

Acción, deseo e imaginario en la intervención social

*Claudia Mónica Salazar Villava**

Resumen

La intervención es una modalidad de la acción. Si partimos de la forma en que Arendt concibe la acción, se trata siempre de un nuevo comienzo, de un inicio que desencadena una sucesión interminable de otros comienzos impredecibles, construye la historia y es la fuente del devenir. Hacen la historia de cada quien y la de las sociedades enteras. Pero la intervención es, al mismo tiempo, la evidencia de una fuerza irreductible que desborda siempre las estructuras precedentes, incapaces, por definición, de contenerla: la fuerza del deseo, para Deleuze; la de la imaginación para Castoriadis. El presente artículo es un diálogo con estos tres autores en aras de elucidar la naturaleza de esta modalidad de la acción que, como hemos dicho en otro lugar, se caracteriza por intentar la transformación de las prácticas y de los sentidos, en una búsqueda interminable por crear mundos de vida mejores.

Palabras clave: acción, deseo, imaginario, intervención social.

Abstract

Intervention is a modality of the action. If we start from the form in which Arendt understands an action, it is always about a new beginning, a beginning that unleashes an endless succession of other unpredictable beginning, they construct history and are a source of development. They make history for each one and for the entire society. But intervention is at the same time, the evidence of an uncompromising force that exceeds always precedent structures, for definition unable to contain it: the desire force, for Deleuze; the imagination force for Castoriadis. This article is a dialog

* Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

with these three authors to elucidate this modality nature of the action, as we have said in another place, it is characterized by trying to transform practices and senses, in an endless searching for creating better life worlds.

Key words: action, desire, imaginary, social intervention.

Introducción

Hemos sostenido en otros trabajos que la intervención social es una modalidad de la acción mediante la cual se busca deliberadamente, es decir, intencionalmente, la transformación de las prácticas y los significados establecidos en una sociedad dada (Salazar, 2013). Tenemos en esta idea un conjunto de problemas conceptuales a resolver, de entre los cuales abordaremos aquí solamente dos de ellos.

Uno es el que se refiere a la acción y a sus relaciones con la reflexión, puesto que la intención de transformar no puede partir sino de una reflexión crítica respecto de lo existente. Otro es el que refiere a la voluntad, es decir, a la intencionalidad y que trae a cuento la cuestión del deseo. Estos problemas, enfrentados desde la cuestión del sujeto, actor o agente de la intervención, nos ponen ante el juego de lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público, lo común y lo singular, la interioridad y la exterioridad de los procesos subjetivos; binomios que se presentan como un pulso o una oscilación continua, cuyos extremos no solamente no se comportan como contradictorios o como opuestos simples, sino que se proveen recíprocamente de la fuerza que los mantiene en movimiento sin que exista ninguna posibilidad de dibujar fronteras estables entre ellos en una representación topográfica, toda vez que se trata de desplazamientos permanentes y de la dirección que asumen sus trayectorias. Estaríamos tratando más bien con flujos, fuerzas, movimientos.

No será posible, en la brevedad del presente espacio, ahondar suficientemente en los asuntos planteados, de forma que nos limitaremos a construir una aproximación a la problemática por la vía del diálogo con tres relevantes pensadores cuyas propuestas interesan a nuestro problema: Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis y Gilles Deleuze.

Partimos de un postulado que sirve como supuesto inicial y que se refiere a la tensión siempre presente entre el sujeto y el orden institucional en el que vive. De ahí que veamos a la intervención como una forma de subjetivación política que expresa esa tensión, toda vez que se trata de actuar sobre el mundo para transformarlo. Esta tensión ambivalente, de deseo y repulsión, da lugar a movimientos de represión y desbordamiento continuos que evidencian el carácter político del deseo en el sujeto. Por un lado está su conflicto con las restricciones que la sociedad le impone y, por el otro, su necesidad de pertenecer a una comunidad de sentido. La tensión entre ambos permite que se manifieste su capacidad de imaginar alternativas para las formas de relación entre los seres humanos y con el mundo. Es decir, partimos de una inquietud respecto a lo dado, que se expresa de múltiples formas y que puede dar lugar a la acción, a una sucesión interminable de nuevos comienzos. Involucra también una reconstrucción permanente del sentido de justicia que se experimenta en circunstancias específicas. No una idea acerca de la justicia como abstracción en el sentido teórico, sino una sensibilidad respecto a los acontecimientos que se enfrentan o se testimonian, ese producto complejo que deriva de ideas de época, experiencias previas, huellas de los encuentros vividos, posicionamientos éticos y políticos, esa sensibilidad en suma, constituye una experiencia vinculante toda vez que refiere a una solidaridad humana elemental y contraria a la indiferencia.

Es este anudamiento complejo de elementos potencialmente orientadores de la acción, lo que interroga la intervención social mucho más allá de la “demanda” planteada desde ciertas aproximaciones y concebida como una solicitud de participación experta frente a la encrucijada que enfrenta un colectivo particular. Se trataría en todo caso de ir más allá, mediante una elucidación sobre las relaciones entre el pensamiento como reflexión crítica y la acción, entendida siempre como acción colectiva puesto que cobra su sentido solamente dentro de la intrincada rizomática de los vínculos y los intercambios con otros; relaciones en las que el sentido, el conjunto de las significaciones sociales imaginarias, las tramas vinculares, sus huellas en la subjetividad y la propia fuerza del deseo tienen un papel crucial.

Si para Arendt la acción significa el nacimiento de la persona al mundo y, al mismo tiempo, en la acción se manifiesta la dignidad humana de la singularidad y la diferencia, ello conduce a su afirmación de que la acción es siempre la actualización de la cualidad humana de comenzar algo nuevo en un mundo plural. Es ahí donde abrimos un diálogo particular con la obra de Castoriadis, toda vez que él hace residir en el imaginario radical justamente la facultad para la creación *ex nihilo*, es decir, la facultad humana para la creación de lo nuevo, radicalmente indeterminado.

Ambos autores sostienen que el pensamiento crítico es el único capaz de generar nuevos sentidos y que la acción no puede carecer de sentido. Sin embargo, debe existir una mediación entre el pensamiento y la acción, dos formas distintas de la actividad humana. Exploramos ahí la participación del deseo como fuerza que desborda las coagulaciones de sentido y produce sus líneas de fuga, efectos de desterritorialización del deseo consciente dominado por el Estado. Recurrimos así al trabajo filosófico de Deleuze, para indagar sobre la forma en que una acción cobra sentido en la medida en que se produce una narrativa respecto de la misma, que la antecede y le sucede, que se modifica continuamente por efecto de la captura del deseo en los regímenes del poder y que en su exceso, en seguida escapa de las estructuras molares, desbordándolas. Se trata, entonces, de una concepción del deseo como flujo eminentemente político y es precisamente alrededor de la subjetivación política que es posible abrir este diálogo con tres autores que a primera vista podrían parecer bastante disímiles.

Arendt, entre el pensamiento y la acción

Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un Dios son capaces de ella, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás.

HANNAH ARENDT (2002:38)

Si bien el pensamiento y la acción pertenecen a órdenes distintos de la experiencia humana y el pensamiento no deriva necesariamente en acción, no hay acción sin sentido y la creación de sentido obedece a tramas en donde el pensamiento tiene sin duda un papel. Como asentara Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*, el pensamiento es siempre pensamiento acerca de algo que pertenece al mundo. Es la narración, el relato de la acción, lo que le confiere su sentido por intermedio del discurso, lo que en tanto lenguaje, la vuelve eminentemente humana, pública y colectiva. El discurso pone de manifiesto al actor, al agente, en su singularidad, en un entorno de iguales sin el cual no habría posibilidad de discurso.

Arendt confiere particular importancia al hecho de que la acción es solamente posible en virtud del pertenecer al mundo y participar en la construcción de la sociedad humana. Toda acción forma parte de un entorno de sentido, es decir, de un sentido común, no como solemos entenderlo banalizando, como lo ya sabido, lo evidente, lo que no nos llama a considerar o interrogarlo. Arendt alude al sentido común como un acuerdo entre varios, una pertenencia común, un soporte colectivo para ordenar el mundo. Es por ello que la acción individual, en el sentido de acción que pertenece a una sola persona, desligada del mundo, es algo imposible. Sin embargo, Arendt hace dos consideraciones que son de particular interés para nosotros: una que se refiere al hecho de que es mediante la acción, que el hombre (o la mujer) nace para la comunidad humana, y la otra señala que es la singularidad de la acción lo que manifiesta la dignidad humana.

No hay, aunque superficialmente lo pareciera, una contradicción entre el aserto respecto de que toda acción es colectiva y el de que es singular y significa el nacimiento de cada uno al mundo. Nacer

al mundo no es correlato del alumbramiento de un bebé, pasivo, dependiente, carente de lenguaje y de opinión, cuyo lugar en el mundo es asignado por el deseo de quienes sostienen su vida y lo introducen paulatinamente en la comunidad humana. Nacer al mundo es el movimiento que el sujeto realiza por sí mismo para tomar parte en el devenir de su sociedad. Así, mediante la acción, se incorpora a las fuerzas que se acumulan y se disgregan en el ámbito agonístico de la comunidad humana. De esta forma la acción revela su dimensión colectiva pero además, su carácter político.

[...] los términos con los que la primera virtud de la acción política: la revelación de un actor, de un “quien”. Porque esta revelación es una producción en un doble sentido del término, y a la vez un engendramiento (un nacimiento) y una exhibición (una aparición). La natalidad es una aparición; y la aparición de un agente en la escena público-política es un segundo nacimiento, segundo por ser el nacimiento de un quien diferente de ese que ha nacido (Tassin, 2012:45).

La singularidad es aquí fundamental para explicar la índole plural de la comunidad humana que para Arendt es tan importante. La acción del sujeto es su forma de ocupar un lugar en la sociedad y mediante ello constituye la comunidad, haciéndose presente entre sus iguales, desde su diferencia. Esta congregación de diferencias no es otra cosa que la pluralidad que hace posible lo colectivo. De ahí que la acción, en su singularidad, haga manifiesta la dignidad de cada uno. Irrepetible, la acción revela la irrepetibilidad de cada uno, su imposibilidad de ser reemplazado, su condición de unicidad. De estos argumentos se desprende que el ejercicio de la acción inspirada en un pensamiento crítico, en una posición de disidencia o independencia respecto al *establishment*, el lugar de la singularidad, es opuesto a una obediencia irreflexiva como la que corresponde a la labor, y ni siquiera corresponde al trabajo en el pensamiento de Arendt. No tienen el mismo valor, una actividad que se limita a preservar la propia existencia y en todo caso la de su familia directa, o una actividad que inicia y termina con la elaboración de un producto, y la actividad mediante la que se construye la sociedad humana, que a menudo se encuentra lejos de

preocupaciones de orden pragmático inmediatista o utilitario. La acción es un estar en el mundo distinta del estar en sí de la labor y el trabajo. Involucra movimiento constante y corresponde a la toma de iniciativas, que en tanto inicios, no tienen un fin predecible, como en el trabajo.

“Actuar en su sentido más general significa tomar una iniciativa, comenzar como indica la palabra griega *arkhein*, o poner algo en movimiento como el *agere* latino” (Arendt, 1999:103)

Cuando una acción tiene lugar, desencadena una multiplicidad de otras acciones, imposible de prever y de consecuencias en múltiples campos. Por eso la acción posee ese carácter de infinitud propio del devenir de la historia, que es radicalmente distinto a la eternidad como inmutabilidad perpetua. En la acción, el humano puede trascender la finitud de su vida mediante su obra y la memoria de sus acciones, a través del relato. De hecho, la narrativa de las acciones memorables constituye el discurso de la historia, la historia misma es recuento del movimiento que se produce mediante la concatenación de acciones en el mundo. “Cada uno tiene su propia historia pero no es su autor, porque las historias no son producto de fabricación, sino consecuencias de una acción” (Ruano Gomes, s/f:14).

Pero la acción humana, como la historia, tiene un carácter no solamente impredecible sino irreversible, en palabras de la propia Arendt: “aunque no sabemos lo que estamos haciendo, no tenemos ninguna posibilidad de deshacer lo que hemos hecho. Los procesos de la acción no son sólo impredecibles, sino también irreversibles” (Arendt, 1995:106).

Ello enfrenta al ser humano con fijaciones en el tiempo que instauran un pasado y un futuro sobre los cuales no podría actuarse, a no ser por dos creaciones humanas, que desde el orden del lenguaje pueden producir un efecto transtemporal, una forma de intervención sobre el pasado y el futuro. Una de ellas es el perdón, que para Arendt posee la cualidad de alterar el sentido de lo hecho, mientras que la promesa sería capaz de ubicar la acción en lo por hacer. Ambas acciones son actos de lenguaje. “[...] perdonar y hacer promesas son como mecanismos de control establecidos en el propio seno de la facultad de iniciar procesos nuevos y sin fin” (1995:107).

Es preciso entonces, detenernos brevemente sobre la cuestión del lenguaje para abrirnos camino entre dos categorías que Arendt propone como claramente diferenciadas y que son el pensamiento y la acción. Ambas van a encontrarse en el lenguaje como particularidad humana.

En la doble condición del mundo como lugar de lo plural y lo singular se encuentra el lenguaje como expresión por excelencia de lo público. El lenguaje es siempre público y común, habla del mundo que nos pertenece a todos y nos separa como eso que está en el *entre*, es decir, muestra y actualiza la intersubjetividad mediante el discurso y el diálogo, ambos que no pueden suceder en estricta soledad.

El discurso o la narración, sin embargo, tienen el carácter singular de un acontecimiento irrepetible, al tiempo que se refieren siempre a la experiencia subjetiva del mundo, no pueden separarse de él y dejar de conferirle sentido.

Para Arendt, el lenguaje es sentido del mundo, de lo público, de lo común, esta aptitud conectiva de las singularidades que permite la creación de un mundo común y viceversa. La acción, para nuestra autora, no solamente es política, sino pública y siempre acompañada de la narrativa mediante la cual se producen horizontes posibles para la acción misma. No obstante, “la acción misma siempre desborda los márgenes del discurso; así mismo, el discurso no sirve, plenamente, de referente para dar sentido al total del ser que se realiza al obrar” (Vargas y Reeder, 2008:163). Algo de lo realizado mediante la acción, permanecerá en la oscuridad y al mismo tiempo ofrecerá una apertura a múltiples narrativas posibles en las que no se asienta ninguna verdad sobre lo acontecido que no sea la verdad fragmentaria de los relatos singulares que se tejen desde la experiencia.

Llegamos así a la cuestión que apuntamos al inicio, que no es otra que la relación entre el pensamiento y la acción. Para Arendt, el pensamiento es una forma de actividad distinta de la acción, ya que supone una retracción del mundo y toma por objeto construcciones alejadas de la percepción de los sentidos y de la experiencia, tales como Dios, la libertad o la justicia. Asume el postulado de Kant respecto a que el pensar es una actividad autodestructiva, ya que se caracteriza por deshacer las ideas que existen e incluso las que el propio pensamiento va generando, en un cuestionamiento sin límite que carece de resultados

prácticos. Pensar —que sólo puede hacerse libremente— “descongela” los sentidos que habitan en el lenguaje, si bien se requiere de éste para que la actividad misma del pensamiento pueda llevarse a cabo.

No obstante, la relación del pensamiento con la acción puede observarse en el hecho mismo de que para el pensamiento, la deliberación resulta una de sus modalidades más importantes. Ahí, el intercambio con el otro suspende momentáneamente la retracción. Por otra parte, del pensar proviene la facultad del juicio, que para Arendt permite decidir lo que se considera como bello y como bueno, como malo y como feo, cuestión que establece un puente entre el pensar y la cuestión moral y estética.

Si el pensamiento abandona el mundo de las apariencias, es decir, de lo sensible para ocurrir en la invisibilidad, “sólo por medio de la facultad de la imaginación y de la reflexión, operaciones mentales que des-sensorializan los particulares, pueden las facultades de la voluntad y del juicio operar con los particulares e ingresar en el mundo” (Gomes, s/f:29), pero además, un fenómeno del pensamiento es la capacidad metafórica, que al ser una forma de construcción de imágenes, resulta también una conexión entre el mundo sensible y la actividad de pensar: “El lenguaje, al servirse del uso metafórico, permite pensar, mantener intercambios con lo que nos es sensible” (Arendt, 2002:132).

En todo caso, cuando el pensamiento aparece en circunstancias específicas, su entrada en el mundo de las apariencias resulta inevitable y muestra su capacidad para influir sobre la acción.

Aquí, el vínculo con el deseo nos interesa, pues según Gomes, Arendt afirma que:

La búsqueda de sentido es un eros, un deseo de lo que no se tiene, de belleza y saber. Es una forma de amor o deseo y, según Arendt, sólo se pueden desear cosas buenas o bellas, ya que el mal, por su estatus ontológico, no puede ser deseado. Sólo el deseo por lo bello y por la justicia se constituye como un pre-requisito para el pensamiento (s/f:35).

Lo nuevo y la fuerza del imaginario radical en Castoriadis

Cornelius Castoriadis se ocupa también largamente del problema del sentido como indispensable para la existencia humana. Para él, el mundo se presenta como caos y la sobrevivencia psíquica depende de participar del sentido del mundo para salir del caos. Nada tiene sentido por sí mismo. El sentido es una creación humana.

Se pregunta:

¿Qué puede dar al número incalculable de gestos, actos, pensamientos, conductas individuales y colectivas que componen una sociedad, esa unidad de un mundo en el que cierto orden (orden del sentido, no necesariamente de causa y de efectos) puede ser siempre encontrado tejido en el caos? (Castoriadis, 2007:74).

Sostiene que el orden del sentido es una creación humana que se sustrae a las determinaciones naturales y mediante una potencia anómala en la naturaleza, el humano es capaz de instituir lo social. Esa potencia no es otra que el imaginario radical y la primera institución es al mismo tiempo la sociedad y el lenguaje de las significaciones sociales imaginarias que fluyen como un magma constante.

Las creaciones imaginarias, para nuestro autor, estarían radicalmente indeterminadas y con frecuencia no responderían a ninguna necesidad o función. En ellas se muestra la aparición de algo nuevo, que no puede deducirse o anticiparse.

Para demostrarlo, se apoya tanto en la noción freudiana de pulsión, como energía libidinal sin objeto, como en la arbitrariedad del lenguaje, es decir la indeterminación presente en la creación de significantes, de signos y símbolos, diversos en cada cultura. Exhibe también el papel de las creencias y los rituales, de todo el orden de las prácticas sociales, como vinculados con creaciones culturales que no se limitan a establecer una función sino a crear arbitrariamente sus criterios respecto a lo bueno y lo bello.

Él afirma que en el advenimiento del infante al mundo, su incorporación del sujeto a las instituciones sociales¹ ocurre no solamente por el temor al castigo, establecido por Freud en el miedo a la castración, sino sobre todo, por la promesa de sentido para la vida que conlleva la pertenencia a la comunidad humana y la salida del caos: “la psique impone una exigencia esencial a la institución social: la institución social debe proveerla de sentido” (Castoriadis, 2002:268).

Esa promesa tiene tal importancia que instituye el *placer de significación* como una experiencia más gratificante que el *placer de órgano* que es la forma en que denomina a la descarga libidinal de tensión por la vía de la satisfacción corporal, a un grado tal, que es posible entregar la vida por una causa abstracta y subordinar así la supervivencia a una idea.

Uno de los conceptos capitales que encontramos en el pensamiento de Castoriadis, entonces, es la noción de imaginario radical que le permite cuestionar el determinismo en la historia, el pensamiento y la acción humana toda vez que, para este autor, las significaciones sociales están instituidas sin que se encuentre en ellas una relación causal directa bajo la forma de una determinación *sine qua non*. “Hay irreductibilidad de la significación a la causación, puesto que las significaciones constituyen un orden de encadenamiento distinto y sin embargo inextricablemente tejido al de los encadenamientos de causación” (Castoriadis, 2007:75).

Castoriadis va a encontrar la explicación de la historia, no en leyes universales o determinaciones materiales, sino en la creación de significaciones que permiten la elaboración de relatos coherentes conforme a un sentido posible de los acontecimientos, en cierto contexto. Esta capacidad de creación es para él expresión de un excedente psíquico y social, que es, a final de cuentas, lo que denomina como “imaginario radical”.

Como puede verse, este autor sigue en su trabajo una lógica que se encuentra en consonancia con el trabajo de Arendt, tanto en la

¹ Para Castoriadis, las instituciones son “normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas y, desde luego, el individuo mismo, tanto en general como en el tipo y la forma particulares que le da la sociedad considerada” (2005:67).

preocupación por el sentido, como en la recusación del orden determinista causal y la importancia del papel del lenguaje en la construcción de sentido, que para Castoriadis sería la institución primera. Con el lenguaje se instituye la sociedad.

Si bien Castoriadis no se ocupa del concepto de acción tan extensamente como lo hace Arendt, es claro que para él la acción carente de sentido es un imposible. En su perspectiva, la acción es la institución misma de la sociedad, puesto que se trata de la transformación permanente de la misma, mediante el ejercicio crítico de la deliberación y la creación de autonomía. Desde nuestra perspectiva, eso es justamente lo que define a la intervención.

El proyecto teórico-político de Cornelius Castoriadis está centrado en la creación de autonomía, cuya consecuencia sería la institución de la democracia radical, es decir, la construcción de colectividades en donde cada uno de sus integrantes se sienta compelido a participar activamente en todos los asuntos de su sociedad. La autonomía en ese sentido significa la conciencia que tiene una sociedad de que la creación del marco normativo que la rige ha sido creado y sostenido por ella misma y, por ende, siempre existe la posibilidad de modificarla. En términos individuales la autonomía refiere a un sujeto que mediante la elucidación piensa lo que hace y sabe lo que piensa. Para Arendt, la mayor responsabilidad humana es pensar. Al rehusarse a pensar, la persona elude la responsabilidad por sus actos y con ello renuncia a su dignidad humana. Castoriadis establece la reflexión deliberante como el camino para la transformación social. Es decir, encontramos el papel central del pensamiento, la reflexión y el lenguaje en la recreación permanente del sentido de la vida en los colectivos humanos, pero que para Castoriadis se trata de un proceso que se da en el marco de un colectivo, es decir, la deliberancia solamente puede realizarse en el debate público sobre los asuntos que conciernen a todos. Por ello, inspirado en la democracia de la polis griega, propone la creación de ágoras, de espacios de análisis, discusión y reflexión que permita construir colectivamente prácticas y significados.

[...] nosotros hacemos las leyes y lo sabemos, y somos pues responsables de nuestras leyes, de modo que debemos preguntarnos cada vez: ¿por

qué esta ley y no otra? Esto implica evidentemente también la aparición de un nuevo tipo de ser histórico en el plano individual, es decir, la aparición de un individuo autónomo, que puede preguntarse y también preguntar en voz alta: ¿Es justa esta ley? Todo esto corre parejo con la lucha contra el viejo orden y los viejos órdenes heterónomos; lucha que (es lo menos que se puede decir de ella) dista mucho de haber terminado (Castoriadis 2005:77).

Esta calidad de la deliberancia, donde el debate es transformador de las instituciones que la comunidad se da, es particularmente interesante para nosotros, puesto que privilegia el encuentro y el intercambio con otros en una experiencia del pensamiento que aquí pensamos como un intenso ir y venir del sujeto de la reflexión, retraído en sí mismo, a la discusión con los otros. Incluso, en el sujeto retraído, el pensamiento ocurre como un diálogo interno, lo que muestra que la evocación del otro resulta imprescindible para pensar. La intervención, para nosotros, se orienta a la transformación de las condiciones sociales de los colectivos involucrados mediante la actividad de interrogar la experiencia y las ideas.

Hay en el imaginario radical la expresión de una *facultad negativa* propia del ser humano, que lo coloca en el mundo afrontándolo desde su capacidad para rechazar lo dado, para dejar fluir ahí su incomodidad frente a las restricciones de la sociedad, con la capacidad para imaginar otra realidad posible e involucrarse en la posibilidad de instituir. Para Castoriadis el imaginario es potencia de creación. Esa potencia, radicalmente indeterminada, pensada a partir de la idea freudiana de pulsión, de energía sin objeto, que busca su objeto entre un mundo ordenado arbitrariamente por las significaciones. Nos interesa entonces esta idea de potencia, no solamente porque expresa algo que tiene la capacidad de realización, sino en tanto una fuerza que puede de hecho expresarse y que ello se evidencia en tanto se realiza.

Deleuze y el flujo del deseo y del sentido

Al plantear el problema de la intervención como una modalidad de la acción cuya potencia es la alteración del mundo, encontramos un enorme desafío teórico constituido por la necesidad de encontrar un conjunto de herramientas conceptuales capaces de pensar el movimiento que no cesa, el devenir constante. El pensamiento que se autoaltera sin tregua, la acción que modifica el mundo, la historia que no cesa de producirse, el lenguaje que no detiene su transformación, las significaciones que fluyen como un magma, diría Castoriadis. Encontramos, por ejemplo, que la noción de proceso se ha desgastado y retiene implicaciones respecto a su finalidad o destino.

Es así que vemos en Deleuze a un filósofo cuyo trabajo se compromete profundamente con esa necesidad de captar el devenir, pero que además elabora una propuesta para entender el deseo en una connotación política radicalmente apartada de la idea de falta o de carencia, de impulso dirigido hacia un objeto.

[...] el deseo como proceso no puede estar definido más que negativamente a partir de aquello que lo traiciona [...] las tres grandes traiciones, las tres grandes maldiciones sobre el deseo son *a)* relacionar el deseo a la falta; *b)* relacionar el deseo al placer o al orgasmo; *c)* relacionar el deseo al goce (Deleuze, 2005:201).

Deleuze sostiene que quien desea, lo que hace es producir deseo, que no se desean objetos sino disposiciones complejas de elementos diversos; que desear es disponer esos conjuntos heterogéneos de elementos que producen una experiencia de alegría y que la vida que merece vivirse es la que logra desear sin que su deseo sea atrapado por juicios morales o mandatos heterónomos que constriñan al ser que, en su impuso deseante, parte siempre a la conquista de nuevos territorios, es decir al incremento de su potencia vital, pensada ésta como potencia que se expande experimentando en los bordes de lo desconocido.

Así, resulta que desear no es algo sencillo y no solamente elude todo juicio exterior al propio deseo, que tendría su propio juicio inmanente, sino que obliga a definir qué mundo se desea para incrementar la

potencia, donde el deseo pueda fluir expandiendo el territorio, abandonando los territorios en los que cada uno podría instalarse, ahogando la potencia que conduce al movimiento.

En la concepción deleuziana del deseo está implicada la figura maquínica con la que aborda su examen del capitalismo, y no se trata de una idea de flujo bajo la construcción metafórica de la termodinámica, sino de análisis de los flujos que produce el capitalismo, es decir los flujos que se relacionan como potencias diferenciales, como es el del capital y el del trabajo en el capital industrial; los de financiamiento y pago o renta, en el capital financiero y, finalmente, los de mercado y los de conocimiento (o innovación), “ninguno de esos flujos es definible independientemente del otro puesto que la relación diferencial es una relación de determinación recíproca” (Deleuze, 2005:102).

Deleuze con Guattari, han propuesto una conceptualización de estos flujos deseantes, que serían máquinas de producción de deseo, mediante la idea de lo molar y lo molecular que son constitutivos de los flujos y su potencia de desbordamiento. “La producción deseante es el límite entre la organización molar y la multiplicidad molecular del deseo” (Deleuze y Guattari, 1985:107). Así, a diferencia del inconsciente psicoanalítico, proponen un inconsciente “esquizoanalítico” compuesto de máquinas deseantes que formarían las líneas de fuga, que escapan a la codificación, que se desterritorializan continuamente y que producen deseo. No permitir ser codificado equivaldrá entonces a ser denominado loco, pero para Deleuze, el delirio y el pensamiento son exactamente la misma cosa.

Por otra parte, Deleuze propone que toda referencia familiar a los investimentos de deseo no es más que un engaño, puesto que la familia no es sino un mecanismo de transmisión de los investimentos sociales que no necesariamente coincidirían con los investimentos libidinales inconscientes. Esto significa que las máquinas deseantes escapan, se fugan de esas codificaciones del deseo establecidas socialmente y para producir deseo, construyen los propios conjuntos que invisten.

De esta forma, la tensión que propusimos inicialmente entre las instituciones sociales y el individuo, en Deleuze es convertida en un desplazamiento constante mediante líneas de fuga, máquinas deseantes que desbordan las estructuras molares, las codificaciones sociales,

deterritorializándose para reterritorializarse, y así sucesivamente. De hecho, para este pensador, el proceso de subjetivación sería propiamente una línea de fuga.

Una línea de subjetivación es un proceso, una producción de subjetividad en un dispositivo [...] Es una línea de fuga. Escapa a las líneas precedentes, se escapa de ellas. El Sí Mismo no es ni un saber ni un poder. Es un proceso de individuación que recae sobre grupos o personas, y se sustrae a las relaciones de fuerza establecidas como saberes constituidos (Deleuze, 2004:318).

Esto supone, para Deleuze, dos implicaciones: “La primera es el repudio de los universales” en favor de “procesos singulares de unificación, de totalización, de verificación, de objetivación, de subjetivación, inmanentes a un determinado dispositivo” (Deleuze 2004:319). Y la segunda, “en cuanto escapan de las dimensiones de saber y de poder, las líneas de subjetivación parecen particularmente capaces de trazar caminos de creación que no dejan de fracasar, pero que no dejan tampoco de ser retomados, modificados, hasta la ruptura del viejo dispositivo” (Deleuze, 2004:320), es decir, se dirigen hacia lo nuevo.

Aquí encontramos la centralidad de lo nuevo, que como en Arendt con la noción de natalidad, y Castoriadis con la creación imaginaria, abandonan las fronteras de lo dado, de los saberes establecidos, para explorar posibilidades que están más allá de las restricciones que establece toda coagulación social. Este abandono de lo dado sin duda es una necesidad del pensamiento tanto como de la acción.

Entrecruzamientos: intervención y subjetivación política

Hemos presentado, un tanto apresuradamente, elementos conceptuales que nos llevan a reconsiderar la intervención, como una modalidad de la acción, pero que puede explicarse solamente a partir de la necesidad de lo nuevo, entendida como un abandono, una salida de lo dado, de lo existente, de lo sobrecodificado. Esta necesidad estaría en el corazón de lo humano sin que ello predestine ningún proceso de subjetivación

específico. Estaríamos considerando una fuerza de ruptura, que es la forma en que se relacionaría el sujeto con el mundo, donde la intervención se realiza como desbordamiento de estructuras molares, como nacimiento de lo nuevo, como proceso en donde el pensamiento discurre en el borde de lo que ha sido dado como significado y como sentido del mundo.

Quizá esta reconsideración radicaliza el sentido político que para nosotros tiene la intervención, así como la imposibilidad de prever el rumbo que tomarán las acciones desatadas una vez que la intervención tiene lugar. Por encima de la idea de intencionalidad, la deliberancia que caracteriza la intervención revela la presencia ineludible de lo colectivo en una pluralidad que es capaz de operar desde las diferencias que la constituyen.

No obstante, queda pendiente un abordaje cuidadoso del problema de la intencionalidad en la reflexión sobre la voluntad y las consecuentes dificultades con la noción de destino, que nos obligará a ocuparnos de la tensión entre esta última y la idea de devenir indeterminado.

Por ahora, el conjunto de ideas que hemos presentado aquí, nos permite abordar las modalidades de intervención contemporáneas, las nuevas formas de acción política, que aparecen en el marco de pluralidades temáticas, de localidades diversas, con mucha frecuencia al margen de una confrontación directa con los poderes de dominación, pero minando las prácticas que soportan el sistema, cortando flujos de capital y trabajo, de financiamiento y pago. Centradas en formas alternativas de producción e intercambio de saberes y de bienes, formas que no se consideran “políticas” en la concepción tradicional de ese campo, más asociadas a las resistencias, pero que podríamos considerar mejor desde la idea de desbordamientos, natalidades y creaciones imaginarias tienen lugar a nivel micro social en una amplia dispersión global.

Así, observamos por ejemplo, colectivos de jóvenes que se reúnen en los parques públicos a donar, tomar o intercambiar objetos de uso cotidiano, a quienes las policías locales demandan que exhiban sus permisos para vender y que no tienen respuesta posible frente al hecho de que no se trata de venta y que el hecho que ahí se consume no se encuentra comprendido en ninguna legislación.

Vemos muchas comunidades tradicionales en el ámbito rural, que no han sido capturadas aún por el capitalismo en sus formas locales de subsistencia, defendiendo sus territorios.

Otros grupos urbanos se relacionan para intercambiar saberes y experiencias en la producción de alimentos a través de huertos que producen hortalizas en los balcones y en las azoteas de las ciudades, con el propósito explícito de disminuir su participación en el mercado para satisfacer sus necesidades.

Grupos de jóvenes y profesores que organizan experiencias formativas en las universidades para los excluidos de la educación superior, los que acuden sin tener matrícula en ellas, con el propósito de sostener entre ellos una formación universitaria por cuyo reconocimiento lucharán más tarde.

Y como éstas, numerosas experiencias singulares, irrepetibles, que escapan aunque sea breve y parcialmente de la organización sistémica de la vida, para explorar posibilidades, a menudo sin hacer afirmaciones sobre ningún tipo de verdad trascendente más allá de su experiencia.

Multitud de experiencias colectivas que no han podido ser comprendidas cabalmente por los intelectuales que trabajan con conjuntos conceptuales e ideológicos más o menos clásicos y que esperan que se produzcan organizaciones masivas que derroquen al sistema y que se frustran constantemente calificando como derrota la desaparición de las emergencias sociales en las que confluyen estas pluralidades, pueden ser pensadas en el marco de la aparición de lo nuevo, que no se deja reducir a las categorías de éxito, derrota o revolución, que son fundamentalmente exploraciones de vías para abandonar algunas de las dinámicas del capitalismo, sin otra aspiración que huir de éste, pero que con mucha frecuencia se encuentran y establecen vínculos de consonancia en su mirada crítica sobre la realidad. Responden mucho más a una estructura rizomática, que ninguna organicidad y organización. Se expanden por lógicas virales, mucho más que por procesos de adoctrinamiento. Intervienen continuamente sus sociedades, a menudo sin grandilocuencias sobre sus prácticas. Sobre esas rupturas seguimos trabajando nuestro concepto de intervención.

Bibliografía

- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: F. Birulés & C. Corral.
- (1999). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós/ICE-UAB.
- (1995). “Labor, trabajo, acción”, en *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt. Madrid: Caparrós.
- Castoriadis, C. (2002). *Figuras de lo pensable*. México: Fondo de Cultura Económica
- (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2005). *Los dominios del hombre*. Barcelona: Gedisa.
- (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Deleuze, Gilles (2004). *Dos regímenes de locos. Entrevistas*. Barcelona: Tusquets Pre-Textos.
- (2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Ed. Cactus.
- y Guattari, F. (1985). *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- Ruano Gomes, Miguel R. (s/f). *Acción, pensamiento y juicio en Hannah Arendt*. Treball de Recerca, Master Oficial de Pensament Contemporani, Universitat de Barcelona, Facultat de Filosofia [http://www.bocc.ubi.pt/pag/gomes-miguel-accion-pensamiento-y-juicio-en-hannah-arendt.pdf], fecha de consulta: 27 de septiembre de 2015.
- Salazar Villava, C. (2013). *El abismo de los ganadores. La intervención social, entre la autonomía y el management*. México: Juan Pablos/UAM/Remisoc.
- Tassin, E. (2012), “De la subjetivación política. Althusser/Rancière/ Foucault/ Arendt/Deleuze”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 43, mayo-agosto. Bogotá: Universidad de Los Andes, pp. 36-49.
- Uña Juárez, Octavio (2014), “Acción, discurso y metáfora. Sobre el lenguaje en H. Arendt”, *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, núm. 18, enero-diciembre. Toledo, España: Asociación Castellano Manchega de Sociología, pp. 15-27.
- Vargas Guillén, Germán y Harry P. Reeder (2008). “Lenguaje y sentido en la construcción de lo público en Arendt”, *Praxis Filosófica*, núm. 26, enero-junio, Colombia: Universidad del Valle Cali, pp. 151-167.