

# ACONTECEMENTO POSTMODERNO E PULOS UTÓPICOS.

---

POR SÖREN HAUSER

*Xa se pode recoñecer que hoxe o tempo está escindido entre un presente xa morto e un futuro vivinte, e que o profundo abismo que os separa estase facendo enorme. Ao seu debido tempo, un acontecemento lanzaranos unha frecha cara ese futuro vivinte. Ese será o verdadeiro acto político de amor.*

T. Negri e M. Hardt, derradeiras palabras de Multitud.

## Postmodernidade e globalización

Se tentamos facer unha lixeira introdución ao concepto de *postmodernidade*, podemos comezar coa visión histórica de J. M. Ripalda. Ripalda ilustra o proceso de xurdimento daquello chamado *postmodernidade* desde 1917 cando «R. Pannwitz, no seu libro *Die Krisis der europäischen Kultur*, fala por vez primeira do "home postmoderno; a súa referencia positiva é o "superhome" de Nietzsche, a negativa a diagnose feita por este mesmo da decadencia e nihilismo modernos»<sup>1</sup>. Por outra banda, en 1947 «Arnold Toynbee, no seu famoso *Estudio de la Historia*, chamou *post-modern* á fase que, dando comezo en 1875, no momento culminante do Imperialismo, saíría a flote definitivamente na guerra do 14. Nela non só se abre a decadencia imparábel do Imperio británico senón, como el dicía, dunha civilización "occidental" baseada na industria e os Estados nacionais»<sup>2</sup>.

Poderíamos comezar propoñendo unha definición prudente de postmodernidade como a continuación e acentuación das partes máis significativas e controvertidas da *modernidade*, partes que a partir desto

---

<sup>1</sup> RIPALDA, J. M.: *De Angelis: Filosofía, mercado y postmodernidad*. Ed. Trotta, Madrid, 1996, p. 49.

<sup>2</sup> *Op. Cit.* P. 48.

comezarán a cumprir novas funcións e a ter maior relevancia.

Do mesmo xeito, a postmodernidade non se ocupará de propor novidades ou innovacións radicais con respecto á modernidade, senón que pelexarase precisamente coa maneira de facerse cargo da *herdanza* que reciben e a forma de *repetila*<sup>3</sup>.

Intentando explicalo en poucas liñas, apoiarémonos en Gilles Deleuze, para quen a repetición non é a ciencia que se repite nin unha substitución ou intercambio de elementos semellantes ou equivalentes. Máis ben todo o contrario: a repetición fai referencia xustamente a aquilo que non pode ser substituído, a unha singularidade insubstituíbel. Os intercambios, substitucións, equivalencias, etc. refiren sempre a leis. A repetición e a súa singularidade é algo sempre novo, nunca se prega a unha lei. Así, a repetición vai alén do concepto, que como máximo distingue a diferenza pero non diferenza entre repetidos. Se vai alén do concepto é que provén das cousas mesmas, de elementos distintos co mesmo concepto. O interior da repetición está, pois, afectado sempre pola diferenza. É dicir, a repetición é a produción do diferente, da diferenza, unha repetición que crea, unha repetición creadora<sup>4</sup>.

En canto á *herdanza*, que está unida de raíz á repetición, podemos ver a concepción de Jacques Derrida, quen a ve como «algo que nunca é dado, senón que é sempre unha tarefa. [...] *Somos* herdeiros, e iso non quere dicir que *teñamos* ou *recibamos* isto ou aquilo, que tal herdanza enriquezanos un día con isto ou con aquilo, senón que o ser do que somos é, ante todo, herdanza, o queiramos ou saibamos ou non»<sup>5</sup>. Así mesmo, «non hai herdanza sen chamada á responsabilidade. Unha herdanza é sempre a reafirmación dunha débeda, pero é unha reafirmación crítica, selectiva e filtrante»<sup>6</sup>.

O importante que habería que resaltar disto é que a nosa herdanza ven dunha tradición, enténdase como se entenda, da que non é posíbel escapar. Ben pódese negar, loitar contra ela, ben pódese criticar, continuar ou acentuar, pero non escapar dela: un novo principio é unha refutación doutro, seguramente do

---

<sup>3</sup> Estes dous conceptos serán fundamentais na configuración da postmodernidade, como veremos a continuación.

<sup>4</sup> Cfr. DELEUZE, G.: “Repetición y diferencia”, en FOUCAULT, M. y DELEUZE, G.: *Theatrum Philosophicum / Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona, 2005. Pp. 50-101.

<sup>5</sup> DERRIDA, J.: *Espectros de Marx*. Ed. Trotta, Madrid, 2003. Pp. 67-68.

<sup>6</sup> *Op. Cit.* p. 106.

anterior. Fagamos o que fagamos coa herdanza sempre será algo diferente do que era. Así vista, unha repetición mimética non é posíbel.

Queda claro, pois, que a postmodernidade é unha *repetición creadora*, unha *herdanza crítica* con respecto á modernidade.

Algunhas variacións que podemos ver entre ambas épocas camiñan sobre a mesma idea de *cultura*. Na modernidade a cultura facía escala e parada sempre nas altas esferas da sociedade, debido seguramente aos niveis educativos das distintas clases sociais. Na postmodernidade a cultura mantense na rúa, ao alcance de calquera, e cubre tódalas capas da sociedade. A cultura é xa de mercado, é xa outro medio de consumo, está dispoñíbel.

O camiño marcado en xeral polo capitalismo vai cara esta dispoñibilidade: non é casualidade que a tradición postmoderna saia dos EE. UU., porque aló o capital xa postulou unha *liberdade no libre mercado*, un libre mercado que serve como motor dun sistema baseado nunhas mercancías que xa son presupostas, xa son os desexos dos seus integrantes, dos seus consumidores. Así é como o sistema configura os desexos: anticipándoos. E así é como o sistema globalízase.

De feito, o propio Fredric Jameson, un dos pais da teoría da postmodernidade, fala dela como a correspondente cultural ao momento capitalista que se vive desde os anos oitenta: o capitalismo tardío, de terceira fase, en fin, a globalización<sup>7</sup>. Estes dous conceptos tamén vivirán relacionados, en parella: postmodernidade e globalización.

A globalización do capital, e por ende do sistema, faise a través da deslocalización e da inmaterialización do traballo.

En canto á deslocalización, esta mostra e expresa cómo a clave non se sitúa xa en lugares ou cidades, nin países claramente delimitados, senón en *non-lugares*. O propio imperio capitalista tende a se converter nun *non-lugar*, en realidade, tódolos lugares. Estes lugares móstranse por exemplo nas mallas e xogos de malla da realidade informática. Do mesmo xeito xa funcionan lóxicas fantasma que se asoman a través de localizacións falsas feitas desde outras localizacións, á súa vez, tamén falsas ou simuladas...

Podemos pensar por exemplo na maneira en que o chamado *primeiro mundo*

---

<sup>7</sup> Tese que defende na *Teoría da postmodernidade*. Ed. Trotta, Madrid, 1996.

xa non con-tén dentro súa as súas propias formas, medios e modos de produción senón só fábricas que non serven máis que para identificar o contido que se produciu noutras zonas... zonas do *segundo* ou *terceiro mundo*...

A xeneralización desta tendencia é, probabelmente, a que xerou que este *primeiro mundo* se caracterice como tal estando delimitado simplemente como sociedade de servizos. O Capital agora xa está trans-formado en algo multinacional, algo que flúe continuamente por unha malla de distribución imperceptíbel e imparábel... Tal é a situación da tecnoloxía, a informática, a especulación económica, etc. Sen centros, sen regras fixas, sen sistema externo, sen control, sen goberno... Agora un goberno dun estado-nación xa non pode controlar este fluír: é a mesma tecnoloxía, como diría Heidegger, a que se auto-regula, é o mesmo colonizador, diría Žižek, o que se autocoloniza, é o mesmo inmune, diría Derrida, o que se autoinmuniza.

Así, o propio suxeito sofre un estatus novo e complexo...

A falsidade xa non se opón á verdade como o seu contrario... agora todo é considerado como verdade porque a realidade é tanto verdade como ficción, tanto realidade como irrealidade... A simulación e o espectáculo entraron en xogo e o suxeito tradicional entra en crise por esa aparición.

Na postmodernidade hai un sentimento que é moi común sufrir, que é o de non sentirse suxeitos do noso tempo, o sentir que non se controla o fluír de datos que dan lugar ao que se considera real, aquilo real que xa é ficción, aquela ficción que xa é realidade: Jean Baudrillard chama a isto *simulacro*<sup>8</sup>. Sería moi interesante tomar consciencia de que este fenómeno converteuse xa nunha ferramenta magnífica para ler o que está sucedendo politicamente: aquilo que se converte nunha realidade, xa non real, senón *hiperreal*. Os medios de comunicación adiántanse á posta en escena e representación de algo que pasa como real xa que a súa distinción con respecto á realidade deixa de ser posíbel. Segundo Baudrillard non se pode illar a simulación daquelo real pois unha simulación vai cargada de elementos reais indisociábeis da *representación*. Do mesmo xeito tampouco resulta posíbel illar o real, nin tan sequera demostrar a súa existencia. O real está fundamentado na diferenza

---

<sup>8</sup> Para Baudrillard «a simulación [...] é a xeración polos modelos de algo real sen orixe nin realidade: o hiperreal». BAUDRILLARD, J.: “La precesión de los simulacros”, en *Cultura y simulacro*. Ed. Kairós, Barcelona, 2005, p. 9.

entre verdadeiro e falso, entre submisión e transgresión, causas e fins, fundaméntase na racionalidade referencial, na determinación<sup>9</sup>.

Se non existe unha pauta obxectiva que diferencie aquilo simulado daquilo real, a realidade e o simulacro fítranse mutuamente nun fluír, como é o fluír de noticias postas en escena polos propios medios de comunicación, fluír de datos que arrastran con seu ao espectador, que non se sente en ningún momento partícipe *real* do que sucede<sup>10</sup>.

O suxeito, dicíamos, sofre un cambio. Agora podemos dicir que xa non é un suxeito *actual* (nada que ver, pois, co suxeito moderno), e que as conexións que ten co mundo danse dunha maneira difusa, dunha maneira degradante... O suxeito degrádase, ou mellor, deconstrúese... e xa non se distingue entre actual e virtual. Chamaremos entón a este suxeito filosófico *suxeito actuvirtual*<sup>11</sup>. Para Derrida dous dos trazos que designan o que constitúe a actualidade en xeral son a *artefactualidade* e a *actuvirtualidade*. O primeiro trazo é que a actualidade, precisamente, está *feita*: non está dada senón activamente producida, cribada, utilizada e performativamente interpretada por numerosos dispositivos *ficticios* ou *artificiais*, sempre ao servizo de forzas e intereses que os “suxeitos” e os axentes nunca perciben o suficiente. Por máis singular e irredutíbel, que sexa a “realidade”, esta chéganos a través dunha feitura ficcional. Non é posíbel analizala máis que ao prezo dun traballo de resistencia, de contrainterpretación vixilante, etcétera. Polo tanto a *virtualidade* non pode xa oporse sen máis á realidade actual, como non fai tanto distinguíase entre a potencia e o acto<sup>12</sup>.

É posíbel pensar desde aquí, pois, que cambiando o suxeito filosófico debería cambiar tamén o suxeito político para facer fronte á nova situación. Verémolo máis adiante...

---

<sup>9</sup> Cfr. *Op. Cit.* Pp. 45-52.

<sup>10</sup> A diferenza clave entre Baudrillard e Debord (do que falaremos máis adiante), isto é, entre simulación e espectáculo, é que para Debord segue sendo posíbel manter unha distancia crítica, e por tanto, unha resistencia, entre o espectador e o que sucede. En Baudrillard a distancia dilúese. Cfr. BAUDRILLARD, J.: *Cultura y simulacro*. Ed. Kairós, Barcelona, 2005. DEBORD, G.: *Sociedad del espectáculo*. Ed. Pre-textos, Valencia, 2005.

<sup>11</sup> Para Derrida «a actualidade é unha artefactualidade, actuvirtualidade; unha feitura ficción creada polos medios». DERRIDA, J.: *Ecografías de la televisión*. Eudeba, Buenos Aires, 1998. P. 15.

<sup>12</sup> Cfr. DERRIDA, J.: “Deconstruir la actualidade”, en AA. VV.: *El Ojo Mocho. Revista de Crítica Cultural* 5, Buenos Aires, Primavera 1994). Vemos pois cómo utilizando a deconstrucción todavía podemos manter unha resistencia. Así, a posición de Derrida sepárase da de Baudrillard.

En todo caso, todo isto do que estamos falando lévanos a pensar na postmodernidade como unha etapa onde a homoxeneidade se presenta como a súa chave xeral. A través da globalización fíxase este carácter homoxéneo de tódalas facetas do capital, péchanse as posibilidades porque implica un final do desenvolvemento da propia *possibilitas*, o final do esquema do capital. Así tantos falaron de *fin da historia*, *fin das ideoloxías*, etc. Porque preséntase un momento triunfal, de realización, unha cerrazón das posibilidades fóra do sistema, isto é, unha anticipación do futuro, un futuro que xa está pensado.

### **Por – vir e acontecemento: pulos utópicos**

O futuro e o por-vir son algo estritamente distinto. Cando falamos de futuro pensamos en algo interno á mesma categoría de presente, algo co que comparte esquema, isto é, algo desenvolvido a partires do presente. Ao falar así facemos referencia a unha continuidade, a algo que xurde dunhas coordenadas concretas, impulsándose nelas, definíndose en base a elas.

O por-vir sen embargo fala de algo distinto xa que non ten lazos de continuidade, senón que é o que chega, o que xa está chegando desde outra concepción espazo-temporal, o que racha definitivamente coas categorías do presente. O porvir, pois, non pode senón sorprenden, ao ser o descoñecido, a alteridade. O porvir non opera a partir do xa fabricado, e ao rachar co prefabricado tamén racha coa parálise do presente, coa parálise na que se atopan os desexos.

En postmodernidade os desexos non realizados nin anticipados flutúan a través de *pulos*. Estes pulos serán culturais e políticos, pero manifestarán os desexos que atopan a dificultade fundamental en articularse nunha sociedade que xa non permite innovacións.

Jameson fala destes pulos como pulos que denotan utopía<sup>13</sup>, aquilo que quedou alén da realización do sistema do capital. Segundo el, «podemos usar a palabra "Utopía" para designar tódolos programas -máis ou menos articulados ou inconscientes- que traten de expresa-las demandas dunha nova

---

<sup>13</sup> O estudo xeral e fundamental sobre a utopía es os seus *pulos* é JAMESON, F.: *Archaeologies of the future*. Verso, London, 2005.

vida colectiva futura e identifiquen a colectividade como o centro crucial de toda resposta verdadeiramente progresista e innovadora fronte á globalización»<sup>14</sup>.

A utopía, pois, anhela sempre comunidade e nela suscítase. E non é casualidade manter a mirada nos movementos *altermundialistas* como os pulos utópicos máis globais.

Estes pulos buscan, dalgún xeito, manterse na estela do *acontecemento*.

Un exemplo de *acontecemento* sería o sucedido en maio do 68 en moitos lugares, cando, tanto institucións como a lei e a xustiza ou mesmo tempo histórico víronse suspendidos, cancelados.

Un acontecemento repítese nos momentos menos esperados, e repítese doutra forma e doutro xeito, repítese creando un novo espazo-tempo...

O acontecemento aparece, actúa e desaparece, xa que o seu tempo non é o noso, subtráese ao noso; eses momentos nos que parece que nada se sostén, que nada soporta o pulo. Sen embargo é algo que non se agarda. Non suceden os acontecementos cando se prevé que poden suceder, cando semella que hai un caldo de cultivo adecuado, cando hai reflexos palpábeis de descontento, desexos de construción, de cambio, desexos doutra liberdade, doutra realidade.

O acontecemento vai alén da nosa postura e da nosa reflexión, aínda que ás veces non se capte, aínda que ás veces pareza causa de algo, pareza provocado por algo ou por alguén, pareza, en fin, agardado. O acontecemento simplemente sucede.

Ningún pulo pode, así mesmo, reduci-lo acontecemento ou pretender abarcalo. O acontecemento, á súa vez, non é bo *per se*, é *aquel que chega, aquilo que chega*, o outro, o por-vir, o que abre paso. Aquel e aquilo que pode ser o máis monstruoso, aquilo que pode ser alteridade, aquilo que non pode ser, aquilo que non é, aquilo que dóbrase e ábrese dando lugar: un por-vir que racha co futuro, con aquilo xa agardado, aquilo que non é máis que un programa a desenvolver, o que se anticipa, o que se prefabrica.

Se ao que se está apelando aquí en todo momento é a saír do presente

---

<sup>14</sup> JAMESON, F.: “Imaginaros de la globalización: cosas que nunca te dije”, en *Archipiélago* 52, Madrid, 2002. P. 34.

pechado no que se nos con-tén, a abri-la situación e a abrirnos nós mesmos ao que vén, o esixido será unha posición de acollida, unha (in)condición de hospitalidade cara o que chega, aquel ou aquilo que non se deixa identificar nin apresar baixo ningunha lóxica de presenza, de presente.

Para Derrida a hospitalidade ten un sentido que está moi lonxe do concepto habitual xa que, para empezar, «a hospitalidade non consiste simplemente en recibir aquilo que somos capaces de recibir»<sup>15</sup>, senón en algo que vai alén.

Derrida glosa a *lei da hospitalidade* como *lei de visitación* e distinguíndoa da que sería a *lei do convite*, na que o anfitrión, o que convida, xa sabe de antemán qué ou quén é o que vai vir e, á súa vez, no seu rol de anfitrión, esixe que as súas normas de acollida sexan cumprimentadas polo convidado, xa que o anfitrión está *na casa*. A lóxica de Derrida é outra:

«O *na casa* como don do anfitrión remite ao *na casa* dado por unha hospitalidade máis antiga que o habitante mesmo. Como se aquel mesmo que convida ou recibe, como se o habitante residise sempre, el mesmo, na casa do habitante, ese hóspede ao que cre dar hospitalidade cando, en verdade, é el o que comeza por recibila deste. Como se, en verdade, fose recibido por aquel que cre recibir»<sup>16</sup>.

Esta hospitalidade refire ao arribante, aquel ou aquilo que chega sen avisar, o acontecemento, comprometéndonos de antemán: non é outra cousa que o acontecemento o que o mudará todo:

«O que aquí poderíamos denominar o arribante, e o máis arribante de tódolos arribantes, o arribante por excelencia, é isto, este ou esta mesm@ que, ao chegar, non pasa un limiar que separaría dous lugares identificábeis, o propio e o alleo, o lugar propio dun e doutro»<sup>17</sup>.

O acontecemento é espectral, xa que un espectro asedia, nunca se presenta, mantense no bordo do limiar, non (se)para nin identifica, mantense en vilo, en pendente, pendendo, oscilando entre unha e outra cousa, dependendo desta oscilación...

---

<sup>15</sup> DERRIDA, J.: “Une certaine possibilité impossible de dire l'événement”, en AA. VV., *Dire l'événement, est-ce possible?* L'Harmattan, Paris, 2001. P. 97.

<sup>16</sup> DERRIDA, J.: *Aporías*. Ed. Paidós, Barcelona, 1998, p. 28.

<sup>17</sup> *Op. Cit.* P. 62.



Esta lei paradoxal é a que leva se cabe aínda máis lonxe a experiencia vista como exposición ao incontrolábel, ao imposible, é dicir, ao que se subtrae de toda lóxica da *possibilitas*: un *acontecemento* de (a)lóxica espectral.

O por-vir é o acontecemento, unha afirmación do outro, daquilo outro, un pensamento de alteridade, unha relación que se sustenta nunha resposta, nun *si* anterior á dialéctica do si-non. Esta afirmación, que resiste na súa non-resistencia, será a que abra o espazo e o tempo, a que permita a chegada do por-vir, o por-vir que racha o futuro. Este *si* é a nosa forza e o propio acontecemento será unha modalidade deste *si*.

Desta maneira, o porvir chegado co acontecemento será disxunto, dislocado, desproporcionado, desaxustado... como o espazo-tempo que con el cheguen, porque esta inadecuación prescinde de maneira esencial dun horizonte de expectativa, xa que o por-vir é desamparado.

O acontecemento non se deixa determinar, non se deixa identificar, e este limiar non é unha fronteira que marque a pertenza a ningún estrato cultural, social, nacional, sexual, etc., xa que dilúese mentres se funda neles.

Así, os pulos que denotan utopía dilúense á súa vez fundando multitudes con multitude de máscaras, que aparecen e desaparecen, multitudes heteroxéneas, nómades, invisíbeis no seu (des)aparecer. Aparecen, actúan e desaparecen nun camiño que é trazado cada vez por vez primeira, un camiño non-instaurado<sup>18</sup>.

Veremos máis adiante a importancia das *multitudes* como aquelas que anuncian un novo principio de organización en pos do común e que xorden como a nova proposta de suxeito político.

En todo caso, de momento vemos cada vez máis claramente cómo a situación postmoderna de homoxeneidade e cerrazón implica á súa vez a imperante necesidade de *inventar* propostas, de facer fronte á realidade desesperada.

Para Deleuze, do que se ocupa a filosofía é xustamente de inventar conceptos, de crear conceptos novos. Soamente que eses conceptos novos non se refiren a aquilo que a cousa é (*esencia*) senón ás circunstancias nas que a cousa

---

<sup>18</sup> «Non hai pasaxe trazado ou seguro, non hai, en todo caso, estradas, soamente pistas que non son vías nas que se poida confiar, os camiños aínda non están abertos, a menos que a area aínda non os teña cuberto. Pero a vía non-aberta, non é tamén a condición da decisión ou do acontecemento que consiste en abri-la vía, en [...] ir alén?» DERRIDA, J.: *Salvo o nome*. Ed. Papyrus, Campinas, 1995, p. 34.

sucede, acontece. É dicir, o concepto di o acontecemento e non a esencia<sup>19</sup>, o concepto debe dicir o devir e non á historia, como pedía Nietzsche.

Para Nietzsche, de feito, a historia é fundamental sempre e cando sexa en servizo da vida e da acción e, por tanto, sempre que non sirva como escusa e mordaza para una visión fixista da realidade<sup>20</sup>. Desde o mesmo intre en que un *suceso* pasa á historia (digamos á historia escrita) queda fixado, é dicir, separado do devir, separado do seu medio natural, do seu contexto, onde é, onde existe. E parece que os filósofos *tradicionais* consideraron que “honrar” algo supón liberalo do devir histórico e do ciclo da vida<sup>21</sup>. Ao fixalo, “colócano”, cosificano, e isto faino o “eu”, que non é máis que outra ficción. Así, Nietzsche ocuparase de desmitoloxizar o concepto de “eu” no que se fundamentan os mecanismos que aseguran o bo funcionamento desta maneira de pensar.

Volvendo a Deleuze, a busca das devanditas aperturas, de sistemas en todo caso abertos e de conceptos por exemplo nietzscheanos non son froito da casualidade tampouco, senón que xorden á súa vez de todo o caldo de cultivo que se xerou en Francia na xeración á que pertencen Deleuze e Derrida (e Althusser, e Lyotard, e Serres e Châtelet, e Blanchot, etc.). É isto tamén o que produce que na linguaxe de Deleuze e Guattari proclámese a importancia das *liñas de fuga* inherentes a calquera sistema como oportunidade para saír da opresión. As liñas de fuga conducen cara o desexo e dan a oportunidade de organizalo. É este desexo contra a opresión o que permite que se libere un fluír, un fluír que corre baixo o sistema.

O realmente interesante sería poder ver cómo estas liñas de fuga pódense relacionar coa utopía e o acontecemento como fendas e fallas no sistema, que se forman en fluíres, fluíres personificados en *multitudes*, *multitudes múltiples* e *nómades* que son as que lle dan unha caracterización política e creativa ao movemento, ao devir acontecemento, á reinvencción do *espazotempo*.

---

<sup>19</sup> Cfr. DELEUZE, G.: *Conversaciones 1972-1990*. Ed. Pre-textos, Valencia, 1999. P. 22.

<sup>20</sup> Cfr. NIETZSCHE, F.: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: Segunda Consideración Intempestiva*. Biblioteca Nueva. Madrid. 1999. Caps. 1, 2 e, máis concretamente, o comezo do 5.

<sup>21</sup> Cfr. NIETZSCHE, F.: “La ‘razón’ en la filosofía (1)”, en *El crepúsculo de los ídolos*. Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Para Deleuze e Guattari seguramente a sensación de despersonificación e de deslocalización tan comúns na suposta postmodernidade é vista como unha sensación de esquizofrenia e é o carácter clínico do esquizofrénico o que hai que evitar a toda costa, un obxectivo claro da situación que vivimos. Deleuze chámalo *desterritorialización* e a súa solución é a actividade revolucionaria<sup>22</sup>.

A actividade revolucionaria entenderíase á súa vez como a produción de cortocircuitos na realidade, na realidade do sistema, cortocircuitos que abrisen o presente á chegada dun porvir, cortocircuitos como o de *maio do 68* que para Deleuze non significou, desde logo, ningún fracaso senón un acontecemento.

«Maio do 68 foi a manifestación, a irrupción dun devir en estado puro»<sup>23</sup> un devir subtráese á historia e a cortocircuíta.

Este tipo de acontecementos, claramente, «non se poden explicar polos estados de cousas que os suscitan ou nos que desembocan. Álzanse por un intre, e este intre é o importante, esta é a oportunidade que hai que aproveitar»<sup>24</sup>.

O acontecemento, pois, suscita creación e resistencia, fuxe do control e, polo tanto crea *espazotempo*. Esta quizais sexa a clave para Deleuze e Guattari, a creación de novos espazotemplos por unha multitude, que é creadora e necesaria. A multitude que chega é unha comunidade, seguramente unha comunidade imposible...

Para Jameson, sen embargo, o buscado será tamén o desexo e as súas manifestacións entendidas como *pulos*, pulos que el chama *utópicos* no sentido antes empregado.

Estes pulos serán culturais e políticos, pero o que manifestarán serán desexos que aínda non se articularon.

Así, a utopía percíbese en pulos pero non é iso que se percibe. A utopía da conta da postmodernidade baixo a forma de pulos, ou viceversa, quizais sexa a postmodernidade a que obriga a asoma-lo nariz en pulos, en movementos que nunca dan conta dela, movementos que desaparecen ao mesmo tempo que se

---

<sup>22</sup> DELEUZE, G.: *Conversaciones 1972-1990*. Op. Cit. P. 21.

<sup>23</sup> Op. Cit. P. 144.

<sup>24</sup> Op. Cit. P. 149.

instauran como tais. O seu tempo, cando menos, é complexo como o de un acontecemento:

Os pulos de ataque ao sistema desde a súa marxe ou desde o seu núcleo (chamado terrorismo) denotan utopía, igual que o pulo de identificarse e organizarse en base a unha concepción relixiosa (*fundamentalismo* relixioso). Do mesmo xeito, un pulo que identifica a un pobo en base a unha concepción política de nación (nacionalismo) tamén denota utopía. Polo tanto, algo terán que ver estes pulos coa (des)identificación propia da postmodernidade.

Guy Debord dicía que «esta democracia tan perfecta fabrica ela mesma o seu inconcibíbel inimigo: o terrorismo. En efecto, prefire ser xulgada polos seus inimigos antes que polos seus resultados. A historia do terrorismo está escrita polo Estado; é, pois, educativa. As poboacións espectadoras non poden sabelo todo sobre o terrorismo; pero sempre poden sabe-lo suficiente como para ser persuadidas de que, comparándoo con este, o demais deberá parecerlles máis aceptábel, en calquera caso máis racional e democrático»<sup>25</sup>.

Para Negri e Hardt, o terrorismo converteuse nun concepto político que refire a tres fenómenos distintos dos que ás veces se distingue e outras se confunde. Estes tres fenómenos son:

- A insurrección ou rebelión contra unha autoridade lexítima.
- O exercicio da violencia política por parte dun goberno, con vulneración dos dereitos humanos (que poden incluír incluso o dereito á propiedade).
- A práctica da guerra cando se transgreden as leis de combate, incluídos os actos de violencia contra a poboación civil<sup>26</sup>.

A problemática estriba, como é evidente, en quén define os conceptos fundamentais nos que esta clasificación se apoia: quén define o que é unha autoridade lexítima, quén define o que son os dereitos humanos, o que se inclúe neles e o que non, cales son as leis da guerra, etc.

---

<sup>25</sup> DEBORD, G.: *Comentarios a la Sociedad del Espectáculo*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1999, p. 36. [citado por Ripalda en *Políticas postmodernas. Crónicas desde la zona oscura*. Ed. Los libros de la catarata, Madrid, 1999.]

<sup>26</sup> Cfr. HARDT, M. e NEGRI, A.: *Multitud*. Ed. Debate, Barcelona, 2004, p. 38.

## O desexo da multitude

Negri e Hardt poñen o til na necesidade de que os pulos, que se materializan en forzas colectivas, multitudes humanas, se fagan cargo dun proxecto político baseado *no común*. Comunidade que se separa de conceptos como o de *pobo*, *masa*, *clase* ou incluso *guerrilla* e que se achega máis ao de *multitude* sen cabeza, descentrada, en forma de malla, mallada<sup>27</sup>...

Sabemos, para comezar, que o sistema do capital, a súa estruturación e a súa soberanía é pensada por Negri e Hardt desde o termo *Imperio*, que ven a substituír ao de *Imperialismo* e que vai alén da crise dos estados-nación<sup>28</sup>. Este *Imperio* implica unha nova orde global que se basea nunha *malla de poder* que se estende desde os estados-nación ás transnacionais pasando por institucións supranacionais. Non imos profundar moito máis nisto pero é interesante ver cómo Negri e Hardt, partindo de aquí, ven unha cara da globalización na forma na que esta malla de poder esténdese xerando novas divisións e novas xerarquías de control (expansión do capital), pero da outra cara ven o seu lado máis positivo e máis revolucionario: cómo esta malla posibilita á súa vez novos encontros entre multitudes para comunicarse e colaborar (principio de organización). Así, esta *multitude* que crece dentro do *imperio* tamén é unha malla aberta e inclusiva. A importancia desto reside en que «esta outra faceta da globalización [...] brinda a posibilidade de que, sen deixar de ser diferentes, descubrámo-lo común que nos permite comunicarnos e actuar xuntos»<sup>29</sup>.

A malla suscita e denota dalgún xeito o anhelo dunha comunidade, aínda que esa comunidade fose de tipo imposíbel, aínda que fose unha comunidade de multitudes sen cabeza, multitudes anónimas de malla.

Negri e Hardt distinguen, como xa dicíamos, a noción *multitude* dos conceptos *pobo*, *masa* e *clase traballadora*<sup>30</sup> centrándose precisamente no *descentramento* da multitude, *descentramento* disperso e non reducíbel a unidade, *espallamento* interno atacado por diferenzas inasimilábeis que lle dan o seu carácter realmente múltiple. Aquí entrarían tanto as diferenzas de xénero,

---

<sup>27</sup> Cfr. *Op. Cit.* Pp. 16-17 y 110-111.

<sup>28</sup> Cfr. HARDT, M. e NEGRI, A.: *Imperio*. Ed. Paidós, Barcelona, 2002.

<sup>29</sup> HARDT, M. e NEGRI, A.: *Multitud. Op. Cit.* P. 15.

<sup>30</sup> Cfr. *Op. Cit.* Pp. 16-17.

raza, sexo, etc., como as dos propios desexos dos compoñentes ou os propios motivos que os empurran. O concepto, diciamos, é aberto e inclusivo.

A pesar deso a multitude, segundo os autores, síntese unida nunha reivindicación global e central: o desexo de democracia. É este desexo o que os impulsa a organizarse e, á súa vez, é o que realmente deberíamos discutir. Dicimos isto a pesar de que os autores perden moito tempo en matizar a afirmación. Matices como, por exemplo, distinguir á multitude das guerrillas, as implosións de multitude cos focos guerrilleiros, especialmente no que refire a que, nos momentos *clave*, os focos de guerrilla únense baixo o mando dunha cabeza (*facción*) que é a que da o último pulo de loita. No caso da multitude non hai cabeza que dirixa.

Se buscamos dar unha definición para este concepto, este novo suxeito político, que permita a diferenza cando menos con *pobo* e *masa* sería algo así como aquilo plural e múltiple feito dun conxunto de *singularidades*. Distínguese en primeiro lugar do *pobo* porque este é *un*. E esta foi a clave pola que sempre se considerou ao pobo como poder soberano. Desde o século XVII, século onde discutíase fervorosamente cales serían os novos conceptos da filosofía política, a discusión fundamental producíase entre Hobbes e Spinoza, e facíase precisamente entre cal dos dous termos era o máis adecuado para dar conta da soberanía. E gañou Hobbes pola cuestión da *unidade*<sup>31</sup>.

Que sexan singularidades é precisamente o que distingue a multitude da masa, xa que a masa sempre é indiferenciada, non permite que se manteñan dentro súa as diferenzas e as singularidades.

De feito un dos motivos máis importantes para entender a reacción negativa que moitas veces leva consigo a multitude é a crenza de que implica unha disolución do individuo nunha instancia supraindividual que remata co que somos e co que temos: isto é o medo ao anonimato, á forza anónima. Esta concepción leva consigo o rexeite da idea de *multitude*, o mesmo medo que suscita á súa vez a utopía.

Sen embargo a multitude designa un suxeito social activo, que actúa partindo *daquilo común*, do compartido por esas singularidades.

---

<sup>31</sup> Podemos ver unha magnífica análise deste tema e esta discusión en: VIRNO, P.: *Gramática de la multitud*. Proyecto Editorial Traficantes de Sueños, Madrid, 2003, capítulo 1.

A idea de transformar o mundo vai unida de raíz ao propio concepto de multitude, xa que «para que as singularidades que compoñen a multitude desposúan ás diferenzas dos seus aspectos restritivos, negativos e destrutivos, e para facer delas a nosa forza [...], hai que transforma-lo mundo radicalmente»<sup>32</sup>.

Nos anos 60, por exemplo, existiu un pulo utópico que foi o responsábel de que aparecesen un gran número de movementos políticos. É preciso agora *reinventar* este pulo e traelo ao noso momento, desexalo, aínda que pensemos que na postmodernidade o capital deixou reprimidos boa parte dos nosos desexos, aínda que pensemos que puido facerse cargo do desexo ao velo como motor e forza de reacción.

Ben é certo, iso si, que houbo forzas das que se pensou nun primeiro intre que ían servir como motor de cambio e loita, e que logo, ao fin, non foron tanto: como a psicanálise.

Deleuze e Guattari ven claramente que aínda que a psicanálise revela toda a importancia do desexo, sométea duramente encerrándoa baixo un conxunto de representacións que chama inconscientes e ás que lles da unha significación teatral tipo *elo, eu, super-eu, pulsión de morte*, etc.

Así, pecha e impide a produción real do desexo, das *máquinas desexantes*, englobándoas baixo a figura paradigmática do *Edipo* e todo o que esa figura leva con seu con respecto ao desvío do desexo cara a coordenadas familiaristas.

En canto ás máquinas desexantes, a produción do desexo e a revolución Guattari fala con claridade:

«Ou ben se constrúe unha máquina revolucionaria capaz de facerse cargo do desexo e dos fenómenos do desexo, ou ben o desexo seguirá sendo manipulado polas forzas de opresión e represión e terminará ameazando, incluso desde o interior, ás propias máquinas revolucionarias»<sup>33</sup>.

Tamén eles dedican a súa obra á loita contra o capitalismo e á procura de alternativas.

---

<sup>32</sup> HARDT, M. e NEGRI, A.: *Multitud. Op. Cit.* P. 129.

<sup>33</sup> DELEUZE, G.: *Conversaciones 1972-1990. Op. Cit.* P. 16.

O papel do inconsciente tamén convértese en fundamental noutro plano. Guattari di que «non hai revolución conforme aos intereses das clases oprimidas a menos que o desexo teña adoptado unha posición revolucionaria que comprometa ás propias formacións do inconsciente. Porque o desexo, en tódolos sentidos, forma parte da infraestrutura (non creemos en absoluto en conceptos como o de ideoloxía, que non serve de nada á hora de analiza-los problemas: non hai ideoloxías)»<sup>34</sup>, o importante é o desexo, o común e a apertura cara ao outro.

Tanto a responsabilidade cara ao outro e co outro, como polo mesmo motivo a revolución, a utopía, os movementos múltiples, en fin, os *acontecementos*, son unha esixencia sempre presente que abre e atravesa o tempo, que non ofrece demora<sup>35</sup>. Nin a revolución nin a utopía permiten que as identifiquen. O principio de identidade pecha o campo cando o acontecemento vai alén de calquera identificación.

Ese desbordamento «con boa lóxica, non habería que recoñecelo máis que pola desmesura desa desidentificación intempestiva, por tanto, por nada que sexa. Por nada que sexa identificábel no presente. Desde o momento en que se identifica unha revolución, esta comeza a imitar, comeza a súa agonía»<sup>36</sup>.

O acontecemento do que aquí falamos non ten por qué ser unha revolución colectiva, nin unha utopía totalizadora, nin unha gran catástrofe, nin un suceso monstruoso, nin unha salvación xeral... Ningunha delas. Quizais sexa algo moito máis ínfimo, moito máis pequeno, algo apenas perceptíbel, aquilo que pasa mentres non miramos, aquilo que se quenta na quietude, que fuxe do movemento...

A revolución que parte de nós, o movemento múltiple, o nomadismo das multitudes que veñen e van sen ningún tipo de pertenza, os movementos anti-sistema, de resistencia á ocupación, de enfrontamento á tortura e á represión son todos eles pulos revolucionarios, pulos utópicos.

Se marcamos o til nos movementos altermundialistas tamén é pensando en

---

<sup>34</sup> *Op. Cit.* P. 17.

<sup>35</sup> Cfr. BLANCHOT, M.: *La Risa de los Dioses*. Ed. Taurus, Madrid, 1976, p. 90.

<sup>36</sup> DERRIDA, J.: *Espectros de Marx*. *Op. Cit.* Pp. 132-133.



que «a Revolución é hoxe entre nós a imposición desde abaixo de novas formas de facer política»<sup>37</sup>, hoxe cando «o importante é manter sempre aberta a posibilidade de novos procesos»<sup>38</sup>.

No noso tempo podemos lembrar acontecementos nos que se operou desde unha *multitude*: poderíamos pensar, por exemplo, no sucedido nos suburbios de París en Novembro do 2005. Non houbo control, non houbo posibelmente intencionalidade de crear un proceso ou un movemento, nin tan sequera de concepción política, e sen embargo, algo sucedeu. E o que sucedeu foi algo múltiple, xa que aparecían, golpeaban e desaparecían. Desapareceron, de feito, aínda que non quedou nada claro que se foran.

Claro que tampouco é preciso irnos tan lonxe para falar desto. Todos podemos lembrar o que pasou na Galiza cando no ano 2003 sucedeu a chamada *catástrofe do Prestige*. Aquí houbo unha clara reacción ante as decisións políticas que se tomaron desde o goberno de Galiza como desde o goberno do estado, e a xente saíu á rúa a manifesta-las súas protestas e propostas. Agora ben, o que partiu dunha reacción concreta ante un feito concreto, pouco a pouco foise transformando nun corpo social, cultural e político, é dicir, volveuse estático, pechado, sen dar lugar á novidade. Pero hai que distinguir entre o que é o acontecemento e o que logo xurde del.

### **O imposíbel (non)lugar**

Para Derrida, pola contra, o lugar (ou non-lugar) do que é preciso falar é o que está por vir, o que trae a democracia e a xustiza ao mundo e á xente. Así, fala de *democracia por-vir* como unha figura que expresa o acontecemento. No fondo, tamén é unha busca de saídas e unha postura ético-política.

O que semella claro é que Derrida fala dun lugar que non se deixa figurar e, como tal, é un non-lugar.

Ese non-lugar o que esixe é que se fale das súas condicións de posibilidade ou de imposibilidade, un (non)lugar «posíbel, imposíbel ou inencontrable pero non

---

<sup>37</sup> RIPALDA, J. M.: *Políticas postmodernas*. Op. Cit. P. 21.

<sup>38</sup> Op. Cit. P. 35.

necesariamente utópico»<sup>39</sup>.

Ademais de saber xa que o sentido que Derrida dá a estas palabras (posíbel, imposíbel) non é o habitual, debemos pensar que tal vez o seu concepto de non-lugar non sexa tampouco o *utópico* (literal) nin o postmoderno.

De feito, se a deconstrución busca un camiño distinto ao da lóxica tradicional e ao da razón moderna é por moitos motivos, pero un deles é que considera que ambas realizaron o desenvolvemento dun programa, previsto de antemán, que deu lugar ao propio desenvolvemento da metafísica baseado na concepción de ser como presenza e do concepto de *possibilitas*, un desenvolvemento de aquilo posíbel partindo do axioma da presenza e o presente.

A *différance* derridiana, pola contra, é anterior a isto e marca unha dislocación de entrada que impide a existencia dun horizonte de espera no que se desenvolva o que xa foi previsto. Tanto o tempo como o espazo, ao igual que as antinomias ou mesmo a posibilidade, xa se viron postas no limiar inestábel da *différance*.

Así, non vai suceder nada que parta dese desenvolvemento da posibilidade. Iso xa pasou, xa vivía en xerme. Non é por outra cousa polo que insistimos tanto na cerrazón do sistema do capital e en cómo articula el mesmo un futuro prefabricado. Non é máis que un futuro posíbel e esperábel, que provoca que quedemos en situación de espera, na crenza nun horizonte.

Para Derrida a oposición posíbel-imposíbel só se capta na constancia de que é isto imposíbel o que constitúe a posibilidade. O in- será un prefixo de introdución, de introdución a aquilo (im)posíbel. Ou o que é o mesmo, aquilo que racha o presente, a novidade inesperábel, aquilo que esnaquiza o espazotempo lóxico dun programa, aquilo, dicimos, é *imposíbel*.

Despois de intentar pensar se o *acontecemento* como tal pode ser dito (*dire*

---

<sup>39</sup> DERRIDA, J.: *Canallas*. Ed. Trotta, Madrid, 2005. P. 104. Derrida prefire falar de *imposíbel* que de *utopía*. Entende esta como *ideal regulativo* no senso de Kant (Cfr. Por exemplo, DERRIDA, J.: *Canallas*. Op. Cit. Pp. 99-114, e DERRIDA, J.: “No la utopía, lo im-posible”, en *Papel Máquina*. Ed. Trotta, Madrid, 2003), é dicir, de xeito totalmente distinto a como vimos entendendo o concepto aquí.

*l'evenement, est ce possible?*) e concluír que é un *si* aquilo que precede a toda pregunta e a toda deconstrucción, despois diso, en fin, debemos preguntar *¿como falar deso? ¿como non falar deso?*

Se a *différance* derridiana escacha a liña espazo-temporal e categorial da lóxica, ¿que sucede se nos centramos nun (non)lugar? Tal vez debamos falar entón de *khôra*, esa localidade, lugar, sitio, comarca... espazamento que se subtrae aos xéneros establecidos e esnaquiza a estabilidade dos textos do mesmo Platón; xa que *khôra*, onde se sostén o Demiúrgo, é aporética e *da lugar* sen dar realmente nada, simplemente é algo que sucede, ao igual que o acontecemento.

Segundo Derrida «unhas veces *khôra* parece non ser nin isto nin aquilo, outras veces á vez isto e aquilo»<sup>40</sup>. Así, as interpretacións de algo como *khôra*, da que se fala por vez primeira no *Timeo* de Platón, son innumerábeis. Cousa curiosa porque estas interpretacións non pretenden nada máis que darlle forma a algo amorfo, a algo que «non pode ofrecerse ou prometerse máis que subtraéndose a toda determinación, a tódalas marcas e impresións ás que diríamos que se atopa exposta: a todo o que quixeríamos adxudicarlle sen esperar recibir nada dela... [...] *Khôra* non é un suxeito. Non é o suxeito»<sup>41</sup>.

*Khôra* é o lugar desde o que o Demiúrgo imprime as imaxes das Ideas, é dicir, é o que recibe tódalas determinacións que hai. Tal vez, por recibilas todas, por darlles lugar, ela non posúe ningunha propia. Como máximo poderemos aproximarnos a que é un (non)lugar que dá lugar, que introduce á realidade, un im-posíbel que introduce ao posíbel; é a súa experiencia a que constitúe o posíbel.

Se falamos dun lugar, Derrida sempre apuntará cara isto, cara un lugar infigurábel, así, un acontecemento inanticipable e inesperábel, incontrolábel, pero que nin é un ideal, nin está afastado cara o infinito, senón aquilo que máis fondamente nos constitúe, aquilo que nos dá posibilidade, aquilo que é real

---

<sup>40</sup> DERRIDA, J.: *Khôra*. Alción Editora, Córdoba, 1995, p. 13.

<sup>41</sup> *Op. Cit.* Pp. 24-25.

aquí e agora. Quede claro pois que se falamos da acollida a aquel ou aquilo que vén, da lei *sen* lei da hospitalidade<sup>42</sup> e da posibilidade propiamente imposíbel de recibir a singularidade irredutíbel dunha diferenza inasimilábel, falamos de algo que non pode facer un suxeito e, sen embargo, é o que lle da a posibilidade de ser a calquera suxeito, tamén agora que o suxeito é máis suxeito de consumo que suxeito produtivo, tamén agora que o inasimilábel no sistema flúe polas esquinas reunindo o desperdicio, o excedente do sistema, o excedente do desexo.

Iso que chega, esa utopía, esa Democracia por-vir é *a khôra do político*<sup>43</sup>, e a captamos como promesa.

Vémonos pois na situación de herdar esa promesa e inventar a súa repetición, actuar coa responsabilidade do don, daquilo dado, de manterse aberto para acoller aquilo que vén, aínda que non chegue nunca. Se hai algo necesario é a saída do presente, sabendo que na presenza nunca chegará nin a democracia por-vir nin a utopía. Vimos que a exceden pola súa diferición e a súa estrutura aporética e inconmensurábel.

Pero tamén vimos que isto non é un ideal, é unha tarefa urxente que queda por facer, unha tarefa nova, inventada, imposíbel, isto é, unha tarefa certa.

---

<sup>42</sup> En xeral, cando Derrida fala de lei *sen* lei refírese a algo que funciona como unha lei para nós pero que é sempre cambiante, é sempre reinventada para acomodarse ao novo da situación vivida. Non pode ser unha lei como aquilo inmutábel que se aplica en todos os casos, como se fose un programa que segue unhas regras. Sen embargo debe resultar para nós como algo a cumprir, algo que nos vén dictado desde o mesmo corazón da xustiza. Cfr., por exemplo, *Fuerza de ley*. Ed. Tecnos, Madrid, 1997.

<sup>43</sup> DERRIDA, J.: *Canallas. Op. Cit.* Pp. 105-106.

## Bibliografía

- AA. VV.: *Archipiélago 52*. Madrid. 2002
- Dire l'événement, est-ce possible?* L'Harmattan. Paris. 2001.
- El Ojo Mocho. Revista de Crítica Cultural 5*. Buenos Aires. Primavera 1994.
- BAUDRILLARD, JEAN.: *Cultura y simulacro*. Ed. Kairós. Barcelona. 2005.
- BLANCHOT, MAURICE: *La Risa de los Dioses*. Ed. Taurus. Madrid. 1976.
- DEBORD, GUY: *Comentarios a la Sociedad del Espectáculo*. Ed. Anagrama. Barcelona. 1999.
- Sociedad del espectáculo*. Ed. Pre-textos. Valencia. 2005.
- DELEUZE, GILLES: *Conversaciones 1972-1990*. Ed. Pre-textos. Valencia. 1999.
- [con Michel Foucault] *Theatrum Philosophicum / Repetición y Diferencia*. Ed. Anagrama, Barcelona, 2005.
- DERRIDA, JACQUES: *Aporías*. Ed. Paidós. Barcelona. 1998.
- Canallas*. Ed. Trotta. Madrid. 2005.
- Ecografías de la Televisión*. Eudeba. Buenos Aires. 1998.

*Espectros de Marx*. Ed. Trotta. Madrid. 2003.

*Fuerza de ley*. Ed. Tecnos. Madrid. 1997.

*Khôra*. Alción Editora. Córdoba. 1995.

*Papel Máquina*. Ed. Trotta. Madrid. 2003.

*Salvo o nome*. Ed. Papyrus. Campinas. 1995.

HARDT, MICHAEL

e NEGRI, ANTONIO: *Multitud*. Ed. Debate. Barcelona. 2004.

JAMESON, FREDRIC: *Archaeologies of the Future*. Verso. London. 2005.

*Teoría de la Postmodernidad*. Ed. Trotta. Madrid. 1996.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: *El crepúsculo de los ídolos*. Alianza Editorial. Madrid. 2004

*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: Segunda Consideración Intempestiva*. Biblioteca Nueva. Madrid. 1999.

RIPALDA, JOSÉ MARÍA: *Políticas postmodernas. Crónicas desde la zona oscura*. Ed. Los libros de la Catarata. Madrid. 1999.

VIRNO, PAOLO: *Gramática de la multitud*. Proyecto Editorial Traficantes de Sueños. Madrid. 2003.