orden, si se quiere; evita el camino de la degradación y la pérdida de energía por medio de su actividad diabólica de administrar estos flujos de moléculas. Esta precisamente es la actividad creadora de la vida.

Jacques Monod dice que la clave para resolver la paradoja de Maxwell la dio León Brillouin, quien se inspira en un texto de Szilard, para quién el ejercicio de las funciones cognitivas del demonio de Maxwell debe consumir necesariamente una cierta cantidad de energía que, en el balance de la operación, precisamente compensa la disminución de entropía del sistema. El demonio no puede efectuar esta tarea sin conocimiento de causa, debe tener la capacidad de adquirir información, de conocer, de medir la velocidad de cada partícula de gas. En otras palabras, toda adquisición de información supone la interacción del demonio mismo, interacción que consume energía, aunque sea en cantidades pequeñas⁷⁰. Monod dice que este teorema es una de las fuentes de las concepciones modernas relativas a la equivalencia entre información y neguentropía o entropía negativa; es decir, orden. En biología, la labor del demonio de Maxwell la cumplen las enzimas, proteína que actúa como catalizador en las reacciones bioquímicas. Las enzimas ejercen, precisamente, a escala microscópica, una función

⁷⁰ *Ibidem*: Págs. 82-83.

creadora de orden⁷¹. Las enzimas drenan el potencial químico, de acuerdo al programa que ejecutan. Debido a la capacidad de formar, con otras moléculas, los complejos *estero-específicos* y *no-covalentes*, las proteínas ejercen su papel demoniaco⁷².

Las encimas son proteínas especializadas en acelerar o regular reacciones bioquímicas, por lo cual también reciben el nombre de biocatalizadores. Una encima puede hacer que una reacción se produzca a una velocidad millones de veces mayor que la que tendría en su ausencia, de aquí la importancia de estas sustancias en los procesos vitales, así como en la agricultura y en las industrias alimentarias y químicas. Las encimas se unen con las moléculas del substrato sobre las cuales son eficientes para formar un complejo enzima-substrato transitorio, el cual, al descomponerse, deja nuevamente en libertad la encima y da origen a los productos. La actividad catalítica de la enzima alcanza la máxima eficacia cuando ésta se halla saturada de substrato. Además de la actividad catalítica, algunas enzimas poseen actividad reguladora, determinando la velocidad del metabolismo. De acuerdo a la clasificación de enzimas, acordada internacionalmente, basada en las reacciones que catalizan, hay seis clases principales: *oxidoreductosas*, responsables de los procesos de oxidoreducción de los que procede la energía necesaria para la vida; *transferasas*, que transfieren grupos específicos de un substrato a otro; *hidrolasas*, que escinden hidrolíticamente los respectivos substratos, como es el caso de las enzimas digestivas; *liasas*, que catalizan la escisión de los substratos sin incorporación de agua; *isomerasas*, que catalizan la isomerización de sus substratos; *ligasas* o *sintetasas*, encargadas de la síntesis de algunos metabolismos o factores biológicos particulares.

Lo que hay que anotar, a propósito de la paradoja de Maxwell y la elucidación de la misma, es que así como hay una física clásica, que se ocupa de la mecánica de los fenómenos experimentados en la vida cotidiana, concebidos en el supuesto del espacio absoluto y del tiempo absoluto; así como hay una física relativista, que se ocupa de los fenómenos dados en el universo, concebidos en el espacio-tiempo absoluto curvado por la gravedad, fenómenos que se comportan de manera notoriamente diferente cuando se aproximan a la velocidad de

⁷¹ Ibídem: Pág. 83.

⁷² Ibídem: Pág. 83.

la luz; así como hay una física cuántica, que se ocupa de los fenómenos atómicos, que se dan en dimensiones "infinitamente" pequeñas, donde el conocimiento y el cálculo de las posiciones son desafiadas por la incertidumbre, pues la intervención de la investigación afecta al movimiento del objeto estudiado, objeto que no puede ser captado si no como probabilidad, en tanto banda, apareciendo en su dualidad, como partícula y onda; así también, podemos hablar de la ciencia de la vida, que se ocupa de fenómenos autopoiéticos, cuyos comportamientos exigen no sólo otra "mecánica" que las desarrolladas en la física clásica, en la física relativista y en la física cuántica, sino un abordaje diferente, pues se enfrenta al "demonio de Maxwell", a la intervención de una racionalidad, de una cibernética, de un "propósito", de una performance, de una *teleonomía*. No es que la biología se opone a las físicas, sino que son mas bien su substrato, las usa para lograr un uso y consumo creativo de la energía. Así como se postula la teoría integral de las físicas, la física clásica, la física relativista y la física cuántica, también se puede postular la teoría integral de las físicas y la biología, que logre descifrar, comprender y conocer la génesis, la producción, la reproducción y los ciclos de la vida.

Devenir mujer

La vida tiene que ver con la reproducción; la vida no sería posible sin las condiciones de posibilidad de la reproducción. La autonomía lograda se hace posible porque la vida interviene en las condiciones de posibilidad de la reproducción; la vida se hace posible por la reproducción, es la reproducción misma, en la medida que la reproducción es posible por la memoria genética que constituye y crea lo sensible. Teniendo en cuenta esta comprensión de la vida y de los ciclos de la vida, no podemos dejar pendiente la íntima vinculación que tiene la mujer con la reproducción. La mujer juega un papel fundamental en la reproducción humana, ciertamente en complementariedad con el hombre. El hecho de que sea ella la que espere familia, su vientre sea la matriz donde se incubaba el feto y se desarrolle, hasta nacer, la convierte en el referente de la reproducción y, por lo tanto, de la vida. Con lo que se acaba de decir, entiéndase bien, no se está diciendo que el papel de la mujer es reproductivo; se reduce o se circunscribe a la reproducción. De ninguna manera. Lo que se trata es de comprender la captura del sistema

capitalista de la reproducción, convirtiendo a la reproducción en "condición" de la acumulación de capital, convirtiendo a la mujer en sujeto-objeto de desvalorización, desvalorización indispensable para efectuar la valorización del capital. En esta perspectiva nos apoyamos en la investigación de Silvia Federici, sobre todo en su libro *Calibán y la bruja*⁷³.

Según Federici es el papel de la mujer en la reproducción lo que la ha convertido en materia de poder en la transición del feudalismo al capitalismo. Las instituciones claves en esta transición, entre ellas la iglesia y el Estado, han identificado al cuerpo femenino como problema, como cuerpo que debería ser despojado de su potencia, para reducirlo a un dispositivo controlado, también domesticado y disciplinado, de una reproducción adecuada a la acumulación de capital. La demonización del cuerpo de la mujer por parte de la iglesia, la cosificación del cuerpo de la mujer por parte del Estado, forma parte de este despojamiento y desposesión de la potencia corporal de la mujer, potencia lúdica, erótica, pasional, afectiva, intelectual y creativa. Entonces, la histórica acumulación originaria de capital, que es despojamiento y desposesión, colonialismo, de territorios, de recursos, de poblaciones y biodiversidad, es también desposesión y despojamiento de la potencia "femenina", que efectivamente es la potencia de la vida, la potencia del devenir vida. Potencia compartida por "hombres" y "mujeres". No estamos pues lejos de las tesis de Foucault sobre el constructo cultural de la sexualidad. Ahora bien, Federici interpreta este constructo cultural como parte de la acumulación originaria de capital.

La potencia reproductiva, entendiendo reproductiva no solo como procreación, sino en un sentido amplio, como creación y recreación de la vida, en sus múltiples formas, invenciones, proliferaciones, variaciones, diversidad, placer, debía ser dominada, expropiada, capturada e incorporada como contenido en el proceso de producción-reproducción del capital. Para tal efecto era indispensable conformar institucionalmente la división y distinción de roles entre el "hombre" y la "mujer". Las mezclas debían ser separadas drásticamente, las confusiones extirpadas; sobre todo era indispensable destruir el albedrío de las mujeres, el influjo articulador y comunitario de las mujeres.

⁷³ Silvia Federici: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón 2010; Buenos Aires.

Federici encuentra aquí la clave para entender el significado histórico de la caza de brujas. Silvia Federici escribe:

Una historia de las mujeres y de la reproducción en la "transición al capitalismo" debe comenzar con las luchas que libró el proletariado medieval –pequeños agricultores, artesanos, jornaleros– contra el poder feudal en todas sus formas. Sólo si evocamos estas luchas, con su rica carga de demandas, aspiraciones sociales y políticas y prácticas antagónicas, podemos comprender el papel que jugaron las mujeres en la crisis del feudalismo y los motivos por los que su poder debía ser destruido a fin de que se desarrollara el capitalismo, tal y como ocurrió con la persecución de las brujas durante tres siglos. Desde la perspectiva estratégica de esta lucha, se puede observar que el capitalismo no fue el producto de un desarrollo evolutivo que sacaba a la luz fuerzas que estaban madurando en el vientre del antiguo orden. El capitalismo fue la respuesta de los señores feudales, los mercaderes patricios, los obispos y los papas a un conflicto social secular que había llegado a hacer temblar su poder y que realmente produjo "una gran sacudida mundial". El capitalismo fue la contrarrevolución que destruyó las posibilidades que habían emergido de la lucha anti-feudal –unas posibilidades que, de haberse realizado, nos habrían evitado la inmensa destrucción de vidas y de espacio natural que ha marcado el avance de las relaciones capitalistas en el mundo. Se debe poner énfasis en este aspecto, pues la creencia de que el capitalismo "evolucionó" a partir del feudalismo y de que representa una forma más elevada de vida social aún no se ha desvanecido⁷⁴.

La tesis de Federici es sobresaliente por dos cosas: primero, por la vinculación temprana del capitalismo con el control y dominio de la vida, concretamente, de la reproducción de la vida; segundo, porque concibe el capitalismo como contra-revolución, opuesta a la revolución desatada por el proletariado medieval contra las estructuras del poder feudal. Lo que habría ocurrido, mas bien, es que las clases dominantes, nobles, terratenientes, obispos, se habrían aburguesado, manteniendo sus privilegios y dominio. No se dio lugar a la emancipación anti-feudal, como perseguían los rebeldes, herejes y subversivos, sino a una transformación de los poderes en beneficio de las clases dominantes. La continuidad entonces de las dominaciones. El capitalismo y la modernidad, sobre todo en la transición, no liberan a la mujer, como se considera en la historia, en la ciencia política y en la sociología, sino

⁷⁴ Silvia Federici: Ob. Cit.; págs. 37-38.

que, mas bien, la ata a renovadas y consolidadas estructuras de poder patriarcal.

En la transición se sientan las bases del sistema moderno. No sólo se trata de la domesticación, disciplinamiento y modulación de los cuerpos, sino, también y sobre todo, de la inscripción del poder en el cuerpo de la mujer. Tampoco sólo se trata de la modernización, por así decirlo, de los diagramas de poder patriarcales, sino del temprano control capitalista de la vida, de los ciclos de la vida humana, de la reproducción, atacando, primero, el cuerpo "femenino", demonizándolo, capturando, después, flujos de su potencia, flujos estocados, cosificados, incorporados a la reproducción institucional, así como a la acumulación originaria y ampliada del capital. Lo que se instala, tempranamente, es un biopoder. No se puede explicar esta problemática de la transición sólo recurriendo a la tesis económica de la acumulación originaria, en sentido restringido, cuando debemos hablar de la acumulación originaria en sentido amplio, como fenómenos múltiples de despojamiento y desposesiones; tampoco sólo recurriendo a la instalación de los diagramas disciplinarios, así como no es suficiente hablar de la generalidad del Estado patriarcal o de las estructuras patriarcales; es menester, no sólo comprender la complejidad de su simultaneidad, sino comprender la genealogía del biopoder. En esta genealogía la represión, la subordinación, la domesticación y disciplinamiento, el control de las mujeres, es decir, este itinerario del ejercicio de poder, juegan un papel crucial.

La genealogía del biopoder pasa por la politización de la sexualidad. Federici escribe:

*Como ha señalado Mary Condren en *The Serpent and the Goddess* (1989) [La serpiente y la diosa], estudio sobre la entrada del cristianismo en la Irlanda céltica, el intento eclesiástico de regular el comportamiento sexual tiene una larga historia en Europa. Desde épocas muy tempranas (desde que la Iglesia se convirtió en la religión estatal en el siglo IV), el clero reconoció el poder que el deseo sexual confería a las mujeres sobre los hombres y trató persistentemente de exorcizarlo identificando lo sagrado con la práctica de evitar a las mujeres y el sexo. Expulsar a las mujeres de cualquier momento de la liturgia y de la administración de los sacramentos; tratar de usurpar la mágica capacidad de dar vida de las mujeres al adoptar un atuendo femenino; hacer de la sexualidad un objeto de vergüenza... tales fueron*

los medios a través de los cuales una casta patriarcal intentó quebrar el poder de las mujeres y de su atracción erótica. En este proceso, "la sexualidad fue investida de un nuevo significado [...] [Se] convirtió en un tema de confesión, en el que los más ínfimos detalles de las funciones corporales más íntimas se transformaron en tema de discusión" y donde "los distintos aspectos del sexo fueron divididos en el pensamiento, la palabra, la intención, las ganas involuntarias y los hechos reales del sexo para conformar una ciencia de la sexualidad" (Condren, 1989: 86-7). Los penitenciales, los manuales que a partir del siglo VII comenzaron a distribuirse como guías prácticas para los confesores, son uno de los lugares privilegiados para la reconstrucción de los cánones sexuales eclesiásticos.

En el primer volumen de Historia de la Sexualidad (1978), Foucault subraya el papel que jugaron estos manuales en la producción del sexo como discurso y de una concepción más polimorfa de la sexualidad en el siglo XVII. Pero los penitenciales jugaban ya un papel decisivo en la producción de un nuevo discurso sexual en la Edad Media. Estos trabajos demuestran que la Iglesia intentó imponer un verdadero catecismo sexual, prescribiendo detalladamente las posiciones permitidas durante el acto sexual (en realidad sólo una era permitida), los días en los que se podía practicar el sexo, con quién estaba permitido y con quién prohibido⁷⁵.

Lo inquietante y sugerente en Federici es que vincula el control sexual, la subordinación de la mujer, Foucault diría el constructo cultural de la sexualidad, con la acumulación originaria de capital, con el despojamiento y desposesión capitalista. Esta lectura ayuda a salir de los cánones del determinismo económico; el fenómeno capitalista no se reduce a la valorización dineraria, tampoco la acumulación originaria de capital se reduce al despojamiento y posesión de recursos naturales; tiene que ver con desposesiones y despojamientos corporales, tiene que ver con la constitución de subjetividades. Lo que ausculta Federici, en la transición del feudalismo al capitalismo, es la relación de subordinación y marginación de la mujer que se instituye a través de múltiples procedimientos, que vienen desde la religión, la moral, y van hasta la división del trabajo, conformando una división sexual, pasando por difusión de una "ideología" machista y la consolidación de estructuras patriarcales. Es esta tesis de Federici sobre la que se tiene que

⁷⁵ *Ibidem*: Págs. 69-70.

reflexionar y discutir. Esta tesis contrasta con las tesis que sostienen que, en la modernidad, es cuando la mujer se libera de las ataduras patriarcales, migra a las ciudades, donde es libre, se incorpora como fuerza laboral en las fábricas, y más tarde conquista derechos, entre ellos el derecho al voto.

Desde nuestro punto de vista vemos que, ambas tesis, no se contradicen del todo. La misma Federici nos muestra la importancia que cobran las mujeres en las ciudades, como parte importante de los contingentes migratorios; en las ciudades vivían solas, en comunidades, cobrando peso las actividades que desplegaban. ¿Es debido a este papel protagónico de las mujeres por lo que van a ser reprimidas y controladas? ¿Es por la libertad que gozan las mujeres por la que van a ser coartadas en la misma? ¿Es por su potencia erótica y su capacidad reproductiva por lo que van a ser consideradas brujas?

Antes de responder a estas preguntas, vamos a seguir el itinerario que describe Federici, itinerario que convierte a las mujeres en objeto de violaciones, las arrojan a la prostitución, y por último, ultrajadas, serán convertidas en brujas. En el capítulo sobre *La política sexual, el surgimiento del estado y la contrarrevolución*, escribe:

*A finales, no obstante, del siglo XV, se puso en marcha una contrarrevolución que actuaba en todos los niveles de la vida social y política. En primer lugar, las autoridades políticas realizaron importantes esfuerzos por cooptar a los trabajadores más jóvenes y rebeldes por medio de una maliciosa política sexual, que les dio acceso a sexo gratuito y transformó el antagonismo de clase en hostilidad contra las mujeres proletarias. Como ha demostrado Jacques Rossiaud en *Medieval Prostitution (1988)* [La prostitución medieval], en Francia las autoridades municipales prácticamente dejaron de considerar la violación como delito en los casos en que las víctimas fueran mujeres de clase baja. En la Venecia del siglo XIV, la violación de mujeres proletarias solteras rara vez tenía como consecuencia algo más que un tirón de orejas, incluso en el caso frecuente de un ataque en grupo (Ruggiero, 1989: 94, 91-108). Lo mismo ocurría en la mayoría de las ciudades francesas. Allí, la violación en pandilla de mujeres proletarias se convirtió en una práctica común, que los autores realizaban abierta y ruidosamente por la noche, en grupos de dos a quince, metiéndose en las casas o arrastrando a las víctimas por las calles sin el más mínimo intento de ocultarse o disimular. Quienes participaban en estos "deportes" eran aprendices o empleados domésticos, jóvenes e hijos de*

las familias acomodadas sin un centavo en el bolsillo, mientras que las mujeres eran chicas pobres que trabajaban como criadas o lavanderas, de quienes se rumoreaba que eran "poseídas" por sus amos (Rossiaud, 1988: 22). De media la mitad de los jóvenes participaron alguna vez en estos ataques, que Rossiaud describe como una forma de protesta de clase, un medio para que hombres proletarios –forzados a posponer su matrimonio durante muchos años debido a sus condiciones económicas– se cobraran "lo suyo" y se vengaran de los ricos. Pero los resultados fueron destructivos para todos los trabajadores, en tanto que la violación de mujeres pobres con consentimiento estatal debilitó la solidaridad de clase que se había alcanzado en la lucha antifeudal.

Como cabía esperar, las autoridades percibieron los disturbios causados por semejante política (las grescas, la presencia de pandillas de jóvenes deambulando por las calles en busca de aventuras y perturbando la tranquilidad pública) como un pequeño precio a pagar a cambio de la disminución de las tensiones sociales, ya que estaban obsesionados por el miedo a las grandes insurrecciones urbanas y la creencia de que si los pobres lograban imponerse se apoderarían de sus esposas y las pondrían en común.

Para estas mujeres proletarias, tan arrogantemente sacrificadas por amos y siervos, el precio a pagar fue incalculable. Una vez violadas, no les era fácil recuperar su lugar en la sociedad. Con su reputación destruida, tenían que abandonar la ciudad o dedicarse a la prostitución (ibídem; Ruggiero, 1985: 99). Pero no eran las únicas que sufrían. La legalización de la violación creó un clima intensamente misógino que degradó a todas las mujeres cualquiera que fuera su clase. También insensibilizó a la población frente a la violencia contra las mujeres, preparando el terreno para la caza de brujas que comenzaría en ese mismo periodo. Los primeros juicios por brujería tuvieron lugar a fines del siglo XIV; por primera vez la Inquisición registró la existencia de una herejía y una secta de adoradores del demonio completamente femenina⁷⁶.

¿Se puede asociar la venta de la fuerza de trabajo, después de convertirse en una mercancía, a la venta del cuerpo de la mujer, prostitución, también convertida en una mercancía? Federici dice que la prostitución es una política municipal; el municipio abre burdeles, con el expreso objetivo de controlar las ansias de los jóvenes proletarios. Federici nos dice que frente a los levantamientos populares anti-feudales

⁷⁶ Ibídem: Págs. 89-90-91.

se alían burguesía, nobleza e iglesia para enfrentarlos. ¿Se produce una especie de alianza de la fraternidad de los hombres para someter a las mujeres? Esta es la tesis manejada por algunas teóricas del feminismo, retomada por Jacques Derrida en *Políticas de la Amistad*. Federici dice que se rompe la alianza de clase, entre hombres y mujeres, se rompen las alianzas populares, con la proliferación de este tipo de políticas. La prostitución va a ser institucionalizada, así como va ser institucionalizado el mercado de la fuerza de trabajo. ¿Qué clase de fuerza es el cuerpo-mercancía de la prostitución? Se trata de un cuerpo usado para satisfacer el placer negado a los hombres, una ilusión momentánea de placer en hombres atormentados por la demanda sexual. Es el propietario del burdel el que gana, es el usuario el que se ilusiona, es el Estado el que controla este mercadeo sexual y termina controlando ciertos factores psicológicos de la revuelta. El deseo, el erotismo, la estética, la potencia creativa y reproductiva, terminan reducidas a un manejo administrativo municipal, después policial, de contención, también forman parte de la ilusión de placer, aunque sea momentánea, pero queda como oferta permanente. La mujer se convierte en objeto sexual. Podemos ver desde entonces la extensión de esta mercantilización del cuerpo y la figura de la mujer; no solamente en los prostíbulos, sino en la comunicación, en la publicidad, en las ferias de belleza, en todas las relaciones que se han convertido en acoso y exigencia. La mujer es hoy el objeto de deseo ofertado en todas las mercancías, desde los utensilios de uso domestico hasta los automóviles. El cuerpo-mercancía-femenino es fuerza de producción imaginaria, es la promesa del paraíso perdido. ¿A quién va dirigida esta publicidad? Obviamente a los hombres, ¿pero también a las mujeres? ¿El mensaje es convertirse en este ensueño de los hombres? ¿También sería un ensueño para las mujeres?

La división del trabajo sexual ha exilado, por así decirlo, en un principio, en el llamado nacimiento del capitalismo, a las mujeres a la mera condición de las funciones reproductivas, además de las tareas domésticas, no reconocidas en el mundo de la valorización. Que esto haya ido cambiando en las siguientes etapas de la modernidad, se debe, en parte, a las luchas feministas en la conquista de sus derechos, pero también se debe a las transformaciones estructurales del capitalismo y de la modernidad, que termina incorporando a las mujeres al mercado de trabajo, así como también a la vida política. Sin embargo,

acompañando a estas transformaciones y modificaciones, lo que expresa palpablemente el sentido de la dominación masculina es esta proliferante figura de promesa del paraíso perdido en un mundo que ha logrado la mercantilización absoluta de todo. Esta figura de promesa y seducción es opuesta a la figura de bruja que la habría señalado como transgresora.

Una síntesis del enfoque de Federici lo hace cuando presenta el capítulo *La acumulación de trabajo y la degradación de las mujeres. Construyendo "diferencia" en la "transición al capitalismo"*. Federici escribe:

- 1. La expropiación de los medios de subsistencia de los trabajadores europeos y la esclavización de los pueblos originarios de América y África en las minas y plantaciones del "Nuevo Mundo" no fueron los únicos medios para la formación y "acumulación" del proletariado mundial.*
- 2. Este proceso requirió la transformación del cuerpo en una máquina de trabajo y el sometimiento de las mujeres para la reproducción de la fuerza de trabajo. Fundamentalmente, requirió la destrucción del poder de las mujeres que, tanto en Europa como en América, se logró por medio del exterminio de las "brujas".*
- 3. La acumulación originaria no fue, entonces, simplemente una acumulación y concentración de trabajadores explotables y capital. Fue **también una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora**, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de "raza" y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno.*
- 4. No podemos, entonces, identificar acumulación capitalista con liberación del trabajador, mujer u hombre, como muchos marxistas (entre otros) han hecho, o ver la llegada del capitalismo como un momento de progreso histórico. Por el contrario, el capitalismo ha creado las formas de esclavitud más brutales e insidiosas, en la medida en que inserta en el cuerpo del proletariado divisiones profundas que sirven para intensificar y ocultar la explotación. Es en gran medida debido a estas divisiones impuestas –especialmente la*

*división entre hombres y mujeres– que la acumulación capitalista continúa devastando la vida en cada rincón del planeta*⁷⁷.

Federici encuentra la concomitancia histórica, en la emergencia y consolidación del sistema-mundo capitalista, en la represión, despojamiento y desposesión de las mujeres, de las poblaciones conquistadas y colonizadas, en la conformación del perfil del Calibán, del esclavo y la bruja. Como dijimos anteriormente, *Calibán* y *bruja* son los fantasmas que persigue la acumulación originaria de capital, que opta por el despojamiento y desposesión de territorios y cuerpos. Son los fantasmas que aterrorizan a las burguesías emergentes colonizadoras, comerciales, industriales y, después, financieras. Estos fueron los fantasmas de la burguesía emergente; una vez que se consolidó, después de la revolución industrial, en la etapa de la acumulación ampliada de capital, el fantasma fue el *comunismo*. En la contemporaneidad, fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI, el fantasma es el *terrorismo* difuso. La pregunta, en relación a lo que nos ocupa, a la persecución de las brujas y el genocidio de indígenas, es: ¿Por qué Calibán y la bruja fueron los fantasmas de la burguesía emergente? ¿Qué es lo que aterrorizaba a la burguesía de ese entonces? ¿La potencia de las mujeres? ¿La potencia de naciones, pueblos y poblaciones alterativas? El libro de Federici ha dejado claro las razones del pánico de la burguesía emergente, que estaba compuesta por un conglomerado de clases dominantes, un tanto dicotómicas. En parte, compuesta por estratos de latifundistas, señores feudales, nobleza, monarquía, iglesia; por otra parte, compuesta por nuevos estratos de comerciantes, de accionistas, de financistas, de aventureros, de militares, de burócratas, intermediarios, esclavistas y propietarios de minas. Primero fueron las resistencias, los levantamientos, las rebeliones, anti- feudales; al mismo tiempo que la buena acogida dada a los “conquistadores” por los nativos se fue convirtiendo en resistencia. Después, fue la necesidad de disciplinamiento, domesticación, clasificación de género, división del trabajo, subalternización de la mujer y de las poblaciones nativas. El sistema-mundo capitalista emergente y en expansión requiere de la conformación de una geopolítica, una división geográfica, una división del trabajo, una división sexual, el control y el dominio de las fuerzas, de los cuerpos y los recursos de la

⁷⁷ *Ibidem*: Págs. 102-103.

naturaleza. En otras palabras, en resumen, el sistema-mundo capitalista requiere conformar un biopoder.

El capitalismo requiere de un poder que intervenga en la vida, capture su potencia, se aproveche de esta fuerza, que acumule su energía, la transforme, la contabilice y conmensure con la medida de un equivalente general, el dinero. La valorización dineraria, el capital, no es otra cosa que la cuantificación abstracta de la expropiación de fuerzas colectivas, comunes, sociales y naturales, del usufructo de apropiaciones, despojamientos, desposesiones, transformaciones cualitativas, que se dan de forma material, efectiva, práctica y violenta. No hay pues secreto en el capitalismo, ni tampoco, mucho menos, explicar sus transformaciones por el fetichismo de la mercancía. Para decirlo, usando términos marxistas, el capitalismo es el más violento de los modos de producción, dado en la historia de las sociedades humanas. El marxismo, como crítica de la economía política, que comprende la economía política sobre la que se basa, para hacer su crítica, ha tratado de explicar la acumulación capitalista, que llaman valorización, por la apropiación de tiempo de trabajo, socialmente necesario, excedente, no pagado. Esta es una abstracción dadivosa, que supone la libertad, el ser libres propietarios de su propio cuerpo. Conjetura, que a la vez supone que los propietarios de los medios de producción se enfrentan a los no propietarios, que lo único que tienen en posesión es su fuerza de trabajo. Esta es una narrativa que comparte la ilusión de la libertad y la democracia. Narrativa que comparten burgueses y marxistas.

El supuesto del libre mercado de la fuerza de trabajo es pues un cuento académico. La historia efectiva del capitalismo se ha basado en la violencia descomunal desatada sobre la diversidad de los cuerpos. Ha esclavizado a millones de cuerpos, ha despojado y ha desposesionado a millones de cuerpos, ha asesinado a millones de cuerpos, ha torturado y obligado a trabajar hasta extinguirlos a millones de cuerpos humanos. Se ha apropiado de tierras y de riquezas, usando el recurso de la guerra abierta, que llamó guerra justa, por motivos de "civilización". La violencia desmesurada de la acumulación originaria de capital no fue un episodio inicial, en la historia del capitalismo, como creen las corrientes economicistas del marxismo. La violencia es constitutiva del modo de producción capitalista, constitutiva y constante. Es parte de su proceso productivo. El capitalismo no podría existir sin la manifestación

permanente de esta violencia desplegada. La acumulación, originaria y ampliada, es el ejercicio continuo de la violencia sobre los cuerpos. Todo esto se encubre con un discurso económico, macro-económico, micro-económico, crítico de la economía. Como si se tratara de cifras, como si se tratara de redistribuir las cifras o, en el mejor de los casos, como si se tratara de apropiarse de los medios de producción y dirigir la economía desde la planificación estatal. Se está lejos de comprender que el drama se encuentra en la estructura misma, inherente, del modo de producción. No se puede producir sin destruir la vida.

El socialismo, el proyecto socialista, no dejó de ser nunca una versión más del modo de producción capitalista. En realidad, los marxistas llevaron las consecuencias del modo de producción capitalista hasta los extremos mismos, hasta, como se dice, las últimas consecuencias. Fueron más consecuentes que la misma burguesía en llevar a cabo el modo de producción capitalista. Esta es la paradoja que los ha condenado. La crítica de la economía política no salió de los límites demarcados por el horizonte del sistema-mundo capitalista. La crítica de la economía política no generalizó y extendió la crítica, no se convirtió en la crítica de la economía política generalizada. La crítica de la economía política del poder, la crítica de la economía política colonial, la crítica de la economía política del cuerpo, la crítica de la economía política sexual, la crítica de la economía política del signo. Al quedarse en los límites fronterizos de un supuesto campo económico autonomizado, no pudo visualizar la integralidad de las articulaciones de la dominación, de las dominaciones polimorfas. Por lo tanto, no pudo enfrentar al poder, en todas sus formas. Creyendo que resolvía lo que creía que era el dominio principal, determinante, económico, pensaba que resolvía la causa. Nada más iluso. Esta crítica quedó atrapada por las redes de las otras formas de dominación y terminó convirtiéndose en un discurso legitimador del poder, en su pluralidad e instrumentalidad múltiple.

Cuarta parte

Tesis moleculares

Teoría molecular de las sociedades

¿Cuál es el punto de partida de la nueva teoría de las sociedades? Ya dijimos, a un principio, que nuestro enfoque de las sociedades es molecular, atendemos sus dinámicas moleculares; de aquí deducimos que las sociedades efectivas no son las sociedades representadas por la sociología clásica, que tiene una mirada molar, institucional, de las sociedades. Observa las sociedades desde la perspectiva de las instituciones; es decir, tiene un punto de vista institucional. Al hacer esto no hace otra cosa que concebir las sociedades desde las representaciones que se hacen de ellas las instituciones, sobre todo el Estado. Este es un grave error, desde nuestro punto de vista, pues se desentiende de entrada, de lo que crea las sociedades, la energía, por

así decirlo, que crea las sociedades; esta energía deviene de las dinámicas moleculares sociales o, si se quiere, las dinámicas moleculares se efectúan activando energía "molecular", en el sentido metafórico, tal como lo usaba Gabriel Tarde en su micro-sociología. Hablar de *dinámicas moleculares* también es metafórico, pues no nos referimos a la dimensión molecular que toma en cuenta la física, aunque también la biología, sobre todo la biología molecular. La dimensión es el de las *mónadas*, que es un concepto filosófico, que se remite a Leibniz; ahora bien, las *mónadas* son consideradas por Gabriel Tarde como individuos. Entonces, en sentido estricto, la metáfora de *dinámicas moleculares* se refiere a dinámicas individuales o grupales, incluso se puede considerar alianzas y asociaciones no-institucionales, en el sentido de su estabilidad organizacional, estructural y normativa. La importancia de lo que dijimos anteriormente radica en la apreciación de que son las dinámicas moleculares las que componen, conforman composiciones, crean, inventan; empero, también, las que, al ser capturadas por las instituciones, reproducen la organización, la estructura y la normativa institucional. La clave para la comprensión e interpretación de las sociedades efectivas se encuentra en las dinámicas moleculares sociales, no en sus dinámicas molares, que son mas bien composiciones, más o menos estables, de las dinámicas moleculares sociales.

Este es entonces el punto de partida, la tesis inicial de la teoría molecular de las sociedades. En forma de tesis podemos escribir:

Las dinámicas moleculares sociales son la vida propia de las sociedades, hacen circular la energía que da vida a las sociedades, componen múltiples formas de asociaciones y múltiples formas de actividades, activan flujos y movimientos, se asientan en territorialidades, donde conforman ecologías sociales.

Alguien podría objetar esta tesis observando que las dinámicas moleculares sociales conforman también instituciones. Claro que sí; pero, el problema es que las instituciones son sistemas de captura de las dinámicas moleculares sociales, las que quedan atrapadas en la reiteración de lo mismo, inhibiendo sus capacidades creativas. Como hemos decidido descartar la perspectiva institucional, buscando mas bien entender el por qué las dinámicas moleculares sociales componen

instituciones, las mismas que inhiben los alcances y las facultades creativas de las dinámicas moleculares, se apropian de la energía, la acumulan y la usan en contra de las dinámicas moleculares.

A partir de esta tesis inicial podemos avanzar. Pero, antes tenemos que aclararnos la interpretación adecuada de la tesis inicial. Si las *dinámicas moleculares* es la metáfora de dinámicas individuales, grupales, asociaciones y todo tipo de alianzas no-institucionales, se trata de dinámicas singulares, proliferantes, plurales y, sobre todo, presentándose como aleatorias. De lo que se trata es comprender la construcción, la de-construcción y la re-construcción de las sociedades efectivas, sociedades conformadas sobre la base de la aleatoriedad y alteratividad de las dinámicas moleculares sociales. Se trata de sociedades en movimiento y en constante transformación; no es cierto que las sociedades efectivas se repiten, reproducen la misma situación, sean recurrentes y reiterativas con estructuras constituidas e instituidas; ésta es la representación que se hacen las instituciones, sobre todo el Estado, de las sociedades. La efectividad social nos muestra, mas bien, que las sociedades mutan, cambian, se transforman, constantemente, aunque estos desplazamientos sean imperceptibles.

De lo que se trata es de comprender el efecto de conjunto de estas masas en movimiento de *dinámicas moleculares*, efecto de conjunto que llamamos sociedad. La comprensión de este efecto de conjunto pasa por estudiar la multiplicidad y pluralidad de dinámicas moleculares, sus diferencias; pero, también, sus articulaciones, imbricaciones y entrelazamientos. No se trata como en el modelo de simulación de dinámicas moleculares, que se refieren a las partículas de la física newtoniana, que busca encontrar la posición de las partículas, su dirección y velocidad, dependiendo del incremento del tiempo y del incremento de la temperatura, sino, como hemos dicho, de la creación, invención y construcción de la sociedad implicada. Es decir, se trata de los efectos molares de las dinámicas moleculares sociales; las articulaciones, las integraciones, las composiciones, las redes, los circuitos, los flujos, los recorridos, las acumulaciones colectivas. Dicho en sentido resumido, pero, también restringido, se puede decidir que se trata de la relación entre lo molecular y lo molar.

La segunda tesis se deduce de lo que acabos de decir; es la siguiente:

Las dinámicas moleculares sociales construyen, constituyen, producen y reproducen lo molar social.

Si entendemos que la vida es una creación macromolecular, desentendiéndonos de lo que ocurre en las dimensiones cuánticas, por el momento, vemos la potencialidad inmensa y creativa de las *dinámicas moleculares*. Las dinámicas moleculares sociales contienen también una potencialidad inmensa y creatividad, en lo que respecta a lo que llamaremos la vida social. Las dinámicas moleculares sociales crean la vida social. Así como la vida es un logro de autonomía inapreciable, no solo por la capacidad de locomoción, sino de autonomía en pleno sentido; sensibilidad, afectividad, subjetividad, cognición, computación, cálculo, previsión, decisión; la vida social es también un logro inapreciable de autonomía social, en pleno sentido; sensibilidad social, afectividad social, subjetividad humana, cognición, computación, cálculo, previsión y decisión evocativas, expresadas en lenguajes evocativos y cultural. La invención tecnológica es uno de los indicadores materiales de esta autonomía, que tiene repercusiones en la llamada revolución verde, la primera, y en la industria, que tiene mas bien larga duración y responde a una larga acumulación. Ciertamente esta autonomía ha adquirido expresiones asombrosas en los conocimientos, saberes, ciencias, a lo largo de las historias, cada vez más eruditas y audaces, en las contemporaneidades; empero, esta comprobación indiscutible no niega, para nada, que los conocimientos y saberes son atributos biológicos de toda forma de vida.

En relación a la segunda tesis, tenemos un tema que discutir, que aparece como problema; este es el relativo a las instituciones, formas molares, conformadas y reproducidas por las dinámicas moleculares sociales, formas que capturan dinámicas sociales para su reproducción institucional. ¿Por qué las dinámicas moleculares sociales construyen instituciones, que las capturan e inhiben sus capacidades creativas, sus facultades inventivas, circunscribiendo la energía molecular social a la mera reproducción institucional? ¿Por qué producen criaturas que después las someten? Hay que partir de lo siguiente: las instituciones no tienen vida propia, no son nada sin las dinámicas moleculares sociales. Entonces, ¿cómo es que aparecen ante los ojos de la gente como si fueran algo, incluso alguien, sujetos con vida? Las instituciones son

manejadas, administradas, gestionadas, por personas; entran en relación con otros conjuntos de personas, por una u otra razón, de acuerdo a las funciones institucionales y el papel que le toca a la institución en el campo burocrático, en el campo institucional. ¿Cómo es que las instituciones terminan dominando a las personas? Ciertamente se dice que los que dominan son los grupos que controlan las instituciones, sean clases sociales, en la teoría de la lucha de clases, sean burocracias, en la teoría crítica del Estado; empero, tampoco hay que olvidar que también estos grupos dominantes también comparten el fetichismo institucional, también creen que las instituciones tienen vida y conforman la "realidad". Se puede decir, con toda la cautela del caso, que también estos grupos de poder terminan atrapados en las redes institucionales. Por lo tanto, la pregunta puede llegar a adquirir un carácter extremo: ¿Cómo es que los humanos imaginan que sus instituciones tienen vida propia, son como sujetos supremos, ante los cuales hay que responder, como en un juicio final?

Karl Marx ha llegado a explicar la magia del dinero como fetichismo de la mercancía; el marxismo ha desarrollado esta tesis como teoría de la ideología; empero ha calificado a la "ideología" como falsa consciencia, casi como engaño. En sus versiones más avanzadas ha concebido la ideología como aparato de legitimación. Sin embargo, no ha llevado a fondo este develamiento de la fenomenología imaginaria. Un marxista crítico y crítico del marxismo, Cornelius Castoriadis, ha ido más lejos al comprender que la sociedad es una institución imaginaria; por este camino sabemos que las instituciones son imaginarias, sin quitarles un ápice de materialidad. El problema no es tanto que la sociedad sea imaginaria, sostenida, claro está por toda la materialidad social que la reproduce; tampoco el problema está en que la institución sea imaginaria, sostenida, también, por su materialidad arquitectónica, organizativa y relacional; sino que esta imagen de sociedad, esta imagen institucional, se impongan como aplastantes "realidades" sometiendo a los verdaderos productores de la sociedad y de las instituciones, aunque a unos los convierta en privilegiados, los menos, y a otros en des-privilegiados, las mayorías, para hablar de una manera general. Puede llamarse a unos dominadores y a los otros dominados o, si se quiere, a unos explotadores y a los otros explotados; empero, no debemos olvidar que todos comparten el fetichismo institucional; entonces, todos terminan dominados por el fetichismo que comparten,

aunque lo hagan en diferentes condiciones. La pregunta es: ¿por qué los humanos caen en este fetichismo y se entregan, con gusto o sin gusto, placenteramente o sin placer, al fantasma institucional, sin olvidar que este fantasma está sostenido por la materialidad que lo convoca? Lo que domina no es esa materialidad, en última instancia, sino el fantasma. ¿Algo anda mal en los dispositivos de las dinámicas moleculares sociales? ¿Por qué los humanos requieren fantasmas no sólo para dar sentido a sus vidas, cosa que se puede entender, sino para sobrevivir? Les cuesta tanto después deshacerse de sus fantasmas, y lo más paradójico ocurre cuando, una vez liberados de sus fantasmas, vuelven a inventar nuevos fantasmas, como si dependieran de esta ilusión. ¿Por qué los humanos no se conciben a sí mismos como creadores, libres de efectuar las composiciones que quieran, las composiciones más adecuadas para liberar su potencia social? ¿Por qué tienen que recurrir a un imaginario para organizarse, después descubrir que ese imaginario les agobia, luchan para deshacerse de la opresión, lo consiguen, después de largas luchas, empero, para, poco después, inventar un nuevo imaginario?

De lo que expusimos sacamos la tercera tesis, que se expresa así:

Las dinámicas moleculares sociales no controlan sus efectos molares, sobre todo cuando se trata de la composición institucional, la constitución e institución de instituciones.

La anterior tesis puede ser interpretada de la siguiente manera: Es como decir que las dinámicas moleculares se mueven de acuerdo a ciertas "lógicas" y las dinámicas molares se mueven de acuerdo a "lógicas" distintas. El problema radica en la articulación de una dimensión con otra. Ni las *dinámicas moleculares* comprenden o terminan de entender lo que pasa con las dinámicas molares, ni las dinámicas molares comprenden o terminan de entender lo que pasa con las dinámicas moleculares. En el paso de una dimensión a la otra se produce el desfase, se ocasionan las decodificaciones equivocadas; se supone en una dimensión una cosa y en la otra dimensión otra cosa. Claro que hay diferencias en lo que respecta a las posibilidades de control de lo que se hace; las dinámicas moleculares tienen más control en los micro-espacios de actividad, donde se desempeñan; pierden el control en los macro-espacios, donde la masa de sucesos adquiere otra "lógica". Lo molar está sometido a otros condicionamientos; usando una

metáfora de la física, podemos decir, está sometido a otras "leyes", quitándole todo el sentido determinista que le han otorgado los sociólogos y economistas. Los efectos molares de las dinámicas moleculares cobran, no autonomía, pues esto no puede ser, pues la autonomía es propia de las formas de vida, lo molar no tiene vida propia, sino movimiento, que provoca colisiones molares. El problema son los efectos masivos de las dinámicas moleculares sociales, efectos molares, efectos institucionales, no controlables, en sentido estricto de la palabra. Se han inventado ciencias, saberes, leyes jurídicas, el Estado, como macro-institución para controlar estos efectos molares; empero, como estos efectos molares no tienen vida propia, sino que dependen de las *dinámicas moleculares*, no se llega a conocer ni controlar los efectos molares, pues dependen de la "causalidad" múltiple y plural de las *dinámicas moleculares*. Sólo el conocimiento integral de las *dinámicas moleculares* y de las dinámicas molares podría ayudar, no a controlar los efectos molares, sino a liberar la potencia social y a coadyuvar a hacer plásticos, cambiables, transformables, adecuados, los efectos molares, sin necesidad de convertirlos en estructuras perenes y agobiantes.

No se trata de liberarse de la facultad imaginaria, pues forma parte de la potencia social, sino de liberar a la imaginación del esquematismo anquilosado que detiene el flujo de imágenes en la misma imagen detenida, obsesiva, absorbente, como si fuese el comienzo y el fin de todo. Concorre entonces como un anquilosamiento imaginario, una especie de bloqueo mental. ¿Por qué ocurre esto? ¿Cómo ocurre esto? Volvamos a la relación con las instituciones. Desde la perspectiva molecular se da como un horizonte, que no deja ver, más allá, lo que pasa en el otro horizonte, el molar. Lo molecular interpreta lo molar desde la perspectiva molecular; por eso, tiende a interpretar como si fuese lo molar otra molécula, otra persona, otro sujeto, autónomo, con vida propia, con el cual también se establece relaciones y se pueden efectuar composiciones. Como lo molar no es ni molécula, ni persona, ni sujeto, no se tiene, en estricto sentido tampoco una relación. Lo molar se mueve mecánicamente, guiado por su propio diseño, engranaje, maquinaria, en correspondencia por su "relación" y colisión con otras instancias molares. Lo molecular observa una relación complicada, después conflictiva con lo molar; cuando se llega a niveles de saturación, se da lugar la confrontación con la institucionalidad. ¿Cómo

pueden las dinámicas moleculares controlar los efectos molares? Esta es la pregunta que ha roto las cabezas de los y las rebeldes, de los y las resistentes, de los y las insurrectas, insubordinadas, revolucionarias, activistas.

Llegamos a la cuarta tesis:

Las dinámicas moleculares sociales no pueden dejar de desencadenar efectos molares. Al ser múltiples y plurales, al desatar acontecimientos, las consecuencias que desencadenan, las consecuencias masivas, heterogéneas, empero, entrelazadas e interrelacionadas, generan fenómenos macizos. Se puede hablar del devenir múltiple de lo singular; no universal, no homogéneo, no general, que son conceptos interpretativos institucionales.

Pasamos a la quinta tesis:

Las dinámicas moleculares sociales pueden liberar la potencia social creativa que contienen si, en la vinculación complicada con lo molar, conformarían una institucionalidad lo suficientemente sensible, flexible, plástica, mutable, transformable, que responda a las contingencias, variaciones, diferenciaciones de las dinámicas moleculares sociales.

Al respecto, en la historia se ha dado una gran invención institucional, la democracia. Gobierno del pueblo, participación de todos, mediante la asamblea, en igualdad de condiciones, con derecho a la palabra. Esta institución es lo suficientemente sensible y flexible; empero, para cumplir con el gobierno del pueblo, en un sentido pleno, no podía dejar al margen a parte de él, no reconocido como parte, las mujeres, los esclavos, los barbaros. La democracia o es plena o no es democracia, en pleno sentido de la palabra. La democracia moderna al mediar con la representación y la delegación la participación del pueblo, establece una participación mediada, donde se termina distorsionando la participación, por medio de la usurpación de la voz y la participación del pueblo. También, al principio, la democracia moderna, desconoce la participación de las mujeres y de los hombres no letrados y no propietarios. Esta democracia tampoco era plena; empero, además, adolecía de la distorsión de la representación y delegación. Cuando las

mujeres conquistan el derecho al voto, cuando se conquista también el voto universal, las condiciones para una democracia efectiva se amplifican; sin embargo, no se resuelven los problemas de mediación representativa y delegativa. Fuera de estos problemas, la democracia moderna no podía cumplir con la condición de participación de todos en tanto no logra realizar el principio de igualdad en el que se basa. No puede realizarse la democracia en contextos sociales rotos por las desigualdades; la democracia requiere, para su efectuación plena, de la equivalencia de igualdad de condiciones de partida para todos, sean estas económicas y culturales. El "socialismo", si seguimos hablando de este modo, es una condición para la realización plena de la democracia. Ahora bien, de esto no se puede deducir que primero haya que alcanzar el "socialismo", aunque sea sin democracia, pues tampoco se puede alcanzar el "socialismo" sin democracia. Esta es la grave deformación de los llamados "socialismos" reales; lo que conformaron no es el "socialismo", sino una forma de despotismo burocrático, que concede derechos sociales. Algo parecido podemos decir cuando hablamos de la condición de equivalencia cultural, no sólo en el sentido de formación y "educación", sino también, y sobre todo, cuando hablamos de sociedades multiculturales, plurinacionales, incluso multi-sociales. La democracia efectiva no podría funcionar sin equivalencia de las culturas, de las lenguas, de las civilizaciones. Puede llamarse a esta experiencia trans-inter-intra cultural. Por lo tanto, esta institucionalidad lo suficientemente sensible y flexible, plástica, que podemos llamar democracia efectiva, para realizarse tiene que resolver varios problemas. Uno primero, tiene que ver con la exclusión; no se puede excluir a nadie; mientras ocurra esto, no es posible la democracia. Un segundo problema tiene que ver con la mediación representativa; nadie puede apoderarse de la voz, la voluntad, la decisión de nadie. Un tercer problema tiene que ver con la igualdad de condiciones de partida; mientras haya desigualdades no se puede hablar de democracia. Un cuarto problema tiene que ver con la equivalencia cultural; las culturas, las lenguas, las naciones, las civilizaciones, deben contar con equivalentes condiciones de partida, ser reconocidas y promovidas; sin equivalencia cultural, sin pluriculturalidad, sin plurinacionalidad, no es posible la democracia efectiva. A las alturas de la crisis ecológica que vivimos y la toma de "consciencia" del problema ecológico, podemos incluir un quinto problema, éste tiene que ver con lo que se ha llamado

derecho de los seres de la madre tierra, tal como lo enuncia el discurso de las organizaciones indígenas del continente Abya Yala. Sin el respeto a los derechos de los seres de la madre tierra, sin armonía ecológica, no se puede hablar de democracia efectiva.

Sin embargo, cuando hablamos de la institucionalidad lo suficientemente sensible, lo suficientemente flexible, lo suficientemente plástica, no solo nos referimos al campo político, por así decirlo, sino a los distintos campos que componen y atraviesan el campo social. Entonces, se trata de que todo el mapa institucional cumpla con estas condiciones de sensibilidad, flexibilidad y plasticidad. Por lo tanto, se trata de algo más que democracia, gobierno del pueblo, se trata de un mapa molar-institucional que garantice el libre desplazamiento de la potencia social, en todos los planos de despliegue.

Con lo que llegamos a la sexta tesis:

Las dinámicas moleculares sociales, que es una metáfora, no sólo interactúan con la dimensión molar, que es efecto masivo de las dinámicas moleculares, sino también con las dinámicas ecológicas, las dinámicas biológicas, las dinámicas de la vida. Las dinámicas moleculares sociales interactúan en un hábitat, hablando en términos demográficos, en un territorio, hablando en términos geográficos, en un ecosistema, hablando en términos ecológicos; es decir, en toda la biodiversidad, de la que forman parte. Las sociedades humanas interactúan en la biosfera, de la que forman parte. La potencia social, de la que hablamos, no podría realizarse plenamente si no es en armonía ecológica, en armonía con los ciclos de la vida.

Acompañamos la tesis anterior con la séptima tesis:

Las dinámicas moleculares sociales no solamente generan efectos molares sino también efectos ecológicos; en este sentido, no solamente se requiere una institucionalidad plástica, sino también de una convivencia y una coexistencia armónica con sus matrices vitales, que son las de los ciclos de la vida. La sabiduría de las sociedades humanas consiste en lograr esta armonía.

Y seguimos con la octava tesis:

El desafío constructivo para las dinámicas moleculares sociales consiste en lograr la integralidad armónica de las dinámicas moleculares sociales, las dinámicas molares y las dinámicas ecológicas. Este desafío tiene que ver con los profundos códigos de la vida, los códigos genéticos, la memoria sensible y la memoria genética.

La novena tesis es una consecuencia radical:

La memoria genética, el secreto de la vida, no sólo tiene que ver con la composición macromolecular, que le dio lugar, es decir, con las "reales" dinámicas moleculares, sino, al ser tales, suponen una dimensión subyacente, las llamadas dinámicas cuánticas, que no las conocemos ni comprendemos del todo, a pesar de los grandes avances de la física cuántica. Esta vinculación nos enlaza con los "secretos" del universo o de los universos, lo que exige a las dinámicas moleculares sociales un compromiso mayúsculo.

Hasta aquí nueve tesis, que podemos considerar cardinales, en el armado de la teoría molecular de las sociedades. Obviamente, en esta construcción, no podemos quedar aquí, que es apenas un comienzo; se requieren otros conjuntos de tesis integrados, que ayuden a conformar toda una coordinación teórica, que sirva como recurso hermenéutico y recurso heurístico para las explicaciones y los estudios. En esta perspectiva, consideraremos algunos problemas abiertos por las tesis expuestas.

De la definición

Habíamos dicho que dinámicas moleculares sociales es una metáfora del uso que se hace en física de este término. Ciertamente las **moléculas** de las que se habla no son las moléculas de la física; no podrían serlo, sino, como dijimos, se remiten a individuos, a grupos, asociaciones, alianzas, no institucionalizados. Sin embargo, cuando hablamos de dinámicas nos aproximamos mucho al sentido dado por la física; se

trata de una mecánica. Así como se habla de una mecánica clásica, de una mecánica molecular, de una mecánica relativista, de una mecánica cuántica, podemos hablar, metafóricamente, de una mecánica micro-social. Sabemos que las dinámicas moleculares sociales son singulares, múltiples, plurales, heterogéneas; también sabemos que suponen relaciones y que las relaciones suponen diferencias. Hay relación donde hay diferencia. Así mismo las dinámicas suponen movimiento; las relaciones son activas, se activan las relaciones por acciones. Si no se considera el movimiento, la actividad, la acción, la práctica, como lo que hacen a la relación, la categoría relación termina siendo una mera abstracción, un mero vínculo estático en un cuadro inmóvil. No basta decir que una situación es relacional, todo al final de cuentas es relacional; es indispensable comprender cómo se efectúa la relación, cómo se hace, cómo se produce la relación. La importancia radica en las dinámicas que hacen efectivas las relaciones.

La etimología de dinámico es relativa a la energía o a la fuerza; quiere decir enérgico, vigoroso, activo. Viene del griego *dynamikós*, que quiere decir poderoso, que viene de *dynamis*, que significa fuerza, poder. Deriva de *dynasthai*, que significa poder, como verbo⁷⁸. Entonces estamos hablando de energía, de fuerza, de "poder", mas bien, de potencia; hablamos del movimiento de la energía, también del consumo de energía, así como de circulación, aunque también, en cierto sentido, de producción de energía. Cuando hablamos de dinámicas moleculares sociales, en sentido metafórico, nos referimos a la circulación, consumo y producción de energía social, que a su vez absorbe otras energías para desencadenarse, fluir, desplazarse, para movilizar su propia mecánica social. Al respecto, aunque suponemos que cuando hablamos de la condición social nos circunscribimos a las sociedades humanas; sin embargo, no son las únicas sociedades posibles, ni las posibles asociaciones se agotan en las asociaciones humanas. Las asociaciones y sociedades se dan en todas las formas de vida, en toda la biodiversidad; es más, las moléculas, en su acepción física, se asocian, también los átomos, así como ocurre en las constelaciones. Esta fue la perspectiva de Gabriel tarde, desechada por los científicos sociales y los sociólogos, preocupados de cortes metodológicos y atrapados de reminiscencias epistemológicas heredadas del antropocentrismo de la época de

⁷⁸ Guido Gómez de Silva: *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. El Colegio de México; Fondo de Cultura Económica; México.

Tolomeo. Por lo tanto, la mecánica social, no se limita al espacio-tiempo de las sociedades humanas, sino que abarca todas las formas de asociaciones posibles. Ahora bien, en lo que compete a las tesis moleculares de las sociedades, que construimos, nos concentramos en las sociedades humanas.

Las dinámicas moleculares sociales conforman una mecánica social compleja. Ponen en relación no solamente contactos fácticos, podríamos decir materiales, sino también virtuales. Circulan lenguajes, culturas, imaginarios, que aunque no dejan de tener sus bordes materiales, sus connotaciones fuertes son virtuales. Se da entonces un entramado de técnicas, en el sentido de *techne*, de logos, en el sentido de *legein*, de imaginarios, tal como lo propone, de alguna manera, Cornelius Castoriadis. A todo esto deberíamos añadir el entramado afectivo, sensible, que es crucial en la experiencia de las sensaciones. Visto de esta manera, en su complejidad, la metáfora de mecánica molecular social queda corta para expresar esta complejidad. Las *dinámicas moleculares* comprenden la experiencia, la vivencia, de la complejidad que ponen en juego estas dinámicas; la memoria sensible y la imaginación, también como memoria, en tanto duración y actualización; es decir, ideación.

De lo *molecular* a lo molar

Saldremos un poco de las metáforas que utilizamos, sobre todo para no dejarnos llevar por el impacto de las figuras, aunque sean útiles precisamente para expresar ideas por analogías. Cuando hablamos de lo *molecular* nos referimos, en realidad, a acontecimientos micro-sociales, acontecimientos que se dan en un lugar. Y cuando hablamos de molar nos referimos al conjunto masivo de acontecimientos micro-sociales; no a la sumatoria de actores micro-sociales, tampoco al espacio donde concurren los acontecimientos micro-sociales, sino a los efectos masivos de estos acontecimientos micro-sociales. Lo molar entonces no es una sumatoria de individuos, tampoco un espacio mayor, sino el acontecimiento social, entendido como multiplicidad de singularidades, multiplicidad de acontecimientos singulares. Es discutible entonces hablar de lo macro-social, a no ser que se entienda lo macro-social como efecto de las dinámicas micro-sociales. Las dinámicas macro-

sociales no se pueden comprender de la misma manera que se comprenden las dinámicas micro-sociales, a no ser que se suponga que las instituciones, por ejemplo, son sujetos y actores, como se acostumbra en las ciencias sociales. Como hemos dicho anteriormente, no hay macro-sujetos, sino en la imaginación humana. Las instituciones son efectos de las dinámicas moleculares sociales, si perduran es porque estas *dinámicas moleculares* son capturadas por las mallas institucionales y repiten constantemente como si fuese la misma composición. Ahora bien, la pregunta es: ¿cómo ocurre para que la institución pueda capturar las *dinámicas moleculares* si la institución no es sujeto? Hemos dicho que son los mismos individuos, para hacerlo más fácil, dejando de lado otras formas *moleculares*, como los grupos y las asociaciones, los que se imaginan a las instituciones como sujetos, dejándose seducir por su propia imaginación, la que hace aparecer relaciones aparentes entre los individuos y las instituciones, cuando, en realidad, las relaciones se dan entre individuos, individuos externos a las instituciones e individuos internos de las instituciones. Ahora bien, la imaginación o, si se quiere, la "ideología", no explica la perduración de estos efectos institucionales. Al respecto, sugerimos una hipótesis interpretativa.

Hipótesis

La repetición de las mismas prácticas, de las dinámicas moleculares capturadas, se convierte en costumbre; la repetición de los mismos efectos masivos, relativos a estas prácticas, conforman una "realidad" aparente, la institucionalidad. Es aparente pues no tiene vida propia, es efecto de las múltiples singularidades capturadas; sin embargo, en la medida que pasa el tiempo, en la medida que pasa más de una generación, esta "realidad" aparente se convierte en referente. Aparece como si anteciedera a las mismas dinámicas moleculares, como si les diera origen y las generara, cuando es todo lo contrario. Si incluso se interpretara como que las instituciones se internalizan en los individuos, reproduciéndose en ellos, condicionando sus conductas, son las dinámicas de ellos las que terminan reproduciendo las instituciones. No es que sea solo imaginaria esta dependencia respecto de las instituciones, sino que también es material, aparece como "realidad"; empero, se trata de una "realidad" efecto, de una materialidad

construida por las propias dinámicas moleculares. Entre esta "realidad" efecto y la "ideología" se fortalecen mutuamente, reforzando la inducción de conductas reproductivas.

No es que lo que llamamos "realidad" efecto o "realidad" aparente sea "irreal", sino, que decimos, que, nada más ni nada menos, no es autónoma, no tiene vida propia, tal como aparece representada en la "ideología" o, mejor dicho, en el imaginario social. Lo sugerente es que las dinámicas moleculares sociales capturadas se comportan respecto a sus propias criaturas como si éstas les antecederan y fueran la "causa" de sus propias acciones y prácticas. Entonces se da como una inversión imaginaria que convierte a las dinámicas moleculares capturadas en dependientes de sus propias criaturas.

De esta manera llegamos a la decima tesis, que puede ser planteada de la siguiente forma:

Las instituciones son imaginarias y son "realidades" aparentes, que capturan dinámicas moleculares sociales y las hacen dependientes.

De aquí a la onceava tesis, no hay más que una consecuencia:

Las dinámicas moleculares sociales componen instituciones, las constituyen y las instituyen; empero, al hacerlo, quedan atrapadas en las mallas que ellas mismas tejen.

Pasamos a la doceava tesis:

Lo molar institucional no solamente es efecto masivo de las *dinámicas moleculares* singulares, algo parecido al efecto estadístico, sino que también es una construcción imaginaria y un tejido normativo, de regulaciones y de relaciones codificadas.

Históricamente lo molar institucional se ha convertido en la "realidad" social; es decir, en la condición de posibilidad histórica de las propias dinámicas moleculares capturadas. Con esta inversión imaginaria, la historia ha terminado convertida en la historia de las instituciones, de sus estructuras, de sus relaciones codificadas, dejándose de lado la actividad productiva, las dinámicas moleculares sociales, la potencia

social. A contra luz, la memoria de las *dinámicas moleculares*, sus narrativas, sus recorridos múltiples y singulares, aparecen como si fuesen una sub-historia, quedan en los márgenes de la historia; en el mejor de los casos, son tomados como una contra-historia. La alteridad imperceptible, en el caso del campo institucional o, la alteridad perceptible, en el caso del espacio-tiempo social no capturado institucionalmente, de las *dinámicas moleculares*, es vista como desviación, en un caso, o subversión, en otro caso.

Con lo que llegamos a la decimotercera tesis:

Las crisis políticas y sociales se pueden comprender como crisis institucionales; es decir, crisis derivadas de la conexión entre *dinámicas moleculares* y efectos molares. Hay varias formas de crisis; pueden ser desatadas por los mismos efectos masivos desequilibrantes de las *dinámicas moleculares*; pueden ser desatadas por las dinámicas molares de las instituciones, cuando entra en contradicciones; puede darse por saturación, por acumulación de desplazamientos imperceptibles, que terminan desfasando el ámbito de conexiones y relaciones entre lo molecular y lo molar institucional; puede darse por antagonismo evidente entre los espacio-tiempos de las alteridades perceptibles, que adquieren extensión e intensidad, chocando con los espacio-tiempos institucionales.

Cuando ocurre esto, cuando se dan las crisis, se levanta el velo, se hace evidente donde se encuentra la actividad productiva, la productividad social, la composición institucional y la reproducción institucional; en las dinámicas moleculares sociales. Se hace evidente que la potencia social y la creatividad se encuentran en las dinámicas moleculares sociales. Sin embargo, paradójicamente, las soluciones de las crisis pasan por la restauración de las instituciones, modificándolas, o en la construcción de un nuevo mapa institucional, que termina reproduciendo las capturas y las dependencias, por otros caminos y otras formas. ¿Por qué ocurre esto? ¿Por qué se reproduce la captura y la dependencia de las *dinámicas moleculares*? Las *dinámicas moleculares* no son singulares, no están aisladas, aunque sí son singularidades, son distintas, diferentes, múltiples; al no controlar los efectos masivos de sus propias dinámicas construyen instituciones y estructuras para controlarlos. En este control de los efectos masivos de las *dinámicas moleculares*, éstas

también terminan controladas. El problema es encontrar formas institucionales lo suficientemente plásticas, flexibles y sensibles a las contingencias y variaciones de las dinámicas moleculares, como dijimos más arriba.