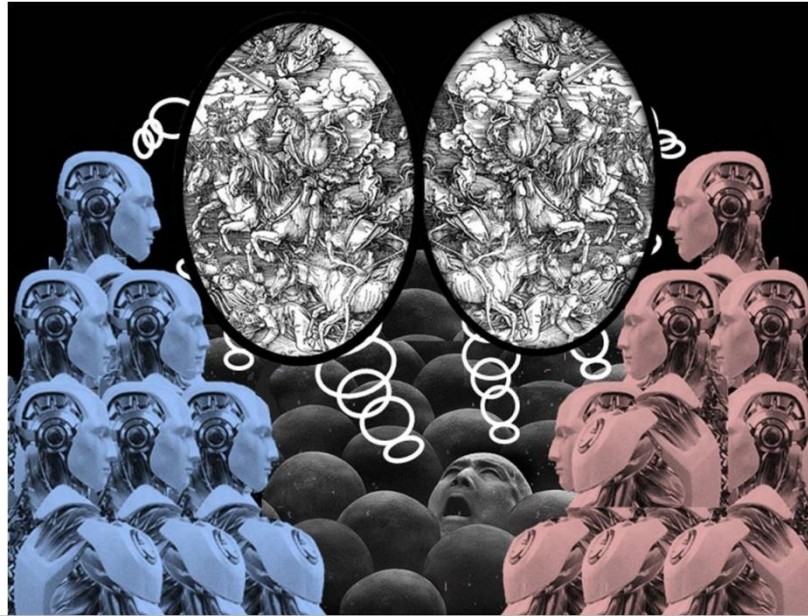


## Fenomenología de la Guerra contra la Guerra.



Composición hecha a partir de Durero, Godin y ESET

### Resumen

Hardt y Negri han propuesto un nuevo concepto de guerra cuando consideran la idea de hacer la *guerra contra la guerra*. Para evaluar la viabilidad de esta propuesta propongo analizar la guerra como efecto de una conciencia intencional a partir de los conceptos de agresión y huida; analizar el daño como el fenómeno fundamental de la agresión, y por último, examinar el momento de la guerra, es decir, el evento entendido como un hecho que acaece en un espacio-tiempo determinado. Para estos autores el evento comienza con un acto de autovalorización y autodeterminación del ser, pasando por una genealogía de la guerra revolucionaria originada en la indignación que debería terminar con el vaciamiento completo de la estructura del Estado. Dado que la relación afectaciones-conocimiento es la clave para la acción política, se observa que ambos autores han acertado de forma razonable en colocar la guerra en el plano de la conciencia sin que hayan podido, sin embargo, establecer cómo la angustia y el miedo llegan a generar un rizoma de guerra que pueda producir un cambio a escala global.

Descriptorios: agresión, resistencia, Éxodo, tiempo, evento, guerra.

## Introducción

Hardt y Negri (HyN) han usado la Guerra de los Treinta Años (GdIXXXa) con el fin de ofrecer una idea del conflicto que afecta a la humanidad en el mundo de hoy. Con este enfoque, se pueden destacar una serie de elementos para comprender cómo estos autores entienden la guerra actual. Estos elementos se expresan en tres aspectos, a saber, el miedo al empobrecimiento, la soledad y la muerte. Dichos elementos a su vez se enmarcan dentro de unos dispositivos de control social que HyN denominan biopolítica. Para estos autores, la biopolítica es el establecimiento de mecanismos de control “en las profundidad de las conciencias y los cuerpos de la población... y en la totalidad de las relaciones sociales” para mantener la actual estructura de la propiedad de los modos de producción capitalista (I, 39)<sup>1</sup>. Frente a estas circunstancias se han propuesto estudiar las condiciones de posibilidad de la resistencia, como una manera de *hacer la guerra contra la guerra* porque la guerra se ha hecho global y de duración indefinida (M, 13) y ha adquirido un “carácter absoluto, ontológico” amenazando la propia existencia humana (M, 95)<sup>2</sup>.

Si bien en el siglo XVII los dispositivos de control social tenían un alto contenido religioso para producir miedo, es muy difícil conocer cómo la relación ansiedad-miedo operó de una manera tal que hizo posible que se desencadenara la citada guerra y adquiriera las características espacio-temporales que permiten identificarla analógicamente con el presente<sup>3</sup>. La analogía que han tratado de hacer

---

<sup>1</sup> Se van a usar las letras “I” para referirse a la obra *Imperio*, “M” para nombrar *Multitud* y “C”, *Commonwealth*.

<sup>2</sup> Esta expresión, al parecer, fue usada por primera vez de forma clara y pública por Miguel de Unamuno en los prolegómenos de la Primera Guerra Mundial. Ver: (1912/2012). “Guerra a la Guerra”. Madrid. *Mundo Gráfico* año II N° 59. 03 pp. [Documento en línea]. Disponible: <http://www.filosofia.org/cla/gue/gueca20.htm>. [Consulta: 13AGO2012].

<sup>3</sup> Moseley al respecto ha expresado que el miedo no es el único motivo para pelear y aunque sea adecuada su consideración como respuesta base a un objeto singular de miedo, es difícil su utilización como fundamento para el tratamiento de grupos conformados por sujetos que responden de manera diferente frente a un mismo estímulo en una multiplicidad de situaciones (2002:75-76). Por ello, desde el

HyN con la GdlXXXa se basa en: a.-) la producción de encadenamientos para comunicar influencia (poder) y pasiones (miedo), y b.-) la generación de círculos de identificación y confrontación como los que condujeron a su estallido a partir de una relación temor-calculo de riesgos (Foucault, 1968:27-38)<sup>4</sup>.

La relación miedo-temor, como veremos, ha sido usada históricamente para producir efectos de naturaleza política, pero fue Maquiavelo quién repensó el miedo con fines políticos desde los albores de la modernidad. Para este pensador florentino, el miedo era: 1.-) la medida de la fortaleza de un principado frente a una amenaza externa y 2.-) el mecanismo para explicar por qué para un príncipe era mejor ser temido que amado (1513/2001:72 y 94-95)<sup>5</sup>. Teniendo presente el pensamiento de Maquiavelo, HyN se han replanteado el papel del miedo en el ámbito de la política a partir de una particular interpretación de la obra de Spinoza<sup>6</sup>:

“El miedo constante a la pobreza y la angustia ante el futuro son las claves para crear una lucha entre los pobres por obtener trabajo y para mantener el conflicto en el seno del proletariado mundial... El temor es la garantía última para producir un nuevo tipo de relación política” (I, 310).

Además de esta afirmación, ellos advierten que en un nuevo tipo de relación social no se puede emplear el miedo para obtener objetivos políticos (I, 352). A tal fin

---

siglo XX ha sido necesario generar estados de ansiedad y de angustia que permitan manipular el miedo con fines políticos.

<sup>4</sup> Para Foucault, la analogía era una forma de semejanza por medio del cual se manifestó la *episteme* hasta el siglo XVII. Esta se caracterizaba por la producción de encadenamientos de ideas por conveniencia y emulación generando en consecuencia espacios políticos (1968:27-38).

<sup>5</sup> Ver también: *Análisis de los Discursos sobre la primera Década de Tito Livio*, donde Maquiavelo explica las razones de por qué se hace la guerra a partir del miedo (1519/1987:45 y 213-217). En la actualidad el rol político que juega el miedo ha sido destacado por Svendsen (2008), Bourke, (2006:191) y Clemente (2007:126).

<sup>6</sup> Para Spinoza el miedo es “una tristeza inconstante, que brota de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo” y el temor es “el deseo de evitar, mediante un mal menor, otro mayor, al que tenemos miedo” (1677/1980:168 y 174). La particular interpretación que ha hecho Negri de Spinoza ha sido usada en “I”, “M” y “C” para fundamentar una propuesta política anti-moderna que permita darle a la política un nuevo significado. Al respecto Negri usa la expresión “Spinoza sovversivo” (2006:288-378). Esta forma de interpretar la obra de Spinoza ha sido objeto de críticas, como veremos, debido a la existencia de “puntos oscuros” en la interpretación de la relación alma y conocimiento. Ver al respecto: Rubin (2012:147).

se fundamentan en los conceptos de miedo y temor para: 1.-) evitar una ideología hobbesiana que utilice el miedo para garantizar la paz y la seguridad<sup>7</sup>, y 2.-) salir del estado de angustia generada por el desconocimiento de las causas que amenazan la propia existencia humana<sup>8</sup>. La importancia política del pensamiento heideggeriano sobre el miedo y la angustia ha sido destacada por Virno (2008:79-86)<sup>9</sup>, pero originalmente fue señalada por Sloterdijk al destacar “el clima cínico desmoralizado y desmoralizante de una sociedad de postguerra (2007:309). Este clima lo vio Sloterdijk como una mezcla indiferenciada de “angustia existencial” y “ganas de miedo” que persigue aplazar el encuentro con el yo mediante la guerra (Ibíd.:203 y 206)<sup>10</sup>, por lo que la plataforma sobre la cual descansa la relación miedo-temor es una angustia generada por el conflicto que se presenta entre el deseo de aplazar o no todas las dudas que afectan a la existencia humana.

Evitar el camino de Hobbes y buscar una salida distinta a lo que Sloterdijk nos ha ayudado a describir como *angustia existencial* y *ganas de miedo*, ha llevado a Negri a expresar que la relación miedo-temor-angustia opera bajo una diferente idea del tiempo basada en la presencia, es decir, una apertura de la potencia, según su interpretación de la obra de Spinoza, y una *durata infinita*, fundamentada en el

---

<sup>7</sup>Hobbes en *De Cive* afirmó que el miedo es que algo que nos atemoriza (affrighted) (1651/1983:14). En *Leviathan* agrega que es una aversión, “con una opinión de que el objeto va a dañarnos” (1651/1989:53). Su causa proviene de la natural igualdad de los hombres y de la asunción de un futuro *demonio* (evill) que provoca inseguridad. La razón, a su vez, nace del miedo, de la inseguridad y del terror (1651/1983:14). El origen de la razón para Hobbes (y también para Descartes) es uno de los aspectos centrales de la crítica que le han hecho HyN porque ha sido entendida como el instrumento para controlar las pasiones único medio de garantizar seguridad (2006:265 y 268).

<sup>8</sup> La angustia para Heymann, siguiendo a Heidegger, es una disposición afectiva producida “por la pérdida de significatividad de las cosas y el mundo entero en tanto que nexos del tener-que-ver...” (1999:146). Para el filósofo alemán, la angustia es también un abrir el mundo tal cual es porque “hace patente... el *ser libre* para la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo” (1927/1998:207-208).

<sup>9</sup> P. Virno (2003:124) es un filósofo contemporáneo italiano que junto con Negri fue encarcelado dentro del marco del proceso “07 de abril” por realizar actividades subversivas. Ambos autores a pesar de sus concordancias y discrepancias han mantenido una línea de pensamiento semejante en lo concerniente a la revisión del pensamiento marxista a partir del pensamiento spinoziano.

<sup>10</sup> Sloterdijk define este clima como el espacio “...donde las energías de lo vivo se desplazan hacia la simpatía de lo catastrófico, lo apocalíptico, lo espectacular y violento” (2007:203).

propósito por medio del cual cada uno se esfuerza en perseverar en su propio ser (2006:361-362)<sup>11</sup>. Como la existencia en tanto que *conatus*, es un ser presente en la verdad como proyección<sup>12</sup>, el tiempo para Negri es *potencia* y no *posibilidad* en el sentido heideggeriano de la *cura* porque para él, la idea de *potencia* conduce a la libertad y la idea de la *cura* conduce a una ambigüedad que vacila en el vacío (Ibíd.:366).

Al tener HyN como fundamento el miedo, el problema que se presenta es determinar las condiciones por medio de las cuales este se pueda convertir en un motor que facilite la realización de la *guerra contra la guerra*. La *guerra contra la guerra* es, para estos autores, un proceso que contiene “la resistencia, el Éxodo, el vaciamiento del poder del enemigo y la construcción de una nueva sociedad de la multitud” en el sentido spinoziano del término (M, 96).

Teniendo presente lo antes mencionado se plantea la necesidad de evaluar fenomenológicamente la guerra actual, es decir, la intención de agredir y la forma como se manifiesta el daño, así como el tiempo en que este fenómeno acaece en un contexto determinado para determinar el sentido y la viabilidad de la propuesta de HyN de hacer *la guerra contra la guerra* a partir de la relación miedo-temor-daño y tiempo. Para tal fin, en el presente ensayo examinaremos el fenómeno de la guerra de acuerdo con el siguiente esquema: 1.-) la guerra vista desde la perspectiva de una conciencia intencional con el fin de analizar cómo el impulso de agredir puede generar una respuesta, en nuestro caso, *resistencia* que permita dar cuenta de la existencia de dicho fenómeno, 2.-) la fenomenología del daño para comprender cómo las causas del miedo y del temor pueden explicar el *Éxodo* y el *vaciamiento del poder* y por último 3.-) la

---

<sup>11</sup> Para Spinoza la duración “es una continuación indefinida de la existencia” (Ibíd.:68). Esta duración, según Deleuze está referida al cuerpo. Al efecto él expresa que “mientras nuestro cuerpo existe, dura y se define por la duración” (1975:211).

<sup>12</sup> Ver también: Deleuze (1975:211 y 241)

guerra como un evento donde la intención de agredir y el daño acaece en un tiempo determinado.

Si bien HyN se fundamentan en el concepto de guerra de Deleuze y Guattari (DyG) y de la relación miedo-temor de acuerdo con una particular interpretación del pensamiento de Spinoza y Heidegger, la importancia de este ensayo radica en que HyN a pesar de tener a la guerra como fundamento de sus propuestas políticas no han sido suficientemente claros en describir la *resistencia*, el *Éxodo* y el *vaciamiento del poder* como actos de guerra dentro del estado de guerra actual, y aunque las obra de estos autores ha generado una gran discusión donde se destacan las críticas realizadas por Mouffe y Žižek sobre la viabilidad actual de producir cambios políticos a escala global por la vía revolucionaria como una forma de hacer la guerra, en concordancia con el criterio de Arendt, hasta el presente no se conoce de estudios sobre la guerra que analicen la manera en que HyN entienden el citado fenómeno, ni de cómo el miedo puede ser utilizado como instrumento de cambios políticos.

### **1. La guerra como efecto de una conciencia intencional.**

Teniendo presente que la relación miedo-temor hace que se tome el camino de la violencia para obtener un resultado esperado, se hace necesario examinar a.-) la propia relación miedo-temor como condición de posibilidad de hacer de esta una herramienta para la acción política con el fin de entender cómo HyN operacionalizan esta relación y b.-) los mecanismos de respuesta que hacen que se pueda usar la expresión *guerra* y *resistencia* considerada como otra forma en que se hace la guerra.

En el siglo XX Heidegger estableció las líneas generales por medio de las cuales se podría abrir a la comprensión el fenómeno del “encontrarse” (*befindlichkeit*) en el modo del tener miedo destacando que las características propias de lo que lo causa podría adquirir diversas configuraciones si se tienen en consideración los siguientes

criterios: a.-) la proximidad y el acercamiento; b.-) el carácter amenazante y su posibilidad de daño para una totalidad co-relacionada, y c.-) la posibilidad de no alcanzarnos (Heidegger, 1927/1998:157-160)<sup>13</sup>. Como al final, el filósofo alemán, reconocer que el miedo puede manifestarse de diversas formas frente a cosas que pueden afectarnos de diferentes modos a partir de una disposición afectiva que lo orienta a ello. Hemos considerado a la agresión como una forma extrema del *encontrarse* debido a las implicaciones políticas que tiene esta respuesta.

Teniendo en consideración las afirmaciones realizadas por Heidegger, Svendsen (2008:42-48) recientemente ha expresado que el miedo es una emoción que, aunque puede llegar a ser disfuncional, muestra una forma en que se expresa la *cura* en el sentido heideggeriano del término<sup>14</sup>. La *cura* se evidencia en las opciones de *luchar o huir*. El miedo se distingue de la angustia y la ansiedad por el objeto que lo ocasiona<sup>15</sup>. El miedo siempre tiene como foco un objeto intencional, pues este objeto es efecto de una interpretación. Si este objeto intencional es interpretado como una amenaza seria, sentiremos miedo<sup>16</sup>. Luchar o huir supone para Glenn Gray, la entrada en un trance confuso caracterizado por la pérdida de toda agudeza de conciencia debido, en primer lugar, al cansancio que produce y la tensión nerviosa generada por el proceso previo al

---

<sup>13</sup> Para Heidegger, el miedo se constituye en cuanto tal en la medida en que lo perjudicial en su devenir no disminuye la posibilidad de alcanzarnos (Ibíd.). Sobre el tema del miedo en Heidegger ver también: Mascaró (2009).

<sup>14</sup> Svendsen (2008) fundamenta su propuesta sobre el miedo a partir de: 1.-) la conceptualización que hace Heidegger en *Ser y Tiempo* destacando la temporalidad como un expectante presente que se va haciendo y pasando y 2.-) de la percepción en tanto que fenómeno de la conciencia en Merleau-Ponty.

<sup>15</sup> Para Bourke, la ansiedad es producto de un miedo donde el objeto amenazante no ha sido identificado (2006:188). Esta autora desarrolla su estudio histórico del miedo estableciendo, entre otros, un criterio de confrontación que usa como base los conceptos de *estado de naturaleza* hobbesiano, así como la interrogante foucaultiana de vivir bajo un cuestionamiento político que se fundamenta en una estrategia basada en el miedo (2005:269-284). Es de tener presente que para Foucault, para describir los orígenes del pacto social, Hobbes centra el conflicto en el plano de las representaciones generadas a partir del miedo de unos contra otros, y al establecer este criterio debería haber colocado al miedo como fundamento del pacto social y no el estado de guerra (2000:88).

<sup>16</sup> DyG han afirmado que cuanto más duro es el orden impuesto “más nos tranquiliza. Eso es el miedo...” (2008:230-231).

*ante que* del miedo y, en segundo lugar, el *ante que* del miedo que puede significar la posibilidad de sufrir dolor por heridas y/o mutilaciones (2004:125)<sup>17</sup>.

El miedo es efecto de un sentir y el sentir a su vez es un fenómeno caracterizado por poseer varios niveles que se estructuran en un plano, social e histórico según Clemente (2007:126)<sup>18</sup>, o cultural según Bourke (2006:190) y Svendsen (2008). Este se manifiesta en un cuerpo viviente cuando se produce una indistinción factual entre el sentido y el sentir impidiendo conocer lo que ocurre en el plano del sentido y lo que se siente dentro un marco ontológico signado por la subjetividad (Clemente, 2007:125)<sup>19</sup>. Dado que el efecto del miedo es *luchar o huir* hay que entender cómo se produce fenomenológicamente este proceso en el cuerpo para provocar alguno de estos dos tipos de respuesta, debido a que, siguiendo a Merleau-Ponty, la sensación no sólo es intencional, es también una estructura de conciencia que constituye el tiempo (1957:235 y 244). El tiempo, como intuición pura, en el sentido kantiano del término, va a jugar un papel fundamental debido a que si bien en él se va a manifestar *la cura*, éste va a ser el fundamento por medio del cual lo sentido puede ser interpretado como amenazante para una existencia que se expresa en una duración (de acuerdo con la interpretación deleuziana de la obra de Spinoza) y va a hacer que un conjunto de intencionalidades se constituyan en red para la consecución de un mismo propósito<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Glenn parte de una concepción existencialista de la naturaleza humana con un marcado acento heideggeriano (2005:248-259).

<sup>18</sup> Este autor desarrolla su estudio del miedo desde la perspectiva política a partir del análisis del papel que éste juega en el pensamiento de Hobbes y Spinoza. Bula (2008), por su parte, destaca el carácter cognitivo del miedo a partir del pensamiento de Spinoza y Nussbaum.

<sup>19</sup> Sobre el concepto de cuerpo viviente, es decir, como el punto de vista de un mundo percibido dado a partir de la comunicación interior que un ser tiene consigo mismo, ver: Merleau-Ponty (1957:76-77). Este criterio parte de la idea que la conciencia es sensación y de que la conciencia es ser en la cosa por intermedio del cuerpo (Ibíd.:15). A este respecto, nos interesa destacar el cuerpo como eje central del concepto de biopolítica debido a que este concepto se basa en el establecimiento de mecanismos de control en las conciencias y en los cuerpos de la población, con lo cual es posible afirmar también que el miedo se manifiesta en el cuerpo (Agamben, 2010:166).

<sup>20</sup> Al respecto es de tener presente que para Merleau-Ponty “el tiempo es una red de intencionalidades” (1957:461).



Si observamos este fenómeno desde un punto de vista fisiológico, la tendencia del ser vivo ante situaciones de peligro ha sido la de evitarlo. La conducta agresiva se genera como consecuencia de la imposibilidad de evitar dichas situaciones. Los mecanismos de respuesta que permiten identificar una situación de peligro se producen por un complejo proceso bioquímico en el sistema límbico (Keegan, 1994:81-82)<sup>21</sup>. En este sistema se generan, en un tiempo específico, cambios de actividad de diversas funciones corporales e incluso un aumento en la actividad mental para determinar la naturaleza de la situación amenazante y responder de la manera más conveniente para evitar un posible daño. Con ello se demuestra que la sensación en sí es una parte de la estructura de la conciencia (Merleau-Ponty, 1957:244)<sup>22</sup>.

Visto que la agresión es el foco donde se centra la disyuntiva de luchar o huir vamos a examinar la *agresión* y posteriormente la *huida* como mecanismos de respuesta ante una situación amenazante que podría denominarse guerra a fin de que nos permita comprender cómo la agresión puede dar origen a la guerra y determinar así qué es *la guerra contra la guerra* de acuerdo con la propuesta de HyN.

#### **a. Agresión.**

La agresión puede ser definida como la acción de infligir o de amenazar con infligir daño a un miembro de su propia especie e incluye la lucha en sí misma, los desafíos, amenazas, actitudes impositivas, de apaciguamiento y de sumisión, defensivas u otras manifestaciones activas o pasivas utilizadas en la lucha (Lolas, 1991 y Moseley, 2002:78). Se caracteriza, en primer lugar, por ser transitiva en el sentido que la conducta pasa del agresor al agredido, en segundo lugar, por ser direccional, porque está dirigida a un objeto y, en tercer lugar, por ser intencional puesto que el agresor

<sup>21</sup> Sobre este tema, Keegan se apoya en la obra de A. J. Herbert (1976). *The Physiology of Aggression*.

<sup>22</sup> Ver al respecto: Cermignani (Lolas, 1991:25). Este autor ha desarrollado su estudio analizando las bases neurobiológicas de la agresión. Al respecto se han realizado estudios más recientes que han sido publicados por Castro-Perea (2007) en “Descubiertas las bases neurológicas de la agresión humana” [http://www.tendencias21.net/Descubiertas-las-bases-neurológicas-de-la-agresion-humana\\_a1906.html](http://www.tendencias21.net/Descubiertas-las-bases-neurológicas-de-la-agresion-humana_a1906.html).

trata de dañar y el agredido huye o se defiende (Ibíd.). En este contexto, la agresión se distingue de la violencia en que ésta última es la materialización efectiva de la agresión mediante un daño. Para Arendt, la violencia se caracteriza por su racionalidad en la medida que persigue fines a corto plazo (2006:113).

Siguiendo la orientación dada por Lolás (1991) y Moseley (2002) podemos ver que la agresión se puede manifestar básicamente en: 1.-) *afectiva* provocada por el estímulo de escapar o defenderse frente a una situación inesperada, como presuntamente ocurrió en la cárcel de Yare en 2012<sup>23</sup>, 2.-) la *defensiva territorial* generada por la invasión de intrusos como en Malvinas 1982 (Rozichtner, 2005:121-125), 3.-) la *instrumental* que es consecuencia del establecimiento de un tipo de respuesta inducida, como la guerra fría que planteó el conflicto de forma indirecta (Romero, 1979), 4.-) la de fuga producida por la presencia de un agresor que no se puede derrotar, como en Rusia 1812 (Tolstoi, 1869/1983), 5.-) la originada como consecuencia de una *irritación* cuyo estímulo es la ira, como en Afganistán 2001 dentro del marco del estallido de la “War on Terrorism” (C, 207-209), 6.-) la *predatoria* provocada por la existencia de algo objeto de presa, como en Polonia 1792 (Kinder y Hilgemann, 1988), y 7.-) la *familiar* originada por la proximidad de una amenaza a los hijos o a su entorno cercano (Moseley, 2006:78).

Con esta tipología se pueden agrupar las formas de agresión en defensivas: (1, 2, 5 y 7), agresiva pura: (6), evasiva: (4) y una que podríamos denominar preventiva: (3). Si bien hemos observado que el temor es una forma de encarar la agresión, la acción preventiva implica el impulso de realizar una acción agresiva mucho antes de que se presente de manera efectiva una situación de peligro. Esta

---

<sup>23</sup> Ver al respecto: “Conflicto en cárcel de Yare atrae atención internacional” en *El Universal* 21AGO2112. [Documento en línea]. Disponible: <http://www.eluniversal.com/sucesos/120821/conflicto-en-carcel-de-yare-atrae-atencion-internacional> [Consulta: 20DIC2012].

intencionalidad de encarar la agresión puede ser ofensiva o defensiva y se fundamenta en el cálculo del peligro y lo que se estaría dispuesto a pagar por ello (Svendsen, 2008 y Bourke, 2006: 71).

La intención en este sentido parte del deseo de evitar un mal mayor, por lo que el proceso que conduce del deseo a la acción, en el sentido spinoziano de la palabra `temor`, se constituye como una fuente de intencionalidad dirigida a la ejecución de un acto de agresión. Así pues, la guerra contra la guerra, para HyN, es también una forma de agresión que puede asumir una naturaleza violenta en tanto que respuesta al poder que la origina. Por ello han afirmado que:

“...violence can also be a crucial response, often as a kind of boomerang effect, redirecting the violence of domination that had been deposited in our bones to strike back at power that originated it” (C, 16).

Las causas que podrían motivar una acción de tales características, como ya se indicó son, entre otras, el riesgo de encontrarse ante situaciones amenazantes que afectan un cuerpo en tanto que existencia como lo son la soledad, el empobrecimiento y la muerte que para HyN son producto de un poder que usa la guerra como medio “para producir y reproducir todos los aspectos de la vida social” (M, 34).

La pregunta que surge de todo lo antes mencionado es cómo una situación individual puede hacer que grupos actúen con un mismo propósito, es decir, agresivos o evasivos para que se pueda emplear la palabra guerra. Keegan ha afirmado que hay una diferencia fundamental que determina cuándo se puede hablar de violencia primitiva y guerra en el sentido convencional del término. Esta diferencia está dada porque primitivamente los individuos se organizaban en grupos para realizar acciones para perjudicar o destruir mediante la intromisión violenta contra otros grupos. La forma de los agrupamientos ha sido efecto de agenciamientos generados por afectos que han

producido rizomas donde el tiempo ha jugado como catalizador para producir esa red de intencionalidades<sup>24</sup>.

Para Keegan la guerra (civilizada) formalmente se inició cuando se comenzaron a construir fortificaciones capaces no sólo de la defensa en sí, también de sostener a los defendidos efectivamente mediante la acumulación de insumos para la subsistencia (1994:122-126)<sup>25</sup>. Para DyG el Estado igualmente surgió desde el mismo momento que la producción de excedentes generó la necesidad de acumulación y defensa (2008:451). Este punto de coincidencia entre Keegan y DyG sobre el origen de la guerra permite introducir las diferencias existentes entre ambos autores. Para Keegan la guerra es producto de la acción de comunidades políticas organizadas y la tendencia para él apunta a que con la evolución de las armas la humanidad ha comenzado a adquirir una cultura de la paz (1994:390-392). Para DyG la guerra, en cambio, es la actividad suplementaria de una *máquina de guerra* ya existente de origen nómada que tiene a la guerra como objeto cuando es asumida por el Estado, con lo cual se puede afirmar que para estos autores franceses es poco probable la erradicación de la guerra como acto que tiene por objeto compeler a otros a acatar su voluntad. HyN se circunscriben también dentro de este criterio de la máquina de guerra nómada cuando establecen los principios para hacer la guerra dentro de una democracia constituyente después de haber realizado *la guerra contra la guerra* (M, 389-392).

---

<sup>24</sup> El concepto de rizoma fue desarrollado por DyG y utilizado por HyN (I, 278) para construir su propuesta política. Para DyG es un “sistema a-centrado, no jerárquico y no significante...” (2008:26). Para Negri es un proceso de producción de singularidades, donde el concepto de vida se presenta como un conjunto de interrelaciones que se invierten en una cartografía incesantemente renovada (2006-2008:103). Por otra parte, un agenciamiento es “un conjunto de singularidades y de rasgos extraídos de un flujo – seleccionados, organizados, estratificados – a fin de converger (consistencia) artificialmente y naturalmente” (DyG, 2008:408). Es un término que significa también expresión y movimientos organizados a modo de composición. Ver: Del Bufalo (2011) y Negri (2006-2008:101).

<sup>25</sup> Keegan ubica históricamente esta afirmación gracias a los hallazgos de las fortalezas de Çatal Hüyük y Jericó en la edad de piedra (Ibíd.). Ver también: DyG (2008:438). Pero, en los orígenes de la cultura judeocristiana no se usaba la expresión *guerra*, sólo se usaban expresiones como retaliación, venganza para denotar agresiones u otro tipo de respuesta violenta para reparar una injuria. Ver: (Chaliand, 1994:61-63 y 387).

En este punto hay que destacar que para DyG no hay una distinción entre violencia primitiva y guerra (civilizada). La diferencia entre las visiones de Keegan y de DyG, ha sido en que para Keegan el carácter civilizado comienza con la defensa de la relación producción-excedentes. Para DyG, en cambio, se hizo necesaria primeramente la implantación de unos regímenes de violencia que garantizaran la supervivencia de la comunidad orientándose la defensa contra las amenazas externas y también para asegurar el mantenimiento de la comunidad política en sí misma<sup>26</sup>.

La orientación hacia afuera hizo que la guerra originalmente fuese mentada y entendida de diversas maneras (es decir, *guerra*, *bellum*, *polemos*<sup>27</sup>, *bing fa*<sup>28</sup>, *yuddha*<sup>29</sup>) y sufriese posteriormente un proceso de institucionalización. Como la agresividad y la violencia han sido las formas en que se ha manifestado el miedo y la guerra, se explica por qué desde una perspectiva intencional tienen implicaciones de naturaleza política tanto hacia adentro como hacia afuera del Estado.

Desde la perspectiva del Estado la guerra en tanto que manifestación de una conciencia intencional, es un fenómeno que persigue transformar el temor en un estado de seguridad dentro de esa comunidad política. Por otra parte, desde la óptica de una conciencia no intencional, la guerra es un estado de incertidumbre donde está presente la posibilidad de daño o de destrucción. La existencia dentro del Estado de una conciencia intencional y una conciencia no-intencional en relación con la guerra es lo que ha obligado al Estado a instrumentar *regímenes de violencia* y otros dispositivos de control para asegurar en la población una actitud adecuada ante circunstancias determinadas.

---

<sup>26</sup> Estos regímenes de violencia son: 1.-) la lucha, como violencia individual, 2.-) la guerra relacionada con la máquina de guerra, 3.-) el crimen, entendido como la captura de algo que no se puede capturar y 4.-) la policía o violencia de derecho que “consiste en capturar y a la vez, constituye un derecho de captura” (2008:454).

<sup>27</sup> Ver Bravo (1998:21) y Tucídides (423 ac/1984:45).

<sup>28</sup> Sun Zi (500 a.C./1996:10) y Sun Tzu/Cleary (1978:12).

<sup>29</sup> Ver Kumar (2005:01-03).

Sobre la agresión originada por el mismo Estado, Clemente utilizó *la grande peur* acaecida en Francia en el año 1789 para analizar el papel del miedo como fuerza de cambios políticos (2007:126-127). Hay que recordar que en el año 1789 estuvo patente el miedo a la pobreza, la soledad y la muerte en medio de una profunda crisis económica. El estallido de la revolución se produjo cuando en estas circunstancias no se pudo huir para evitar la situación amenazante (Bourke, 2006:289).

En la revolución francesa se intentaría transformar el miedo y la esperanza bajo la guía de una razón común basada en lo que se llegaría a denominar voluntad general, es decir, un instrumento conceptual que buscó otorgarle a la pasión una legitimidad racional<sup>30</sup>. Esta transformación se logró mediante la correspondencia entre sensación de inseguridad generalizada, que genera miedo, con un futuro centrado en la idea del bien común. Pero para ello se haría necesario constreñir a los hombres a cumplir esa voluntad general trayendo como consecuencia que, para evitar el miedo, se recurriese al terror (Clemente, 2007:129). Este modo de proceder se denominaría posteriormente terrorismo.

El terrorismo, según Bourke, ha sido usado hoy en día en el ámbito estatal para incitar miedo y justificar de alguna u otra manera la violencia política (2006:371). Terrorismo es el acto de generar terror y como medio ya incluso aparece en el Éxodo (Spinoza, 1677/2008:243). Para Arendt, el terror es la forma de gobierno que llega a existir “cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica sino que, por el contrario, sigue ejerciendo un completo control... porque hace casi imposible el conocimiento de la amenaza” (2006:75-75). En este mismo orden de ideas, Ramírez expresó que terrorismo es una conducta de dominación que apela a la violencia “para

---

<sup>30</sup> Rousseau al tratar de encontrar una forma de asociación que permitiera proteger y defender a la persona sin menoscabar su libertad por intermedio de un contrato social le dio los fundamentos teóricos a los revolucionarios franceses para canalizar el miedo con una intencionalidad política. La forma de usar el miedo con estos fines se logró por intermedio de la operacionalización del concepto de “voluntad general”. Sobre este concepto ver: Rousseau (1762/2010).

causar un intenso efecto psicológico” con una finalidad política (2005:75) y Sloterdijk afirmó que el terrorismo es el acto de suprimir el ambiente de vida con fines supuestamente políticos (2003:45)<sup>31</sup>.

La acotación realizada por Arendt sobre la relación del tiempo con la violencia y el terrorismo nos permite retomar el tema de la agresión como forma de violencia efectiva o potencial, pero vistas ahora desde la perspectiva de los regímenes de violencia propuesto por DyG. De acuerdo con este enfoque, los regímenes de violencia pueden ser entendidos como formas continuadas de agresión en el tiempo realizadas de manera diferencial por el mismo Estado donde toda oposición puede ser entendida como guerra. La forma en que el Estado trata de permanecer es por intermedio de: a.-) la organización de la producción, es decir, mediante una operación de constitución de excedentes dentro de un espacio determinado y b.-) teniendo a la guerra como un mecanismo de ajuste sistémico para la conservación del Estado. El terrorismo se produce cuando el Estado es incapaz de controlar esta relación espacio-tiempo-producción y se manifiesta en la sincronización del tiempo de la violencia con el tiempo de la agresión produciendo el fin del mismo Estado. Un ejemplo de lo afirmado nos lo ha dado Rozitchner con respecto al régimen militar argentino y la guerra por las Malvinas (2005:121-125).

La relación contradictoria miedo-terror orientada hacia adentro y hacia afuera del Estado muestra que la agresividad entendida como una acción defensiva ha sido encarnada por el Estado y permite desde este ángulo usar la palabra “guerra” tal como hoy día se entiende. Ello explica porque DyG han afirmado que la guerra es el objeto del Estado. Desde este enfoque se puede entender por qué HyN pretenden *hacer*

---

<sup>31</sup> Derrida, coincidiendo también con lo expresado por Arendt, expresó que el terrorismo era una forma de violencia estatal que denominó autoinmunitaria debido a que el Estado por esta vía se ha empeñado en destruir su propio mecanismo de sustentación (Borradori.2003:102).

*la guerra contra la guerra*, es decir, hacer la guerra para salir del estado de guerra actual materializado por el Estado entendido este como una nueva estructura política en proceso de cristalización que denominan Imperio<sup>32</sup>.

Teniendo presente lo antes mencionado se puede observar que la violencia producto de una agresión es eficaz cuando el miedo que produce ocupa en un tiempo limitado. El terrorismo es, por su parte, consecuencia de la ineficacia del Estado para auto-conservarse generando a su vez un círculo vicioso de destrucción y muerte. La continuidad de la violencia, en este sentido, genera un hábito que hace que la muerte pase a tener significatividad tanto desde la perspectiva política del sacrificio como de la resignación y/o el espiritualismo desde un enfoque religioso (Glenn, 2004:139-151).

#### **b.- La huida.**

En el apartado anterior se introdujo el tema de la huida como una forma de agresividad o una forma de evitar que una agresión se materialice en un daño producido de forma inmediata. Pero esta no es solamente el acto de alejarse para evitar un daño, disgusto o molestia. En la tipología mostrada en el apartado anterior se plantearon dos formas de efugio: la 1.-) afectiva que es provocada por el estímulo de escapar o defenderse y la 4.-) fuga que es producida por la presencia de un agresor que no se puede derrotar. El efugio (4) puede ser un acto racional o pasional. En el plano racional se parte de la creencia, por una parte, de que el daño y la muerte son estados incomprensibles que provocan aversión o rechazo, y por la otra, el riesgo de un daño es superior a cualquier forma de acción posible. Desde la perspectiva pasional puede ser la

---

<sup>32</sup> Para HyN el Estado es un constructo moderno y el Imperio es una evolución postmoderna de la forma Estado. El Imperio es, en este sentido, una red de normas de alcance global cuyo cumplimiento es observado por un sinfín de instituciones (incluyendo al Estado-nacional moderno) que operan en múltiples planos. Como el Estado es producto de la segmentación del poder acaecida como consecuencia de la GdlXXXa, según DyG (2008:458), para efectos de este trabajo las palabras “Estado” e “Imperio” son entendidas como sinónimas. Este concepto de Imperio ha sido criticado y avalado en los círculos académicos de occidente. Ver al respecto Blanco (2012). Desde el punto de vista iberoamericano, entre otros, ha sido criticado su carácter eurocentrico por Castro-Gómez y Quijano. Ver al respecto: Grosfoguel (2008)



consecuencia de sentir que el dolor es algo intolerable en cualquiera de sus formas y/o que la muerte se encuentra dentro del propio ser de una forma tan horrible que mientras más se lucha para intentar escapar, mayor es su cautividad (Ibíd.:138).

Nosotros consideramos por el contrario que en la tipología (1) las expresiones “escape” y “defensa” pueden ser interpretadas de diversas maneras: sobre el “escape” se tiene: desde un enfoque, la huida entendida como un acto en sí mismo, desde otro, la huida entendida como un acto de enfrentar algo que no se puede derrotar. Sobre la defensa hay que tener presente que esta es el acto de amparar, librar o proteger algo. Así pues, se puede huir: en primer lugar, para proteger algo huyendo con lo protegido, y en segundo lugar, resistiendo la agresión para impedir que se haga daño a lo protegido. La resistencia a una agresión, en este contexto, puede significar también eso que se denominó huida hacia adelante para que lo protegido escape, o aguantar por un período determinado una agresión hasta que lo protegido pueda escapar de esa circunstancia.

De todas estas posibilidades interpretativas podemos afirmar que el tiempo es la clave para entender la respuesta a la agresión porque permite indicar la naturaleza de la amenaza por dos vías: la representada por la acción inmediata (o huida inmediata) ante una amenaza inmediata (agresión) y la representada por la acción continuada (resistencia continuada como parte de un proceso que implica la huida continuada) ante una agresión continuada que se expresa en los regímenes de violencia del Estado. Por esta última razón sostenemos que la huida es también una forma de agresividad que es consecuencia de una agresión<sup>33</sup>. Esta puede significar el postergar una respuesta para estar en condiciones de que ésta sea cónsona con la naturaleza de la

---

<sup>33</sup> En este sentido, Spinoza expresó que “en un hombre libre,..., una huida a tiempo revela igual firmeza que la lucha; o sea, que el hombre libre elige la huida con la misma firmeza o presencia de ánimo que el combate” (1677/1980:229).

agresión u otra cosa en función de las circunstancias. Ahora ¿cómo opera esta relación resistir-huir?

La relación resistir-huir presupone una situación previa que hace que el acto de resistencia sea una forma de preservar esa forma de pasado que en cierta medida era conveniente. Esta relación genera a su vez las condiciones para ir, en términos futuros, a un lugar donde el pasado se conjugue con ese futuro de modo que el perseverar en su ser sea un continuo en condiciones seguras o ideales. La metáfora "...dejar que el tiempo pase...", usada en múltiples formas puede dar una idea de lo que se está afirmando. La relación resistir-huir, en este contexto, es clave para entender *la guerra contra la guerra* que proponen HyN porque la guerra para estos autores consiste en el manejo de esta relación como demostraremos a continuación.

HyN utilizan la expresión "resistencia" a partir de una reinterpretación de Foucault. Al respecto han destacado su anterioridad al poder por que es efecto de una pérdida en un estado de satisfacción (M, 91 y C, 81) y constituye el proceso de oposición que históricamente se ha hecho a los regímenes de violencia impuestos por el Estado para expandir, fortalecer y promover la libertad. Para estos autores, la resistencia es una expresión de libertad, pero como el objeto es huir, ambos autores han reinterpretado este concepto para darle una intencionalidad desde el punto de vista operacional. Con respecto a la relación resistir-huir, HyN indican un camino de lucha (mediante el modo de resistencia) y de huida de manera simultánea, pero sustituyendo la palabra *huida* por la expresión *Éxodo*.

En el uso de la expresión "*Éxodo*" se hizo una transposición en la praxis política de un procedimiento heurístico que los matemáticos denominan variación de datos para pasar de un problema determinado a un problema completamente diferente produciendo con ello un tercero incluido (Virno, 2005:78-80). Los mecanismos que

fueron empleados en este caso para el uso de la expresión “*Éxodo*” Virno los denomina empleo múltiple del mismo material (uso de la metáfora con un significado político) y colocación (*spostamento*) de un acento psíquico (para dar un peso bíblico al acto político) (Ibíd.:75-77)<sup>34</sup>.

De acuerdo con el Antiguo Testamento, el *Éxodo* (Ex) estuvo determinado al menos por el miedo a los egipcios y el temor a Dios (García, 2010:683), es decir, este se manifestó en: 1.-) “el potente” (Ex, I, 8-11, 15-17), o sea el miedo del poderoso que “inserto en la dinámica de la fuerza y la coacción, termina por tener miedo hasta del débil” (Ibíd.:687), 2.-) la del “violento” (Ex, I, 11,23; II,19; V, 6-9) que parte de la asunción de que la fuerza es un valor absoluto y se materializa en la “vejación” del débil por tener miedo a morir (Ibíd.:688), 3.-) la del “perezoso” (Ex, XV. 24,; XVI, 2-5, XVII, 1-3, XXXII, 1-6) porque vive en una especie de muerte anticipada por temor a la vida (Ibíd.:689) y 4.-) la del “fariseo” (Ex, VIII, 18-19; IX,35), es decir, la del individuo que por temor se esconde servilmente en el cumplimiento de la ley (Ibíd.). Con estas cuatro categorías de miedo presentes en las Sagradas Escrituras, el ‘*Éxodo*’, como expresión de una intencionalidad política: 1.-) presupone la capacidad del sujeto de trasladarse entre puntos que no pueden ser establecidos cartográficamente incluso dentro de su mente, y 2.-) implica la necesidad de manejar el miedo para obtener unos fines específicos que excluyen toda posibilidad de control por parte del Estado.

Como hemos observado, el *Éxodo* es una propuesta con contenido político que han hecho HyN para formular una nueva *máquina abstracta* que permitiría el desarrollo de una *máquina de guerra* capaz de generar cambios de naturaleza

---

<sup>34</sup> En relación al concepto de *Éxodo* ver también: Negri (2006/2008:97 y 114).

política<sup>35</sup>. Surgen, en consecuencia, las siguientes interrogantes: de qué y por qué hay que resistir y huir, quién debe hacerlo y cómo. Para HyN la resistencia-Éxodo, llevada a la época contemporánea, es:

“... Process of subtraction from relationship with capital by means of actualizing the potential autonomy of labor-power... It is an expression of the productive capacities that exceed the relationship with capital... the refusal of exploitation and alienation... directed against the society of capital in its entirety and thus designates a process of exodus, a kind of anthropological (and ontological) separation from domination of capital” (C, 152 y 241).

Para HyN, siguiendo claramente la estela de pensamiento marcada por DyG, el capital está encarnado en el Estado, lo cual da respuesta al “de qué”. En este contexto, el proceso de substracción (huida-resistencia) del capital, depende de la naturaleza de la agresión. Ya hemos visto que la agresión se manifiesta mediante un régimen que implica la coerción, la violencia y el terrorismo para mantener la estructura de la producción y de la propiedad, lo cual explica por sí mismo porque se debe resistir y huir. Con este enfoque, huir-resistir puede ser una respuesta inmediata o puede ser una respuesta que ocurre en un período determinado como forma de expresión de la vida misma. Esta afirmación es importante debido a que si consideramos la interpretación negriana del Éxodo y la resistencia, siguiendo su particular interpretación de la obra de Spinoza, estas no ocurren en un tiempo determinado, sino en una presencia (duración) fijada por los conceptos de vida e imaginación<sup>36</sup>. Al respecto Negri afirmó:

---

<sup>35</sup> DyG afirmaron que Moisés organizó una *máquina de guerra* cuando preparó a su pueblo para la huida de Egipto (2008:391 y 417).

<sup>36</sup> Spinoza no relaciona el concepto de duración con el de Éxodo. Este autor desarrolla su ética para explicar cómo un conjunto de agentes (modos) congregados en una multitud pueden aumentar su potencia para perseverar en su propia existencia en una comunidad política. En este contexto, la expresión de la potencia es duración. Por otra parte, en el Tratado teológico Político Spinoza analiza la existencia de Dios en el Éxodo a partir de una presencia eterna dada por una revelación que nos da una idea de la diferencia y alcance de los conceptos de duración y de eternidad en el filósofo del siglo XVII

“Per Spinoza il tempo non esiste che come liberazione. Il tempo liberato si fa immaginazione produttiva radicata nell’etica. Il tempo Liberato non è né divenire, né dialettica, né mediazione. Ma essere che si costituisce, costituzione dinamica, immaginazione realizzata. Il tempo non è misura ma ética. Così l’immaginazione svela la dimensioni nascoste dell’essere spinoziano – di questo essere ético che è l’essere della rivoluzione, continua scelta ética di produzione” (2006:292-293).

Negri interpreta la *presencia* en sentido spinoziano como *tiempo interior*, es decir, como *dasein* desde la perspectiva heideggeriana (1927/1998:55) y como *vivencia* según la interpretación que han hecho DyG del pensamiento bergsonianiano de la duración (2008:491-492). Este tiempo interior es el tiempo de los sujetos no sometidos al tiempo circular del Estado y es el tiempo por medio del cual es posible para HyN iniciar el proceso liberador del ser dentro del marco de una nueva subjetividad. Este proceso convertiría a un sujeto en un agente de cambios políticos. Esta afirmación responde a la interrogante sobre “quién” producirá los cambios políticos. Ahora, frente a la pregunta sobre “cómo” un conjunto de sujetos van a iniciar este proceso liberador, es decir, el Éxodo, HyN acuden a la reinterpretación del concepto de Multitud.

Multitud es un concepto que ha sido utilizado por Spinoza y Hobbes para construir sus propuestas políticas. Para Spinoza, es una forma de existencia política y social de los muchos en cuanto muchos: constituyendo el fundamento de las libertades cívicas (1677/1986:92) y para Hobbes, por el contrario, es lo que precede a la institución del "cuerpo político", descrito como el estado de guerra característico del estado de naturaleza (1651/1983:17-18). Este concepto será desarrollado más adelante a la luz de su exégesis actual.

Por ahora baste decir que la interpretación hecha del concepto spinoziano de presencia le va a permitir a HyN asociar las palabras presencia, tiempo interior y

---

con los usos que le han dado HyN. Ver al respecto: Spinoza (1677/1980:231-232 y 1677/2008:241-242) Deleuze (1975:283-284), Astorga, (1998:443) y Del Bufalo (2012).

liberación con el concepto de multitud para operacionalizar la huida como una forma de resistencia-Éxodo. Esta interpretación reorganiza los antagonismos existentes bajo una novedosa concepción del tiempo, según Mandarini (2005:209), evitando así que el miedo se convierta en un obstáculo insuperable para *hacer la guerra contra la guerra*.

### **c.- Sobre la agresión y la huida.**

Teniendo presente lo antes mencionado podríamos afirmar que el miedo es la pasión que se presenta cuando se interioriza el camino para ser-en-el-mundo a partir de la consideración como un todo de nuestras propias vulnerabilidades.

Con base a este criterio el miedo generado por la relación tiempo-agresión que integra la amenaza, la violencia y el terrorismo contiene dos tipos de respuestas basadas también en un miedo determinado por la capacidad de responder de forma recíproca al agresor. La primera respuesta consiste en responder de forma inmediata con violencia y terror donde la amenaza pasa a ser un mecanismo recíproco para producir temor que hoy día se conoce bajo la expresión disuasión pudiéndose (en caso de fallar) generar una espiral de violencia que puede conducir a la guerra total o absoluta, tal como por ejemplo, se ha interpretado la obra de Clausewitz<sup>37</sup>. La segunda respuesta está determinada por la incapacidad de responder de la misma manera frente a una agresión e implica la huida hacia adelante, otra forma de operar bajo la lógica del terror o resistir-huir hasta que cese el efecto de la agresión o se produzca un cambio de circunstancias. En este contexto HyN se enmarcan en el segundo criterio y proponen un tipo de huida que se apoya en el cambio de circunstancias provocado por las transformaciones que están ocurriendo en la relación trabajo-Estado que ha afectado el concepto de tiempo/valor.

---

<sup>37</sup> Clausewitz se fundamentó en la categoría kantiano-fichteana de la relación recíproca para desarrollar su tesis de la ascensión a los extremos a partir de la relación miedo-temor (Blanco, 2007:67). Sobre la relación recíproca, ver también: Clausewitz (1832/1989:45)

En esta relación agresión-respuesta operan tiempos diferentes tanto en la acción ofensiva como en la respuesta. Estos tiempos pueden ser simultáneos y más o menos instantáneos, simultáneos y prolongados. La diferencia en estos tiempos está determinada por la naturaleza de la intención, es decir del perjuicio o daño a realizar. Ahora bien, en esta racionalización y operacionalización del miedo como temor para facilitar la acción política, HyN han pasado por alto el papel de la angustia necesaria para hacer posible su canalización hacia un objeto específico como nos lo ha indicado Sloterdijk. Al respecto Virno, siguiendo el pensamiento heideggeriano, ha tratado de hacer coincidentes las expresiones “angustia” y “miedo” porque percibe en esta *amalgama irreversible* una presencia indeterminada que contribuye a fundar el propio concepto de multitud en el sentido hobbesiano del término. Pero, si bien el miedo es angustiante y la angustia es siempre amedrentadora, es decir, asume un objeto empírico-factual (2008:79-81), este autor italiano, a pesar de colocar a la multitud como objeto de miedo, no indica el papel de la relación angustia-miedo que genera una perturbación cuyo daño real o potencial desde el punto de vista físico y mental hace que se constituya una multitud. Sobre el daño nos vamos a ocupar a continuación.

## **2.- Fenomenología del daño.**

En la lengua castellana la palabra dañar significa causar detrimento, perjuicio, menoscabo, dolor o molestia. Originalmente indicaba “detrimento, perjuicio o menoscabo que se recibe en hacienda, persona u honra”. Esta palabra proviene del latín “damno” que significaba de forma compuesta condenar (*cum damnar*), es decir, desaprobar declarar culpable judicialmente a alguien generándole una pena mediante un daño; y pasó al castellano en doble forma: como *damno* “condena, pena y castigo eterno a los condenados al infierno” y como daño. *Damnar* en la actualidad corresponde con el significado de “condenar, perjudicar” diferenciándose de la

expresión daño en el sentido de que ya no refleja la existencia de una entidad *divina* que materialice la condena en un perjuicio, menoscabo, dolor o pena.

Agredir en nuestro caso puede ser damnar y dañar por ser efecto de una decisión individual o colectiva basada en una justificación. La respuesta se puede materializar en un daño cuya proporcionalidad podría estar determinada por una decisión de producir un *damno*. Habría que recordar en este contexto la expresión bíblica “ojo por ojo...”. La agresión, como efecto de una conciencia intencional, contiene una voluntad y un acto de naturaleza específica dentro de un contexto signado por el miedo. Como voluntad puede ser efecto de una conciencia intencional cuya causa puede ser de origen pasional o de un cálculo de riesgo. Para que esta voluntad pueda operacionalizarse ocurre un proceso de autojustificación que convierte una intención direccionada en un acto de condenación. Este proceso contiene elementos de naturaleza moral y ritual en la acción misma<sup>38</sup>. Por ello, para dimensionar en su justa medida las expresiones daño y *damno* nos vamos a referir a su acepción original en latín porque indica de manera precisa la naturaleza del fenómeno guerra. Así pues, *damno* es el conjunto conformado por la intención de agredir, así como su efecto y su justificación.

Keegan en su estudio de los modos de hacer la guerra a lo largo de la historia se ha apoyado en el análisis de la forma en que la etnia *yānomāmi* hace la guerra<sup>39</sup>. Su propósito ha sido obtener pistas sobre cómo se produce una agresión en grupo que permita el uso de la palabra “guerra”. En tal sentido este autor usa la palabra *raid* para indicar cómo esta agresión se produce. Como se recordará, la forma como se produce la

---

<sup>38</sup>Merleau-Ponty expresó que “el mito pone la esencia en la apariencia” haciendo que dicho fenómeno se constituya en una verdadera presencia (1957:321). A partir de este criterio es que reviste importancia los mitos de Rex y Flamen, Indra Mitra-Varuna, citado por DyG de la obra de Dumezil (2008:359-360). Ver también: *trimurti*, en hindú (Vyasa c. 500 a.C./2006 y Schopenhauer, (2003:369-370), en griego, *polemos* (Bravo, 1998:23, 32-33, 38; Cappelletti, 1969:110), en chino, *zhan zheng*. Por otra parte, desde el punto de vista ritual, Agamben (1010:137) describió el proceso de producción de una zona de indistinción entre lo humano y lo animal que convertía al hombre en un *homo sacer*, generando las condiciones para hacer de la agresión un acto benéfico.

<sup>39</sup> Sobre la expresión *yānomāmi*, ver el diccionario enciclopédico de Lizot, J. (2004).



agresión entre grupos es la acción para perjudicar o destruir mediante la intromisión violenta contra otros grupos. Esta acción (*o raid*) es un flujo deliberado que produce *damno* y que refleja un intento de reproducir parcial o totalmente la capacidad destructiva y de cambio de *Physis* tal como la concebía Heráclito. Este flujo se corresponde, en primer lugar, con las características que DyG han afirmado que tiene la *máquina de guerra* y, en segundo lugar, se relaciona con el significado original de la expresión “werra”.

Para DyG, la *máquina de guerra* se caracteriza desde la perspectiva epistémica por ser expresión de un modelo: en primer lugar, “hidráulico”: el flujo es su realidad o consistencia, en segundo lugar, “de devenir y heterogeneidad”: es de una naturaleza atómica donde cada átomo opera a su libre albedrío, en tercer lugar, “turbulento”: porque es efecto del paso de “la turba al turbo”, es decir, del paso de “las bandas o manadas de átomos a las grandes organizaciones turbulentas” y en cuarto lugar, es “problemático” porque se parte de la superación de los obstáculos a partir de la consideración de estos en función de los afectos que producen (2008:368).

En relación con la expresión alemana antigua “werra”, como se recordará, proviene de las expresiones “Gewerr” (enredo) o “gewirr” (caos), mezcla, es decir, una metáfora relacionada con la palabra “wesser” que denotaba los cambios imprevistos del rumbo de las cosas por los flujos y contraflujos producidos cuando dos torrentes de un río confluían en un mismo punto. De ahí surgirían palabras como *werre-man* (*guerremán*, *gens d’armes*, guerrero, *warrior*), *wehr* (*landwehr*, *wehrmacht*) y las expresiones “guerra” o “warre” (*war*) para expresar un estado y los actos que de ese estado de inseguridad se presentaban (Blanco, 2007:28). Como hemos observado, esta palabra en su acepción original denota de forma más aproximada lo que constituyó el acto de

agresión colectiva que en su forma defensiva hoy denominamos guerra a pesar de los desplazamientos de significados que ha tenido hasta el presente.

Así pues, los flujos materializados como un deslave (Vargas, 1998), un Tsunami (Japón, 2009), un huracán (Katrina, 2005), motines o saqueos (Caracas, 1989, Los Ángeles, 1991, París, 2009 y Londres, 2011), la revolución francesa (1789), la *primavera árabe* en Túnez y Egipto (2011) o una crisis financiera (EE.UU., 2008) o monetaria (Grecia, 2011) que destruyen (de manera catastrófica en un periodo relativamente corto), menoscaban, perjudican generando dolor y pena, provocan miedo porque significan la muerte por violencia, enfermedad, empobrecimiento etc., pueden ser analógicamente reproducidos de forma deliberada como las hordas gengiskánidas (DyG, 2008:417), la blitzkrieg alemana, las recientes invasiones de Irak y Afganistán (Blanco, 2007), la crisis financiera de los Tigres Asiáticos (1997) (Q&W, 1999), la revolución rusa o la denominada *primavera árabe* en Libia y Siria para producir *damno*. La guerra es, como un acto deliberado, la reproducción del poder de cambio de *Physis* y se realiza mediante una estructura de representación. Su cara es, en este contexto, un horroroso flujo que puede tener dimensiones espectaculares de destrucción en diferentes planos, incluyendo la muerte.

Este horroroso espectáculo<sup>40</sup>, según Glenn, produce dos encantos inexplicables por la atracción que provoca. Estos encantos son el placer de ver y el placer de destruir (2004:56). Este autor asocia el placer de ver con la expresión bíblica “lujuria de los ojos”, es decir, la incansable búsqueda de lo novedoso, lo inusual y lo espectacular (Ibíd.). El placer de destruir, este autor lo asocia con una excitación demente que la misma destrucción produce y con el carácter extático que contiene desde la perspectiva kantiana del término (Ibíd.:82). Mientras que Glenn se apoya en la visión kantiana de lo

---

<sup>40</sup> Clausewitz afirmaría que la batalla era un horroroso espectáculo (1832/1980:112).

sublime<sup>41</sup>, Onetto (2000) hizo una exégesis de las interpretaciones hechas por Heidegger de la traducción de la Antígona realizada por Hölderlin para destacar que el hombre es “to deinótaton”<sup>42</sup> (*umheimlich sein*, que se traduce como inquietante o perturbador) en dos sentidos negativos: el que genera angustia o ansiedad y el violento que usa la violencia como rasgo fundamental de toda su existencia. Desde estos dos ángulos, es decir, la angustia provocada por el desconocimiento de la forma en que se puede producir el daño y la certeza de que la violencia se producirá por una voluntad de hacer daño, la guerra como representación ha sido un fenómeno que ha estado presente a lo largo de toda la historia de la humanidad.

Las expresiones “*deinón*” y “*damno*” nos permiten introducir el tema del terror y del terrorismo debido a que, desde otro plano, en el terrorismo también yace un propósito ritual por la existencia de la necesidad de lo simbólico, utópico, religioso, ya presentes incluso en el Éxodo (“Yo enviaré mi terror delante de ti y consternaré a todo pueblo donde tú entres” Éx, 23:27) porque en el uso de la expresión *deinón* está también subyacente lo asombroso, lo pavoroso y lo monstruoso del acto de damnar (Ramírez, 2005:76-77). Con ello se evidencia el carácter ritual y mítico-religioso del *damno* como forma de expresión de dicho fenómeno<sup>43</sup>.

Si pensamos en una genealogía de la guerra podríamos afirmar que desde la guerra basada en la elaboración a mano de instrumentos para producir *damno* en la edad de piedra hasta el advenimiento de las armas de destrucción masiva, las palabras terror

---

<sup>41</sup> Kant, en este sentido expresó que, a pesar de lo malo que podría ser, la guerra tenía algo de sublime si se atenía a una serie de requisitos morales previos por el sentimiento que genera la propia posibilidad de representar a la propia naturaleza (1790/2005:109).

<sup>42</sup> Según Onetto, *deinón* significa algo terrible (horrible), violento e inhabitual (por ser inalcanzable desde la perspectiva de lo conocido). Esta palabra “*deinón*” al ser correlacionada con la expresión latina “*damno*” permite entender la guerra como expresión de un rito cuyo mito planteó una interrogante que todavía la humanidad no ha podido responder dado el estado de guerra en que se encuentra inmersa.

<sup>43</sup> Parafraseando a Schopenhauer, la guerra como representación es un objeto cuyo ser intuitivamente se manifiesta en un estado de inquietud y en el actuar, es decir, en el *damno* consistiendo esto en su realidad efectiva (1818/2003:97).

y terrorismo han estado subyacentes en el modo de emplear la violencia. Según Derridá la expresión *terror* tiene un sentido psicológico y metafísico, y *terrorismo* es una forma de hacer la guerra de manera violenta, es decir, es una categoría política (Borradori, 2003:149), pero su objeto no es el presente, sino el futuro. Quizás la clave de la expresión terrorismo se encuentra en la capacidad de producir un gran efecto político desde el punto de vista simbólico con el empleo de medios limitados contra objetivos definidos (Svendsen, 2008). Entendidas así las cosas el terrorismo (guerra) es el acto realizado en un estado caracterizado por el terror (estado de guerra) (Blanco, 2007).

En la medida en que fueron evolucionando los mecanismos de respuesta para evitar el *damno* provocado por un flujo deliberado de destrucción, es decir: originalmente con la fortificación, luego siguió con el desarrollo de las armas de proyección, posteriormente se desarrolló la organización de la logística y el apoyo y finalmente, con la aparición de las armas de fuego, en esa medida han evolucionado los modos de producir ese flujo agresivo. En este contexto, las armas nucleares y las de destrucción masiva, en general, son formas de agresión de naturaleza defensiva porque su propósito ha sido desde su aparición contener los flujos de destrucción en cualquiera de sus formas. ¿Qué otras formas pueden adquirir estos flujos? Schmitt (1932), después de las sanciones impuestas a Alemania en el Tratado de Versalles en el año 1919, argumentó que estas fueron entendidas como una forma de llevar la guerra a otros campos más allá de lo meramente militar que significó la relativización del fenómeno bélico y la extensión de la guerra a otros campos del quehacer humano.

Ochenta años después, los coroneles chinos Qiao & Wang (Q&W) (1999:160-170), reflexionando sobre la inutilidad de emprender una guerra nuclear, trataron de comprender todas las formas de daño realizadas de manera deliberada producidas en el mundo principalmente en el siglo XX y propusieron una nueva categoría de guerra que

ubicaba el campo de acción en el espacio donde no existían normas que pudiesen regular la actuación de los beligerantes. Estas categorías las denominaron: militar, extramilitar y metamilitar. La militar abarca los siguientes tipos: Nuclear, convencional, bioquímica, ecológica, espacial, electrónica, terrorista y de guerrillas. La meta-militar se refiere a la guerra: Diplomática, psicológica, tecnológica, de redes de información, de inteligencia, de contrabando, de drogas y disuasión. La extra-militar incluye: recursos, ayuda económica, sanciones, medios de información, finanzas, comercio, derecho e ideología.

A partir de esta categorización Q&W, establecieron una serie de principios para producir daño donde se destaca el uso de medios ilimitados dentro de un contexto de objetivos limitados y consumo mínimo (Ibíd.:185-195). Operar con medios ilimitados en cada una de las categorías mencionadas precedentemente nos da un abanico casi ilimitado de formas de daño que pueden ser aplicadas: en primer lugar, Omnidireccionalmente en diferentes planos; en segundo lugar, de manera simultánea (sincrónicamente); en tercer lugar, asimétricamente con respecto al punto más débil del adversario; en cuarto lugar, mediante una coordinación multidimensional; y en quinto lugar, un sistema de ajuste y control.

Estas formas de guerra si bien no generan necesariamente miedo por la inmediatez o mediatez de la muerte, el empobrecimiento o el padecimiento de algún mal que signifique la disminución de la potencia del hombre para perseverar en su propia existencia, producen ansiedad, un estado que, según Bourke, puede convertirse en pánico (2006:188) produciendo, en consecuencia, un flujo de destrucción de forma deliberada. La angustia que se deriva de estas formas de guerra son efectos de la estrechez del espacio y del tiempo del ser así como por el desconocimiento de lo que inquieta.

Teniendo presente este marco es conveniente detenernos brevemente en los aspectos relativos a lo que ha significado la aparición de fortificaciones y el desarrollo de la organización de la logística y el apoyo para efectos de la guerra, pues están relacionados no sólo con la aparición del Estado como fenómeno de contención, sino también porque han permitido entender la guerra a partir del constreñimiento de un grupo humano dentro del Estado para sus propios fines.

Ya hemos señalado que el Estado opera en función de unos regímenes de violencia que permiten manipular el miedo para evitar, por una parte, una agresión de origen externo, y por la otra, controlar internamente a la población. El control externo, tal como se ha observado desde el fin de la GdlXXXa ha tenido como propósito evitar el surgimiento de un poder hegemónico a escala global. El control interno de la población tiene como objeto lograr que ésta responda de manera adecuada frente a la agresión externa, así como evitar que se produzcan flujos que amenacen la existencia misma del Estado. Estas necesidades del Estado para contener flujos que amenacen su existencia es lo que ha permitido la asociación que hace Arendt de las expresiones revolución y guerra (1967:21-23)<sup>44</sup>. De acuerdo con este criterio la pregunta que surge de nuevo es cuál es el *damno* que provoca el Estado para que HyN propongan hacer *la guerra contra la guerra*.

Como ya hemos afirmado, el Estado es un estructura que trata de permanecer mediante el dominio de la relación producción, excedentes y trabajo. Esta relación ha sido posible mediante la subsunción del tiempo al valor de la producción<sup>45</sup>. La subsunción tiempo-valor se produjo cuando se comenzó a medir el tiempo-trabajo

---

<sup>44</sup> Sobre el concepto de revolución HyN han coincidido con Arendt en lo concerniente a que su objeto debe ser la libertad, pero agregan que debe ser democrática su dirección y el contenido de la transición debe ser definido por la necesidad de incrementar la democracia de la multitud (C, 362).

<sup>45</sup> Ver: DyG (2008:498). Por otra parte, Day ha realizado un análisis de los cambios de la relación tiempo-valor argumentados por Negri ha concluido que se ha abierto una caja de Pandora de problemas para la concepción tradicional de la economía política que es difícil de cerrar (2002:1080).

como una forma de determinar el costo de la producción. Por ello, la relación tiempo/trabajo fue usada originalmente por Marx para explicar jurídicamente una medida del bienestar desde una perspectiva abstracta (Negri, 2004:146 y Osborne, 2008:16-19), y para entender la relación social derivada de esta medida (Del Bufalo, 2011). La relación trabajo y Estado es posible gracias a la aplicación de unos regímenes de violencia que Negri, yendo más allá de Marx, enmarca dentro de una situación de excepcionalidad que denomina estado de guerra (1997:94)<sup>46</sup>. Por tal motivo, Sloterdijk expresó que no se podría hablar de trabajo si no se estaba dispuesto a hablar, entre otras cosas, de dominación y guerra (2007:470). Así pues, el *damno* se evidencia para HyN en una doble dirección: se obliga a la humanidad a trabajar precariamente bajo amenaza de empobrecimiento en unas condiciones en que fuerzan al sujeto a actuar individualmente; segundo, se obliga a la humanidad a mantener esas relaciones trabajo-Estado mediante la amenaza de guerra y/o la guerra misma en lo que han denominado *biopoder*.

Ahora bien, lo que media entre la agresión y el efecto es el medio utilizado para producir este efecto. Este medio puede variar desde un utensilio convertido en arma hasta una estructura normativa. La diferencia entre una herramienta y un arma es que la primera libera una fuerza de carácter centrípeta y la segunda lo hace de manera centrifuga (DyG, 2008:398). Para DyG la clave está dada en su capacidad de proyección y en la velocidad con que se proyecta y produce el efecto deseado (Ibíd.). Desde la perspectiva del medio no hay armas ofensivas o defensivas. Lo que existe son estructuras productoras de flujos o que los contienen. Por ello es que se ha afirmado que es el que se defiende el que determina el tiempo y la intensidad de la guerra (Aron, 1993). Con este criterio las armas las podemos clasificar en función del daño que

---

<sup>46</sup> Sobre el estado de excepción, ver también: Agamben (2010:166)

producen: por el flujo de destrucción que libera, por el tiempo y la intensidad del flujo, y por el tiempo en que duran sus efectos.

Las relacionadas con los flujos de destrucción que libera tienen que ver con: los flujos materia-energía, los flujos poblacionales, los flujos alimentarios y los flujos urbanos (DyG, 2008:472). La preocupación del Estado en este contexto ha sido canalizar, contener y limitar espacial y temporalmente dichos flujos. Especialmente mediante el establecimiento de una medida de tiempo y temporalmente sometiendo a los sujetos a un estado de miedo permanente gracias al empleo de mecanismos de control *biopolíticos*.

En relación con el tiempo e intensidad del flujo de destrucción podemos afirmar que éste puede variar en una gama que va de los flujos de gran intensidad y corta duración para destruir en un tiempo relativamente corto a los flujos de poca intensidad, y de un gran período para producir un efecto de destrucción erosivo en un período determinado.

Con respecto al tiempo en que duran sus efectos, los flujos pueden ser clasificados como sigue: los de efectos más o menos inmediatos y los de efectos prolongados. Los de efecto más o menos inmediato están relacionados con los actos de guerra y los efectos a lograr (objetivos) son en un tiempo determinado. Los de efecto prolongado se corresponden con los regímenes de violencia y con el control de los afectos para evitar que se produzca o no una *máquina de guerra* que destruya al Estado.

Lo que está en juego aquí es la diferencia de temporalidad puesto que nos remite a dos ideas del tiempo que son completamente diferentes: la acción más o menos inmediata y de gran intensidad nos indica la naturaleza de la *máquina de guerra* y la otra cuyos efectos son prolongados, de una manera diferencial dada por los regímenes de violencia, nos señala a la *máquina de guerra* que ha sido capturada por el Estado. La



primera nos señala la idea de un tiempo signado por el evento o acontecimiento, la segunda nos muestra la idea de un tiempo signado por la medida, que según DyG “fija las cosas y las personas, desarrolla una forma y determina un sujeto” (2009:265).

Con este criterio podemos afirmar que el *damno* para HyN es el acto de destruir las relaciones de producción e intercambio que caracterizan el Estado. Este flujo de destrucción que proponen no es en contra sino en dirección opuesta al Estado. En eso consiste el vaciamiento de las estructuras de poder porque el acto en sí de vaciar debe provocar un desmoronamiento, es decir, el fin de un tipo de relación. En esto constituye el Éxodo. Teniendo presente este “qué”, este “por qué” y este “cómo”, todavía no queda claro el espacio-tiempo y la duración del *damno* para los objetivos mismos de la propuesta de HyN. La relación espacio-tiempo y duración la han enmarcado estos autores en el concepto de evento<sup>47</sup>, es decir, un hecho generador de un flujo de destrucción de gran intensidad y corta duración como ocurrió en pequeña escala en la denominada *primavera árabe*<sup>48</sup>. Por tal motivo examinaremos la naturaleza del evento para comprender fenomenológicamente su significación en la *guerra* y en la *guerra contra la guerra*.

### **3. La guerra como un evento que acaece en un espacio-tiempo determinado.**

Como se afirmó, hay dos ideas de tiempo en la guerra que se encuentran en oposición. Una representada por la idea de un evento guerra materializado por la acción más o menos inmediata que realiza una *máquina de guerra* en sentido puro, y la otra

---

<sup>47</sup> Un evento es según la real academia española un acaecimiento, es decir, una cosa que sucede y un acontecimiento es un hecho o suceso, “especialmente cuando reviste cierta importancia”. Pero, según el diccionario de Autoridades todas estas expresiones eran sinónimas manteniendo su proximidad de significado a la expresión latina “eventus”, o sea, “acontecimiento, acaecimiento, suceso, casualidad y cosa que puede acaecer” (Tomo I:236). En este trabajo se van a considerar las expresiones evento y acontecimiento como sinónimas.

<sup>48</sup> Ver al respecto: Negri, T (2012) “El mundo visto por Toni Negri”. Buenos aires. (T. A. Cangi y A. Pennisi). La Nación. [Documento en línea]. Disponible: <http://www.lanacion.com.ar/1522445-el-mundo-visto-por-toni-negri> [Consulta:03DIC2012]

cuyos efectos nos indica la existencia de un estado de guerra porque la idea del tiempo está condicionada espacialmente para la supervivencia misma del Estado. La primera concepción del tiempo es un devenir, es un punto en una línea que indica que la guerra es una actividad suplementaria y no permanente. La segunda, el tiempo determinado por la voluntad de conservar el Estado, Negri la denominó teológica y circular, donde los actos de guerra son expresiones de la forma de manutención de ese tiempo (1997:35).

El tiempo circular se opone a la concepción lineal del tiempo tal como ha sido entendido desde Aristóteles hasta Einstein<sup>49</sup> y se diferencia de las concepciones del tiempo entendido a partir de un ser-estar sólo percibido desde la conciencia entendida como conciencia intencional (vivencia o tiempo interior) (Bergson<sup>50</sup>, 1923/2006:54, Heidegger<sup>51</sup>, 1927/98:19-21 y Negri, 1997:65<sup>52</sup>). La oposición, por una parte, se debe a que el tiempo circular ha sido deliberadamente hecho cíclico y el tiempo lineal no, y por la otra, se debe a que en el tiempo circular el ciclo expresa repetición, conductualización y limitación del ser y la vivencia es un contenido que no tiene límites en un devenir. El tiempo vivencia (o tiempo interior) es, en este contexto, el tiempo que no está supeditado a la circularidad y por consiguiente al Estado pudiéndose corresponder al tiempo constituyente en una *máquina de guerra*.

El tiempo circular es entendido por Negri como el efecto de la intención de mantener un orden político (el Estado) mediante: la organización del tiempo de la

---

<sup>49</sup> Sobre Aristóteles y Einstein ver: Òmnes (1995:156-157) y Heidegger (1927/98:17 y 20).

<sup>50</sup> El tiempo, en sí mismo, es la propia fluidez de la vida interior que se enlaza con otras vidas en lo que denomina Bergson trazo-de-unión que los une en una experiencia única (Ibíd.). A partir de este criterio DyG afirmaron que la vivencia es el agregado de momentos en que el hombre ha sido capaz de obrar *motu proprio* satisfaciendo su propia naturaleza (2008:491-492).

<sup>51</sup> Heidegger expresó que el Ser es un ser-ahí. Este ser-ahí es la expresión ontológica del Ser como espacio-tiempo y sus acciones, que pueden ser de finalidad específica, están orientadas a la creación, conservación y destrucción que son, *en sí*, representaciones de su propia naturaleza, es decir, de su propia condición de ser parte de *Physis* (Ibíd.).

<sup>52</sup> Ya hemos visto la concepción del tiempo en Negri. Sobre la crítica que hacen HyN a Bergson y Heidegger ver: (C, 27-29).

producción dentro de un espacio social y la centralización bélica de la producción para su propio control y/o dominación (1997:67). El tiempo circular se hizo posible cuando fue subsumido el tiempo al valor de la producción creándose en consecuencia una realidad homogénea determinada por los ciclos de la producción.

De esta idea del tiempo se enmarcan las visiones que se tienen de la guerra. Para Negri el tiempo circular es expresión del dominio de los modos de producción materializado por un tipo de relación social caracterizado por el control de ese tiempo como unidad de medida<sup>53</sup>, y la guerra, como parte del régimen de violencia, es una situación excepcional desde la perspectiva del control representando un segmento de esa circularidad para mantener el ciclo de producción conducido por una clase dominante. Desde la perspectiva del Estado, la guerra como acto era un evento que ocurría en un espacio concreto de producción. Dentro de este enfoque se hayan: Hobbes (1651/1989:107), Kant (1784/2002:46)<sup>54</sup>, Hegel, (1821/1991:323-337), Clausewitz, (1832/1980:75, 87, 89 y 275), Arendt, (2005:112), Habermas (2005:87), Rawls (1999:17), Schmitt (1932:15), Beyerchen (1993) y Mouffe (2007:122-125). Los actos de guerra, entendidos en este caso como mecanismos de ajuste para mantener el Estado, son vistos por los seres que habitan dentro de ese tiempo circular como eventos que ocurren periódicamente en dicho tiempo.

Para otros autores como Maquiavelo (1519/1987:23-32), Spinoza (2008:152)<sup>55</sup>, Marx (1844), Engels (1878)<sup>56</sup> y Clastres (1977:152 y 2004:77) la guerra había sido anterior a la polis y al Estado, pero había pasado a ser su horizonte político desde el momento en que el deseo como expresión de la potencia del hombre pasó a ser el norte

---

<sup>53</sup> Este tipo de relación es lo que se entiende por capitalismo (Del Bufalo, 2011 y Negri, 1997:66).

<sup>54</sup> Para Kant el tema del conflicto parece balancearse en el fiel donde, por un lado se debate entre el precario equilibrio de la expresión insociable sociabilidad que plantea entre otras cosas la necesidad de la coacción (Astorga, 1999:348-354) y la necesidad de restringirlo para hacerlo más civilizado (1795/2002:26-28).

<sup>55</sup> Ver también: Negri (2006:251) y Angeli (2005:108).

<sup>56</sup> Ver también: Mao Zedong (1936).

para la auto-realización de la humanidad, con lo cual, esta intención representó una manera de ver el tiempo como instrumento de lucha. En este orden de ideas, HyN creen que en la actualidad la guerra ha dejado de ser un segmento de ese tiempo circular y se ha subsumido al proceso de producción, debido a que para mantener el orden que determina el ciclo de producción se tiene que apelar cada día más a la guerra, en primer lugar, para mantener policialmente el espacio social que contiene bajo la misma relación de comando y, en segundo lugar, para incluir dentro de ese orden a los espacios sociales que aún no forman parte del mismo. Dentro de este enfoque del estado de guerra permanente, que refleja la naturaleza actual de Estado, se ubican también autores contemporáneos como Foucault (2000:56), DyG (2008:463), Eco (2006:14-17), Q&W (1999:04-06), Derridá (Borradori, 2003:163) y Sloterdijk (2003:45). De acuerdo con este criterio, desde mediados de la década de los años ochenta del siglo pasado se buscó darle al concepto de evento-guerra otra significación.

Al respecto, DyG expresaron que un *evento* es un entre-tiempo superpuesto al tiempo que sucede espacialmente marcando una diferencia sustantiva frente al tiempo determinado por la producción (2009:204). Por ello, para DyG un *evento* podría constituirse en un plano de inmanencia capaz de cortar ese tiempo determinado por el espacio de producción (Ibíd.:201-202). De ahí la importancia que reviste para ellos el tiempo entendido como vivencia y denominado por Negri como tiempo interior. La vivencia o el tiempo interior, indica que a pesar de que una parte del tiempo, es decir, el tiempo-trabajo está subsumido a una idea del valor, la otra parte podría ser el crisol generador de condiciones para una ruptura con el Estado.

El tiempo interior podría ser entonces para Negri la materia básica para construir lo común desde una nueva ontología social<sup>57</sup> que facilite la salida del tiempo circular

---

<sup>57</sup> Este concepto se entiende a partir de la consideración de un ser que produce y coopera desde lo común.

del Estado permitiendo a su vez crear las condiciones para el establecimiento de una nueva relación social (2004:19 y 147). Con este tiempo interior, el filósofo italiano cree que sólo bastaría un hecho significativo para hacer “el acontecimiento posible” y consecuentemente la ruptura con el Estado (Ibíd.:174), es decir, algo que sea capaz de producir una situación semejante a la denominada defenestración de Praga en el año 1618 que permita la constitución de una nueva realidad político-social. Para entender la naturaleza de este punto HyN se remitieron a la exégesis del concepto de evento en la obra *El Ser y el Acontecimiento* de A. Badiou.

Para Badiou un evento es “una acción transformadora radical –originada- en un punto, que es, en el interior de una situación, un sitio de acontecimiento” (1999:199). Una situación es *una multiplicidad presentada*, es decir, es “el lugar del tener-lugar, cualesquiera sean los términos de la multiplicidad implicada” (Ibíd.:34)<sup>58</sup> y un *sitio de acontecimiento* es un punto localizado que concierne a una multiplicidad dentro de una situación histórica. En otras palabras, para Badiou, el evento es expresión de una multiplicidad que se ha producido en un punto y es capaz de provocar cambios radicales de naturaleza política.

Como podemos observar HyN frente a las concepciones del tiempo que derivan en una idea de la guerra como estado (una línea convertida en círculo) y el acto (un segmento de ese círculo que tiende a convertirse en círculo) proponen otra concepción que parte de la consideración del tiempo como un instante que contiene un hecho desencadenante de un flujo de cambios trascendentes que acabarían con el Estado. Dicho de otra manera, el evento para HyN es un instante del proceso por medio del cual se podría abrir la posibilidad de hacer la *guerra contra la guerra*. Esta diferencia en la

---

<sup>58</sup> Según HyN, Badiou colocó al evento como tema central de la filosofía contemporánea al proponerlo como el locus de la verdad (C, 60). Por tal motivo, el evento debe, según ellos, ser interpretado no sólo lingüística y epistemológicamente sino también desde el punto de vista antropológico y ontológico como un acto de libertad (Ibíd.:59). HyN utilizan el concepto de acontecimiento de Badiou porque, según sus criterios, logra describir el foco por medio del cual es posible la generación de un cambio político.

concepción del tiempo de la guerra, es decir, el tiempo de la guerra entendido como un segmento que ocurre periódicamente dentro del tiempo circular del Estado y tiende a convertirse en el mismo Estado y el tiempo de la guerra entendido como un evento originado a partir de la ruptura misma, hace necesario analizar el *evento* desde la perspectiva del tiempo en la guerra y el tiempo en la *guerra contra la guerra* para poder contrastar ambas visiones y obtener así una idea del fenómeno guerra y una idea de lo que pudiera ser el fenómeno *guerra contra la guerra*.

**a. El evento guerra como un segmento de tiempo en el estado de guerra.**

Desde el fin de la GdlXXXa la confrontación bélica se ha hecho formalmente entre Estados. Por ello, desde una estructura autoreferenciada como ha sido esta entidad política, ha sido difícil comprender la guerra como estado y acto. El Estado es una entidad concreta basada en el manejo de la relación satisfacción-miedo que usa la guerra para realizar correctivos de naturaleza sistémica que le permita asegurar su supervivencia<sup>59</sup>. Ello presupone epistémicamente que estos actos bélicos obedecen a un cálculo en términos de un resultado esperado y una medición de la fuerza a ser aplicada para producir *damno*. El arte de la guerra, en este contexto, es el arte de conseguir el punto de sincronización de la medida de tiempo del Estado con la medida de tiempo en que la fuerza va a ser aplicada para lograr un efecto deseado frente a un adversario que funciona con el mismo sistema de referencias y medidas. Según Bueno (2011), después de la GdlXXXa, la guerra como acto público solamente, una especie de contrato, comenzó a estar sujeta a normas que irían evolucionando con el tiempo a fin de restringirla facilitándose con ello la estructuración de un sistema de medidas<sup>60</sup>. Como estado, la guerra quedaría subsumida por el Estado trayendo como consecuencia que la palabra paz pasase a denotar la no ocurrencia de actos de guerra.

---

<sup>59</sup> Ver: DyG (2008:230-231 y 464).

<sup>60</sup> Ver también: Pufendorf (1672/1931:13-17).

Con el orden westfaliano, este mecanismo permitió a los Estados hacer la guerra dentro de ciertos límites jurídicos. Pero en un mundo caracterizado por la globalización, la guerra se ha salido de estos límites y por ello se ha afirmado que hoy día es *realizada por otros medios* (Lowi, 2011:244 y Q&W, 1999:160-195). Ello ha significado, por una parte, que desde el punto de vista estatal, la guerra se realiza para reducir y/o contener lo que se ha denominado *factor de penetración* de flujos de cualquier naturaleza que pueden amenazar su existencia perdiendo su carácter limitado desde el punto de vista espacio-temporal en lo político y lo jurídico<sup>61</sup>, y por otra parte, como consecuencia de esta percepción y del grado de integración de la comunidad internacional, se están manejando conceptos de “guerra civil internacional” que denotan parte de la naturaleza de la guerra actual y evocan la GdLXXXa de acuerdo con los criterios de HyN.

Las causas de estos cambios han obedecido, en primer lugar, al advenimiento, no sólo de un nuevo campo de batalla tecnológico<sup>62</sup>, sino también la aparición de otras comunidades políticas más allá del Estado<sup>63</sup>, y en segundo lugar, la poca tolerancia de los países de Occidente para soportar bajas civiles y militares en conflictos bélicos, obligandolos a recurrir a otras formas de antagonismo amparado en la amenaza de empleo de armas de destrucción masiva (Luttwak, 1999)<sup>64</sup>. Otra consecuencia de esta situación ha sido la reaparición del concepto de “guerra justa” que supone la posibilidad de que un antagonismo ascienda a los extremos para asegurar el mantenimiento del orden establecido (Mouffe, 2007:86)<sup>65</sup>.

Para Negri, la causa de estos cambios es consecuencia de la incapacidad que ha mostrado el Estado en mantener la relación unitaria de tiempo-valor-trabajo y el

---

<sup>61</sup> Ver: van Creveld (SSI, 2010:03-04).

<sup>62</sup> Ver: Betz (2011), HyN (M, 66-73), Q&W (1999:275-298), Coutau-Bégarie, (1999/2003:957), DyG, (2008:385) entre otros.

<sup>63</sup> Ver también: Mouffe (2007:86), Carpenter (2011:146-152) y HyN (M, 24).

<sup>64</sup> Ver: Babbín J. (2011: 20-25).

<sup>65</sup> Ver también: HyN (M, 98) y DyG (2008:470).

advenimiento de lo que ha dado en denominar trabajo inmaterial que ha ocasionado el surgimiento de eventos que han escapado del control del Estado amenazando con ello su propia existencia.

La dificultad señalada por Luttwak, van Creveld y también HyN ha sido consecuencia del reconocimiento del hecho que el Estado está dejando de ser un poder superior de carácter divino (dios-estado) y determinante que rige a su libre albedrío la vida de los que habitan en un espacio específico. En la antigüedad clásica, la idea del dios-Estado estuvo asociada al evento que era denotado con la expresión *Týchê*. Esta expresión, además de la idea de divinidad, estuvo también asociada con las ideas de azar y destino (Diano, 2000:56), con lo cual al ser el evento capturado por el dios-Estado, este había sido usado de forma monopólica hasta que en fecha reciente comenzaron a aparecer otras entidades capaces de someter una vivencia al miedo, el azar y a un destino determinado.

La guerra entendida como un evento provocado por el Estado se desarrollaba mediante una serie de mecanismos que tenían un principio y un fin e implicaban un procedimiento, una estructura de aplicación y un acto que suponía la posibilidad de sacrificio en el sentido virtuoso del término. Pero, si se consideran las dificultades planteadas por van Creveld y Luttwak se entiende que las limitaciones que hoy día tiene el Estado para autoconservarse lo han obligado a recurrir a otras formas de contención mediante el ejercicio de la violencia permitiendo también el resurgimiento de lo que en el pasado se denominó guerras privadas y mixtas<sup>66</sup>.

El resurgimiento de las guerras privadas y mixtas permite entender al tiempo como una multiplicidad que supone una manera diferente de entender la guerra como evento que acaece más allá del Estado. Es decir, por una parte, de la simplicidad de

---

<sup>66</sup> Ver al respecto: Brooks y Mangan (2011:191-192)



concebir la guerra a partir de las nociones combinadas de estado y acto, se está pasando a entender la guerra desde una concepción que reconoce la existencia de otros actores políticos que pueden hacer la guerra en un tiempo completamente diferente que no son un Estado o lo desconocen, y por la otra, a partir de la aparición de otros actores políticos que hacen la guerra, la guerra en sí misma está reproduciendo las formas en que se manifestaba en la antigüedad, es decir, *Werra*, obligando a la instrumentación de dispositivos de control para encapsular los conflictos y encapsular a las sociedades<sup>67</sup>.

Esta dificultad de entender la guerra como un evento que acaece en el tiempo del Estado ha permitido a HyN establecer como objetivo cambiar esa concepción del evento por otra que pueda ser entendida metafóricamente como el momento por medio del cual Simplicius Simplicissimus decidió tomar un camino que lo alejó de la GdlXXXa para permitir de alguna u otra forma *hacer la guerra contra la guerra* no sólo como un acto de vida (M, 390 y Negri, 2006:154), también mediante la instrumentación de una adecuada correlación entre conocimiento y afecciones que haga *la guerra contra la guerra* viable políticamente en el sentido spinoziano del término<sup>68</sup>.

**b. El evento como tiempo de la guerra contra la guerra.**

HyN expresaron, de manera general, que la guerra era el estado de guerra y que dada su continua persistencia, los actos que este estado trae consigo se están convirtiendo en el mismo estado haciendo también que dichos actos sean permanentes. Por ser causa y efecto de un tratado que determinaba qué era guerra y qué era paz (Tratado de paz de Westfalia), la subsunción de conceptos de estado y acto fueron entendidos por HyN como un hecho que debía ser resistido y combatido hasta su

---

<sup>67</sup> Hoy día se está observando la instrumentación de nuevas técnicas de guerra urbana que ha convertido a regiones como Gaza y Bagdad en ciudades cárceles controladas por intermedio de una combinación de: 1.-) técnicas de destrucción empleadas en la Segunda Guerra Mundial para reducir el potencial de peligro de ciudades enemigas, 2.) empleo masivo de sensores remotos de alta tecnología, 3.) armas de alta precisión, capaces de funcionar de forma teledirigida por intermedio de sensores remotos y 4.) relativización del derecho humanitario bélico vigente (Graham, 2010:36-37).

<sup>68</sup> Ver: Astorga (1999:439).

abolición debido a que la guerra había adquirido un carácter *ontológico existencial* manifestándose en expresiones como terror y terrorismo. La resistencia es posible, según estos autores, debido a que la humanidad se encuentra dentro de un contexto donde se están produciendo cambios sociales de gran alcance gracias a la producción de subjetividad generada por el advenimiento de lo que han dado en denominar trabajo inmaterial (M, 52 y Negri, 1997:177)<sup>69</sup>.

El estado de guerra que HyN pretenden abolir, con su cara actual representada en *la guerra contra el terrorismo*, lo han descrito de manera más o menos similar al realizado por otros autores ya citados en el párrafo anterior. No obstante, en ambos autores, se destaca lo siguiente: en primer lugar, la legitimación del actual orden global se basa en la guerra, en segundo lugar, la producción capitalista y la vida (y la producción) se auto-determinan mutuamente dentro del marco de la guerra y, en tercer lugar, el antagonismo entre el capital y los que producen más allá del capital son la causa de la actual crisis en el orden global (M, 120 y Negri, 2006/2008:48-51). De acuerdo con estas indicaciones, hemos observado que HyN sostienen que hay una violencia preservadora del actual orden global y otra violencia que persigue su suplantación por otro de igual naturaleza (Ibíd.:56). Frente a estos hechos, estos autores creen en el surgimiento de otro antagonismo dirigido contra esta dinámica conflictiva del orden global cuya tendencia apunta a la constitución del Imperio.

Sobre el conflicto entre Estados ya se ha hecho mención, pero hace falta hacer mención sobre el antagonismo contra el Estado desde la perspectiva del Imperio y de los grupos que se oponen al Estado visto como Imperio. El antagonismo entre el Estado

---

<sup>69</sup> Si se entiende el trabajo a partir de la relación tiempo-valor, el trabajo inmaterial está produciendo una red de intencionalidades que hace posible la realización de *una guerra contra la guerra*. Por otra parte, es de aclarar que pareciera existir una confusión de términos entre lo que ellos denominan guerra, estado de guerra y paz. Al principio HyN asocian guerra como estado de guerra, luego hacen la distinción entre actos de guerra y estado de guerra y pusieron como ejemplo la Guerra Fría, pero posteriormente se observa que según sus tesis entienden el estado de guerra como el de la guerra fría pero donde los actos son más intensos, simultáneos y sucesivos en relación con un mismo observador (M, 13).

y la nueva estructura emergente denominada por HyN como Imperio se evidenció en el marco de la invasión de Irak en el año 2003. Teniendo a EE.UU. como modelo dentro una concepción convencional del Estado-nacional moderno, para estos autores, la invasión de Irak ha sido el último de una serie de esfuerzos de una parte de la clase dirigente estadounidense por asegurar un amplio margen de autonomía en los asuntos mundiales (C, 204-228). Sin embargo, la crisis financiera del año 2008, la retirada militar de Irak y su discreta participación militar durante la guerra en Libia, muestran que incluso EE.UU. ha tenido tratado de mantener una hegemonía de alcance global con otros medios.

En relación a los grupos que se oponen al Imperio, HyN establecieron una genealogía de la resistencia. Según esta genealogía, la resistencia históricamente se ha regido por los siguientes principios de acción: primero, oportunidad histórica para combatir una forma de poder con una forma adecuada a tal fin, segundo, la correspondencia entre las formas cambiantes de resistencia y las transformaciones de la producción económica y social, y tercero, una tendencia a la democratización (M, 95-96 y 116-117). De acuerdo con estos principios la tendencia actual en lo concerniente a las formas de resistencia ha sido la constitución de rizomas que se interconectan en una red distribuida de alcance global para generar flujos de destrucción de las estructuras políticas existentes (M, 112).

Esta nueva forma de entender la guerra va más allá del Estado, o sea de su tiempo circular y de sus actos. Para que se desencadene esta guerra que sería la *guerra contra la guerra*, HyN estiman suficiente un instante debido a que ese puede contener el proceso de autovalorización y autodeterminación necesarios para la autoafirmación del ser como un ente capaz de liberar y desarrollar su potencia para perseverar en su propia existencia (Negri, 1997:110). Este instante dentro de una red distribuida

producida por una multiplicidad de temporalidades constituidas en rizoma sería el inicio del proceso de hacer *la guerra contra la guerra* mediante la resistencia, el Éxodo y el vaciamiento del poder, entendidos todos como un único proceso (M, 96). Es decir, ese instante abriría las condiciones que generarían el flujo de destrucción que le quitaría al nuevo orden global en proceso de cristalización, su estructura de sustentación y de subsistencia. Para HyN este instante inicial constituye el evento.

El evento es entendido por estos autores como el tránsito de lo ficticio determinado por una subjetividad basada en el poder a una realidad cargada de una nueva subjetividad donde el tiempo de la potencia pasa a ser constitutivo de eternidad (C, 61)<sup>70</sup>. Una eternidad mostrada como producto, como horizonte de afirmación para la acción (Negri, 2006:367). Para Badiou el evento es el acto de rebelarse contra el Estado (1999:222)<sup>71</sup>. Según este autor, el evento es la rebelión a la dominación que la considera como una “una invariante profunda e inextricable” que surge de una situación indecidible que contiene una multiplicidad presentada desde el punto de vista histórico (Ibíd.:201-202 y 225).

Para HyN el *evento* es, en contraposición al tiempo de la guerra llevada a cabo por el Imperio, un conjunto de procesos subjetivos de masas que permite que se desencadene una insurrección (M, 47 y 158). Como el ser es hecho en el evento (C, 63) el evento es el punto de una situación que hace el papel de desencadenante, es decir, produce una ruptura, una nueva subjetividad a partir de un deseo que es efecto de la

---

<sup>70</sup> Pero esta eternidad es sólo referida al alma en cuanto “le pertenece una parte intensiva que define su esencia” siguiendo a la interpretación de Spinoza que hace Deleuze (1975:309). Esto significa que “Mientras el alma sea la idea del cuerpo existente, coexisten en ella partes extensivas que le pertenecen en la duración, y una parte intensiva que la constituye en eternidad” (Ibíd.:310). Como en esta nueva subjetividad, según HyN, se produce en esta parte intensiva que correspondería al tercer género de conocimientos, entonces la experiencia de la eternidad corresponde a una nueva visión del mundo cuya duración estará determinada por la pérdida en extensión de las “partes que componían nuestra existencia” (Ibíd.). Esta afirmación deleuziana evidencia el alcance limitado del concepto de eternidad en HyN porque esta idea de eternidad queda restringido al concepto de duración.

<sup>71</sup> Ver también: Toscano (2006:35).

correlación de conocimiento y afecciones (Negri, 2004:59). Cómo se produce esta ruptura en un sujeto para que genere una red de intenciones y desencadene una insurrección que provoque un cambio, es un tema de discusión en el mundo de hoy<sup>72</sup>. Para S. Hessel (2011) es la indignación. Igualmente para HyN. Sin embargo, estos autores se apoyan del concepto spinoziano de indignación<sup>73</sup> porque, según ellos, tiene un contenido moral y racional que surge como un hecho de forma inmediata o espontánea cuando es producto de una situación individual o compartida con otros, constituyendo, en consecuencia, el material básico a partir del cual se desarrollan los movimientos de revuelta y rebelión (C, 235)<sup>74</sup>.

La indignación se produce, de acuerdo con estos autores, a partir de un proceso subversivo de subjetivización que, destruyendo identidades soberanas y normas, revela la conexión entre poder y libertad y por lo tanto inaugura la producción de una subjetividad alternativa (C, 62-63). Esto significa que para HyN la indignación no es el evento ni es, como se observa en otros autores como el mismo Badiou o Álvarez<sup>75</sup>, la consecuencia de un mal presentado como un abuso desmedido que sucedió, está sucediendo o va a suceder y que merece rechazo.

---

<sup>72</sup> Un ejemplo de este proceso de discusión se encuentran en: <http://www.universidadenomade.org.br/>. De igual forma es de destacar las críticas realizadas por Žižek (2001) y Mouffe (2007) en lo concerniente a la dificultad de producir una red de intencionalidades que confluyan en un mismo punto.

<sup>73</sup> Para Descartes (1648/2005) la indignación es “una especie de odio o de aversión que se tiene por naturaleza contra los que hacen algún mal, sea del tipo que sea; generalmente va unida a la envidia... a la admiración y no es incompatible con la alegría”. Para este autor el uso de la indignación depende del efecto que se pretende lograr en un orden creado por Dios. Descartes usa la expresión “criticar” como límite para la acción y ese límite es el que usa Negri (2007:194-195) y Del Bufalo (2012) para afirmar el carácter ambiguo e ideológico del pensamiento cartesiano. Para Spinoza, por otra parte, la “indignación es el odio hacia alguien que ha hecho mal a otro” (1677/1980:169). Ver también: HyN (C, 241).

<sup>74</sup> Sobre estos conceptos, nos interesa llamar la atención de la cercanía que existe entre el pensamiento de HyN y Octavio Paz. Este escritor mexicano reflexionando sobre los conceptos de “revuelta” “rebelión” y “revolución”, ha afirmado que la “revuelta” refiere un motín o agitación sin propósito definido sin cuestionar la autoridad. “rebelión” por su parte es una expresión que “evoca la imagen de la guerra civil” y su objeto es el tirano a diferencia de la revolución cuyo blanco es la tiranía. La “revolución” es una expresión que funde las ideas de regreso y movimiento con las de orden en pos del establecimiento de un nuevo futuro (1967:147-150). Aunque estas expresiones aluden, según Paz y HyN, a un orden jerárquico, o sea primero revuelta o rebelión y después revolución, todos coinciden en que son acontecimientos que surgen desde lo profundo de la población y no de una autoridad constituida.

<sup>75</sup> Ver: (2009). “Ética de la indignación”. [Documento en línea]. Disponible: [www.cemupesa.org](http://www.cemupesa.org).

En el presente, HyN han tomado como símbolo el ataque sufrido por Estados Unidos el 11 de septiembre de 2001 y consecuentemente las protestas antibélicas que se generaron después del año 2003; pero lo que estos autores consideran como evento para los fines de su proyecto político tuvo su inicio en las manifestaciones en Seattle de 1998 debido a que hizo patente la existencia de un movimiento anti-Estado que podría ser de alcance global. Para estos autores ese evento supuso “una modificación radical de nuestra forma de concebir la vida y de nuestro modo de hablar” porque se mostró “como una fuerza subjetiva” (Negri, 2004:146). Así pues, del camino que se ha seguido después de Seattle a la guerra en Libia, falta que ocurra en un “sitio de acontecimiento”, un abuso desmedido que provoque el proceso que conduzca a un levantamiento generalizado a escala global o en un espacio que pueda generar una reacción en cadena que tenga consecuencias globales.

Pero del examen de estos argumentos hemos podido observar las siguientes dificultades en la propuesta de HyN: en primer lugar, la indignación como un evento que primeramente acaece en una conciencia determinada por una vivencia depende de cómo esta relación pueda adquirir un carácter intencional, en segundo lugar, falta determinar cuál podría ser ese sitio de acontecimiento que genere una red de intencionalidades y quiénes serían los sujetos políticos de la rebelión, en tercer lugar, falta determinar también, la naturaleza de los procesos económico-sociales que permita la generación de un flujo de gran intensidad y duración suficiente para producir un cambio a escala global, y en cuarto lugar, de igual forma, falta determinar la situación en un “sitio de acontecimiento” que tenga efectos globales.

Las causas de estas dificultades obedecen a que: es difícil establecer una correlación entre conocimiento y afecciones que permita darle un uso político a las expresiones de indignación, es difícil también saber cómo opera el instante en la

relación tiempo circular-tiempo interior, y es difícil saber si hay una intención generalizada de provocar un cambio político a escala global que sea aprovechable instrumentalmente. Con respecto al primer aspecto, Astorga (1998:441-442), siguiendo a Spinoza, ha destacado la correlación entre afecciones pasivas y activas como paso previo a un gobierno de las afecciones y esta correlación es quizás el elemento clave para hacer de la indignación un instrumento que racionalmente pudiera dar inicio a *la guerra contra la guerra*.

En relación con el segundo inconveniente, es importante tener presente que el instante (del evento) producido en el *tiempo interior* está relacionado con el tiempo circular del Estado. Este *tiempo interior* para un ser que se autovalora y autodetermina pasa, en ese momento, a constituir una apertura de la potencia que se proyectaría en ese instante con una *durata infinita* dentro de un mismo Estado (Negri, 2006:361-362)<sup>76</sup>. Aquí surge para HyN el otro óbice, es decir, cómo producir el flujo de destrucción a escala global porque, por una parte, el evento como ellos lo entienden es una indeterminación que, observada desde la perspectiva del Estado, hace que el *tiempo interior* represente un instante o un pequeño segmento de tiempo que para un ser puede representar toda una vida, y por la otra, teniendo presente que la indignación es consecuencia de una agresión, hace falta tener un conocimiento de los estados de miedo y angustia de la población, dentro de un Estado o varios Estados, que determinen que un abuso desmedido estructure un rizoma en un tiempo en todo caso demediado para evitar la acción política.

En torno al tercer inconveniente, si bien se pudo haber producido una red de intencionalidades a escala global a propósito de la *primavera árabe* y otros

---

<sup>76</sup> Para Negri el aumento de la potencia para perseverar en la propia existencia es expresión de libertad. Pero este aumento de la potencia no se refiere a un mayor cúmulo de ideas adecuadas producto de la acumulación de afecciones alegres, es la asociación del concepto de duración con el de eternidad producido en el acto de autovaloración y autodeterminación.

movimientos como los españoles, griegos, chilenos y estadounidenses destacados por HyN (2012), la fuerza subjetiva indicada por estos autores aún se encuentra en una fase embrionaria para alcanzar efectos globales quizás por la falta de un clima que conjugue *angustia y ganas de miedo*, que cree un plano de inmanencia que facilite la constitución del rizoma necesario para una efectiva acción política.

Existe otra dificultad relacionada con el sitio de acontecimiento que, al parecer, ha sido considerada por HyN. El sitio de acontecimiento es el lugar donde se podría reproducir algo parecido a lo que provocó el proceso de cambios políticos en el norte de África, pero a escala global. El lugar, como ubicación es también una indeterminación debido a que como ocurre en el plano de una nueva subjetividad, el evento se puede presentar en diferentes puntos (átomos en el sentido de DyG) que representan a los sujetos productores del flujo de destrucción a escala global. Al conjunto de estos sujetos que producirían una *hidráulica* de cambios de las relaciones políticas a escala global estos autores lo denominan *Multitud*. Ahora podremos entender mejor este concepto.

Multitud es un término que apareció en la filosofía política del siglo XVII y que estos autores junto con otros filósofos contemporáneos han usado para explicar la conflictividad contemporánea<sup>77</sup>. Para HyN, la Multitud es un colectivo de singularidades auto-organizadas biopolíticamente como un tejido cooperativo donde precisamente se entrecruzan una infinidad de actividades singulares (I, 359-365 y 372, M, 149-153 y C, 303 y 355)<sup>78</sup>, capaces eventualmente de actuar como una milicia en el sentido maquiaveliano del término y convertirse en poder constituyente<sup>79</sup>. Según Del Bufalo (2011), este movimiento es de corta duración, pero suficiente para destruir los sistemas de contención del Estado. De la mano de Zabaleta ha surgido otra

<sup>77</sup> Ver Astorga, (2008:29) en relación a la confluencia de los conceptos de Multitud de Spinoza y Hobbes en la obra de HyN.

<sup>78</sup> Ver también: Virno (2003:18, 2006:185), Negri (2004:126-127), Agamben (2007:479) y Astorga (2011:05-14).

<sup>79</sup> Ver: Machiavelli, (1520/2011) y Negri (2002:57 y 75).



interpretación del concepto de Multitud desde una perspectiva iberoamericana. Para este pensador es “una sobreposición desarticulada de varias sociedades, es decir, de varios tiempos históricos, de varias concepciones de mundo, de varios modos de producción de subjetividad, de socialización y sobre todo varias estructuras de autoridad” (Negri, 2010:66 y C, 110-111).

El concepto de Multitud ha sido criticado, por Kalyvas (2005:106) Virno y Balibar por su naturaleza esencialmente cambiante para la acción política (C, 167), por Mouffe debido a su limitada capacidad de operacionalización para la acción política a escala global (2007:90-91), por Laclau y Macherey porque no lo ven aún como una figura política, y finalmente por Žižek y Badiou por la debilidad de su fundamento marxista (C, 167-168).

Frente a estos inconvenientes, HyN han usado el paradigma representado por el mayo francés por haber sido un evento que generó una especie de *máquina de cambios* políticos a escala global (C, 243). También ambos autores han tratado de responder a la interrogante sobre la capacidad de la indignación en sí para producir cambios políticos debido a que, por una parte, se duda que una emoción “rebotante de contrariedad” pueda generar una “acción positiva, aconsejable y virtuosa” debido a que según Rodríguez (2004) es una mezcla de “resentimientos, iras, furias y envidia” y, por la otra, si bien considera a esta emoción como la primera manifestación de una ética pública que se resiste a la condenación “de la vida a unas cifras”, presenta el desafío de “convertir el sufrimiento de los otros... en causas éticas propias”, en nuestro caso a escala global (Álvarez, 2009).

De lo que han expresado HyN podemos deducir entonces que el evento no es el acto que provoca la indignación, el evento es un proceso producido a partir de una nueva vivencia que tiene connotaciones ontológicas y epistémicas por su poder para

constituir algo nuevo (Negri, 2006/2008:148). El evento se genera por un cambio de subjetividad que confluye en un “sitio de acontecimiento” junto con una estructura de dominación, un detonante y una acción liberadora. Este cambio de subjetividad se produce, según ambos autores, por un acto espontáneo e instantáneo de autovalorización que secuencialmente produce un proceso de autodeterminación que genera simultáneamente, en primer lugar, un abandono de la estructura de dominación (Éxodo) y, en segundo lugar, la resistencia para mantener y expandir el espacio de libertad ganado o recuperado.

A partir de un cambio de subjetividad se podría entender la generación de un proceso que aleje (Éxodo) a un sujeto de la guerra actual y ese acto en sí mismo representaría una forma inmediata de hacer la guerra contra la guerra mediante el mecanismo de la resistencia. Las condiciones de posibilidad de esta oposición a la guerra mediante el Éxodo y la resistencia la examinaremos en el siguiente apartado.

### **c. El tiempo de la guerra vs. el tiempo de la revolución.**

Como han afirmado HyN, originalmente en un tiempo circular sucedían actos de guerra que representaban segmentos dentro de ese estado, pero su alta recurrencia ha hecho que el estado y el acto estén pasando a ser la misma cosa desde el punto de vista temporal. Desde el referente Imperio la guerra se manifiesta hacia adentro y hacia afuera (en relación con otras entidades políticas) de forma asimétrica y como una función de policía global para mantener y reproducir el orden (Negri, 2006/2008:119-121). A esta concepción del tiempo, HyN oponen una serie de puntos que representan el momento y el proceso a partir del cual se inicia lo que ellos denominan hacer la *guerra contra la guerra* para acabar con el orden injusto que, según ellos, se está imponiendo a escala global.

Teniendo presente lo antes mencionado, se puede afirmar que el estado de guerra global es una forma-evento materializado en *Týchê*, es decir, divinidad, azar y destino en relación con una gran parte de la humanidad, mientras que el proceso que conlleva a hacer la *guerra contra la guerra* es el evento que conduce a la liberación y, consecuentemente, la instauración de otra concepción de hacer la política y la guerra. Hemos señalado antes que la forma-evento y el evento pueden ser observados, en primer lugar, por una conciencia no-intencional, es decir, por alguien que no hace la guerra pero está afectado de manera simultánea por las diferentes ideas de cómo se entiende dicho fenómeno y, en segundo lugar, por una conciencia intencional, o sea, la de alguien que hace la guerra o participa en ella con algún propósito, pudiéndose interpretar esta actitud desde: la perspectiva del Estado y/o del Imperio de manera simultánea y sucesiva en relación con el referente que se utilice y, desde la óptica de la revuelta, insurrección y consecuentemente revolución que constituiría una sucesión dentro de un proceso.

La forma como se manifiesta la guerra como fenómeno de la conciencia puede ser visualizada por la correlación ansiedad-miedo que hace que un sujeto en un momento determinado luche o huya con respecto al citado fenómeno, y se materializa mediante un flujo de destrucción que se produce en un tiempo y una intensidad variable. Como una conciencia no-intencional el fenómeno guerra provoca rechazo porque potencialmente podría representar un *damno* a su existencia material e inmaterial. Este rechazo si bien puede provocar una huida, la forma en que se presenta es indeterminada debido a la capacidad humana de producir un no-estar en función de las circunstancias generando las condiciones para hacer resistencia.

Si consideramos la conciencia intencional, podemos apreciar tres formas básicas de ver la guerra:

1. La guerra desde la forma-evento Estado ha sido vista por los sujetos que contiene como un evento de naturaleza excepcional que puede representar muchas cosas (entusiasmo, apatía, resignación u oposición) en función de cómo dichos sujetos se encuentren objetivados dentro de la estructura del Estado y de cómo el grado de conductualización ha condicionado su existencia<sup>80</sup>. En esta circunstancia, la guerra se presenta como la necesidad, desde el Estado, de canalizar la angustia y el miedo para obtener objetivos políticos hacia dentro y hacia fuera del mismo.
2. La guerra desde el Imperio, según HyN, debe entenderse como un modo de extensión de la disciplina y el control aunque este sea diferencial (Negri, 2004:149 e I, 135). La forma de la guerra es según estos autores de naturaleza policial, justificada en la protección de los Derechos Humanos como aconteció en Costa de Marfil y Libia<sup>81</sup> y/o contra los “bárbaros”, como está sucediendo en Afganistán. Esta forma de guerra imperial se ha caracterizado: a.) por una alta dimensión tecnológica evidenciada en múltiples planos de actuación dada la baja proclividad a tener bajas, b.) Un difusión de las líneas de choque de los flujos y contraflujos de destrucción haciendo de la guerra un fenómeno complejo. Esta complejidad viene dada

---

<sup>80</sup> Ver al respecto: a.-) la entusiasta participación de la población europea en la guerra de 1914 (Aron, 1993:115), b.-) el poco entusiasmo que produjo la guerra del 1939 (Ibíd.:120 y 1991:45), y c.-) las actitudes de la sociedad y el gobierno argentino durante la guerra de 1982 (Rozitchner, 2005:150-162).

<sup>81</sup> Desde el punto de vista moral, Rawls hizo un esfuerzo por justificar la intervención armada para la defensa de los derechos humanos (1999:45). Recientemente, M. Walzer en un intento por justificar de manera diferente la intervención armada en Libia, expresó, a partir del concepto de caridad de Maimónides, que una intervención armada de carácter humanitario puede ser permitida si esta persigue ayudar a ser independiente a individuos y Estados, respetando al efecto la dignidad de las personas y comunidades que van a ser ayudadas, pero reconoce que se necesita el establecimiento de principios de caridad y justicia que se puedan compartir con otros pueblos (2011:73 y 79). Estos esfuerzos han sido criticados por Vattimo (2006) debido a su perversa noción de unidad a partir de la existencia de una razón humana. Para este autor “A pesar de toda nuestra antipatía contra Carl Schmitt, hemos de confesar que su doctrina de la dicotomía entre amigo y enemigo resulta mucho más aceptable y humana que la idea corriente de la defensa de los derechos humanos”.

por un lado, por la dificultad de controlar la relación angustia-miedo subyacente, y por otro, por los beneficios que se obtienen participando en los bandos enfrentados. De estas dos consideraciones proviene la analogía de la guerra global actual con la GdlXXXa.

3. *La guerra contra la guerra* como evento es, por su parte, una trinidad indivisible conformada por la resistencia, la insurrección y la revolución entendida como poder constituyente donde los dos primeros representan esencialmente formas latentes del último en la medida en que pueda tener un alcance global (Negri, 2004:107-108, 157 y 163). Ello significa que, desde esta intención el miedo se habría suplantado por un temor y el proceso de Éxodo pasaría a ser el acto primigenio que permitiría al mismo tiempo que la trinidad revolucionaria se desarrolle de manera efectiva, a partir del advenimiento de una nueva subjetividad enmarcada en la idea de multitud. Como esta intención depende del advenimiento de una nueva subjetividad, el óbice que se les presenta a HyN es saber, en primer lugar, cómo se produce ese cambio de mentalidad dentro de un contexto de disciplina y control (biopoder) que hoy más que nunca apela al terror para alcanzar su cometido y, en segundo lugar, hasta qué punto están dadas las condiciones para emprender un Éxodo del capital a escala global. Los otros inconvenientes que hemos observado se les ha presentado a HyN han sido, el carácter esencialmente racional que le han dado al miedo, y la desconexión del miedo con un clima caracterizado por una angustia que facilite la constitución de rizomas a escala global<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> Ver al respecto: <http://indignado.org/toma-el-relevo/11128>, <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=139535> y <http://indignadosyporlaregeneracion.blogspot.com/2011/10/los-filosofos-michael-hardt-y-toni.html>

La guerra dentro de estas tres categorías básicas puede ser entendida entonces como una multiplicidad que se presenta a su vez de forma múltiple. Pero de estas, el tiempo de la revolución expresado en *hacer la guerra contra la guerra* ha sido la respuesta que le han dado HyN para oponerse a las primeras dos categorías de guerras mencionadas precedentemente desde el mismo plano de la conciencia. La guerra entonces es un fenómeno que se presenta primeramente en la conciencia como tiempo interior que puede significar cambio y destrucción, y se puede representar también como un flujo de cambio y destrucción física a partir de lo que la misma conciencia puede lograr convertir en acto. En la primera categoría, la relación ansiedad-miedo se evidencia en que la focalización del miedo se dirige a otro, es decir, una alteridad cuyas acciones podrían provocar daños como consecuencias de una acción propia o como repetición de una experiencia ya vivida. En la segunda categoría, se puede presentar un inconveniente debido a la dificultad de identificar el objeto de miedo. Esta situación explica por sí sola la denominada *guerra contra el terrorismo*, es decir, una guerra contra un concepto. En la tercera categoría, HyN están planteando la guerra desde una nueva perspectiva y a partir del momento en que la relación potencia-acto provoca en un ser una situación no-intencional en relación con la guerra que además de reinterpretarla como un ir *contra la guerra*, lo coloca en el plano de *hacer la guerra contra* como acto revolucionario. De ahí la expresión *hacer la guerra contra la guerra*. Sin embargo, la propuesta de HyN presenta el inconveniente de saber cómo lograr operacionalizar la relación instante-presencia, es decir, el instante del tiempo circular del Estado con la presencia enmarcada dentro del concepto de tiempo interior debido a que esta relación va a determinar la actitud (conciencia intencional) que generará la intensidad y la duración del flujo necesario para acabar con la estructura del nuevo orden que tiende a hacerse global. El otro inconveniente que presenta la propuesta de

estos autores es que a pesar de los esfuerzos realizados para mostrar la existencia de un estado de guerra global y de duración indefinida que ocurre desde el mismo plano de la conciencia, nos preguntamos ¿realmente estamos en un estado de guerra que tiende a hacerse global para hacer la guerra contra dicho estado?

Teniendo presente lo antes expresado, se puede afirmar que siendo la conciencia un efecto de las ideas que expresan la influencia de los cuerpos exteriores sobre el nuestro, y, también, ideas de nuestras afecciones<sup>83</sup>, la guerra, en el plano de la conciencia, es el efecto de la acción recíproca de estos dos tipos de ideas y va a estar condicionada por la respuesta racional o pasional de lo que se le opone, es decir, el enemigo, dentro del marco de otra relación recíproca que puede conducir a los extremos en el sentido clauswitziano del término debido a que una idea de la guerra se combatiría con una idea concebida en el mismo plano de la conciencia a partir de la relación conocimientos-afecciones. La guerra es, entonces, la manifestación entonces de un miedo producido de múltiples formas en un instante dado y en un sitio localizado que se manifiesta en acciones recíprocas (flujos y contraflujos) dentro de un contexto de angustia generalizada.

#### **4.- Reflexión final.**

Al ser la guerra un fenómeno provocado por una conciencia intencional, se observa que HyN, así como otros muchos autores, desde que se inició la era de la disuasión nuclear y el terror, han colocado *la guerra* como un fenómeno que también actúa dentro del plano de la conciencia declarándose en consecuencia la existencia de un nuevo campo de resistencia y combate. De esta afirmación se puede inferir que la guerra es permanente, un estado de la conciencia (estado de guerra), constituyendo los actos presentaciones y representaciones de dicho estado.

---

<sup>83</sup> Ver al respecto: Deleuze (2006:72-73).

Al ser la conciencia también un espacio de combate, el temor es la forma en que se expresa la guerra debido a que esta pasa a ser la expresión del vaivén entre concepciones que pueden ser fuente de inseguridad y miedo produciendo respuestas que pueden apuntar en un extremo a la no acción o a la acción con el propósito de asegurar la supervivencia, en otras palabras, luchar o huir para intentar perseverarse en su ser.

En este contexto, la guerra, y en especial la guerra revolucionaria, es un fenómeno signado por el temor que se exterioriza mediante un afecto que puede asumir una vertiente racional o pasional en función de las circunstancias. La vertiente, en cualquiera de sus formas, ha apuntado por una parte a creer que es posible reproducir los flujos de *Physis* como formas en que se materializa la agresión y el daño, para generar cambios súbitos y repentinos de naturaleza política. La guerra es, en consecuencia, una forma de miedo que la conciencia exterioriza como representación del poder destructivo y de cambio de *Physis*.

Como HyN no están interesados en ajustarse a esquemas lógicos que mantengan o alimenten el estado de guerra, están proponiendo la resistencia y el Éxodo como alternativa para evitarla mediante un proceso de auto-valorización y auto-determinación que reduzca la posibilidad de duda en la medida en que este proceso liberador se vaya haciendo eficiente. Este acto abriría la posibilidad de captar a una conciencia no-intencional en relación con el fenómeno bélico. Además, están proponiendo el vaciamiento del poder como la forma de producir daño en la estructura del Estado y su evolución como Imperio. Este proceso es el que denominan *guerra contra la guerra*.

Así pues, la *guerra* entendida como un concepto basado en la conservación de la relación producción-excedentes y la *guerra contra la guerra* concebida como la lucha contra ese concepto, nos coloca frente a la oposición entre dos criterios de certeza: una



producida por el propio sujeto contra otra producida por la creencia en la existencia de un orden que pretende hacerse global. Partiendo de esta premisa, HyN intentan pensar la guerra desde la misma conciencia para destruir el Estado, y consecuentemente al Imperio, plantea también el conflicto en términos absolutos.

Desde la óptica de HyN, *hacer la guerra contra la guerra* como actitud es la consecuencia de un evento que expresa el carácter para la lucha por una libertad que permita el despliegue de la potencia de cada ser en pos de alcanzar nuevos espacios de libertad, por lo que la conciencia intencional que lo motiva le otorga una eticidad que hace del *hacer la guerra contra la guerra* un evento de naturaleza ontológica porque persigue hacer primeramente de la autovalorización y autodeterminación y posteriormente del rechazo y la resistencia a la guerra una expresión de la vida misma. El inconveniente que presenta esta propuesta es que estos autores establecen unas nuevas reglas a seguir que mantienen la guerra como elemento suplementario de la política abriendo la posibilidad de ser recapturada por un nuevo Estado, es decir, se presenten los mismos inconvenientes que motivaron a la lucha dentro de los mismos criterios esgrimidos por ambos autores.

Además de lo mencionado HyN no han podido dar cuenta de la indeterminación que explicaría, en primer lugar, cómo operaría la relación tiempo interior y tiempo circular para hacer posible una nueva subjetividad que genere una red de intencionalidades que a su vez se constituya en un rizoma de guerra a escala global. En segundo lugar, no han podido determinar cómo hacer para que una nueva subjetividad produzca un daño, es decir, un flujo de destrucción para el cambio y pueda dar paso al proceso que conduzca a una democracia constituyente a escala global. Y en tercer lugar, dado que la libertad es la duración de una potencia del hombre basada en una nueva subjetividad que expresa una idea de eternidad, esta eternidad está sujeta a un

cuerpo que en otras circunstancias podría padecer las mismas tristezas que motivaron su lucha en un tiempo presente.

A pesar de lo afirmado, HyN han apostado de forma razonable por una apropiada combinación de razón y pasión para indicar cómo el miedo puede ser fundamento de un evento, tal como se observó en la propia *primavera árabe* en una pequeña escala. El miedo, como ya se expresó, tiene un fuerte componente cultural y es muy difícil determinar racionalmente, fuera de un clima de angustia, un abuso desmedido, clave para darle a la indignación un contenido operativo desde la perspectiva insurreccional y revolucionaria a escala global. Más que un abuso desmedido lo que podría servir de detonante para generar las condiciones para un cambio súbito y repentino a escala global sería un hecho significativo de carácter religioso que pudiese ser entendido por toda la humanidad de manera más o menos similar. Pero ello nos coloca en el plano de azar, una alternativa poco consistente, mientras la humanidad adquiera la conciencia suficiente para pensar y hacer en términos globales.

#### BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.

##### OBRAS DE HARDT Y NEGRI

HARDT, M y NEGRI, A. (2012). “Algunas de las luchas sociales más inspiradoras de 2011 han puesto la democracia en los primeros lugares de la agenda”. Vancouver. Adbusters #99. [Documento en línea] Disponible: <http://www.adbusters.org/magazine/99/under-no-illusions-spanish.html> [Consulta: 24DIC2012]

HARDT, M y NEGRI, A. (2009). *Commonwealth*. Cambridge. Belknap Press of Harvard University Press. 434 p

HARDT, M y NEGRI, A. (2000). *Imperio*. Barcelona. (T. A. Bixio). Ediciones Paidós Ibérica. 432 p,

HARDT, M y NEGRI, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Madrid. Editorial Random Hause Mondadori. 462 p

NEGRI, A et alii. (2010). *Imperio, Multitud y Sociedad Abigarrada*. Buenos Aires. Waldhuter Editores. 208 p.

NEGRI, A. et alii (2004). *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio*. Barcelona (T. T. R. Rius y P. Salvat). 221 p

NEGRI, A. (1997). *La Costituzione del tempo. Prolegomini. Orologi del capitale e liberazione comunista*. Roma. Manifesto libri. 180 p.

NEGRI, A. (2006-2008). “Sobre Mil Platôs”. Río de Janeiro. UFRJ. (T. C. Fitipaldi). *Lugar Comun. Estudos de mídia, cultura e democracia*. 95-112 pp.

NEGRI, A. (2007). *Descartes Político o della ragionevole ideología*. Roma. Manifestolibri. 231 p.

NEGRI, A (2006/2008). *Fabbrica di Porcelana. Per una nuova grammatica Política*. Milano. (T. M. Tari). Feltrinelli. 156 p.

NEGRI, A. (2006). *Spinoza: L'anomalia Selvaggia. Spinoza Sovversivo. Democrazia ed eternità in Spinoza*. Roma. (2ª ed.). Derive Approdi. 396 p.

#### BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

AGAMBEN, G. (2007). *La Potencia del Pensamiento. Ensayos y Conferencias*. Buenos Aires. (T. F. Costa y E. Castro). Editora Adriana Hidalgo. 526 p.

AGAMBEN, G. (2010). *Homo Sacer. Poder Soberano y la nuda vida*. Valencia. (T.A. Cospinera). Editorial Pre-textos. 272 p.

ÁLVAREZ, F. (2009). “Ética de la Indignación”. [Documento en línea]. Disponible: [www.cemupesa.org](http://www.cemupesa.org). [Consulta: 08JUL2011].

ANGELI, O (2005). “Il Timore della Guerra Giusta. La vie della pace nella Filosofia Política de Baruch Spinoza”. Florianópolis *UCL V 4 No 2*. 97-109.

ARENDT, H. (1967). *Sobre la Revolución*. Madrid. (T. P. Bravo). Ediciones de la Revista de Occidente. 343 p.

ARENDT, H. (2005). *Sobre la Violencia*. Madrid. (T. G. Solana). Alianza Editorial. 144 p.

ARON, R. (1993) *Pensar la Guerra, Clausewitz. I La Edad Europea, II La Edad Planetaria*. Madrid. Ministerio de la Defensa.

- ARON, R. (1989). *Paz y Guerra entre las Naciones*. (8ª ed.) (T. L. Cuervo). Madrid. Alianza. 895 p.
- ARON, R. (1991). *Clausewitz*. Bologna. Editorial. Il Mulino. 173 p.
- ASTORGA, O. (2011). "Hobbes's Concept of Multitude". Leiden. Koninklijke Brill NV. *Hobbes Studies* 24. 05-14 pp.
- ASTORGA, O. (2008). "La herencia hobbesiana de la idea de multitud: Observaciones a la propuesta de Hardt-Negri". Caracas FHV.UCV. *Akadosmos. Revista de Filosofía*. 25-39 pp
- ASTORGA, O. (2008). "El laberinto de la Guerra: Tres derivas hobbesianas". Maracaibo. *Revista de Filosofía*. Universidad del Zulia, 59. pp. 43-57.
- ASTORGA, O. (1999) *El Pensamiento Político Moderno: Hobbes, Locke y Kant*. Caracas. Ediciones de la Biblioteca UCV. 445 p.
- BABBIN, J (2011). "Computers are Weapons of War. Consequently, cyber attacks should be construed as act of war. Are we prepared to respond accordingly ?". Virginia. *The American Spectator*. 20-25 pp.
- BADIOU, A. (1999). *El Ser y el Acontecimiento*. Buenos Aires. (T. R. Cerdeiras, A. Cerletti, N. Prados). Ediciones Manantial. 582 p.
- BERGSON, H. (1923/2006). *Duração e Simultaneidade*. São Paulo. (T.C. Berliner). Editorial Martins Fontes. 238 p.
- BETZ, D. (2011). "Revolution ! Is anyone really up for it ?". Londres. *King's College*. [Documento en línea]. Disponible : [www.kingsofwar.org.uk/2011/07/revolution-is-anyone-really-up-for-it/](http://www.kingsofwar.org.uk/2011/07/revolution-is-anyone-really-up-for-it/) . [Consulta: 08JUL2011].
- BEYERCHEN, A. (1993). "Clausewitz, Nonlinearity and the Unpredictability of War". [Documento en línea]. Disponible: [www.clausewitz.com](http://www.clausewitz.com). [Consulta: 04AGO2005].
- BLANCO, E. (2007). *De la Guerra y la Paz: Una perspectiva Hermenéutica*. Caracas (UCV). Facultad de Humanidades y Educación. Escuela de Filosofía. Tesis de Maestría en Filosofía y Ciencias Humanas. 319 p.
- BLANCO, E. (2012). "Arqueología de la Guerra: La Guerra de los Treinta Años como paradigma político en las obras de Hardt y Negri". Caracas. UCV. Trabajo presentado como requisito del Doctorado de Filosofía. Inédito. 48 pp.
- BOCA, I. (2008). "A Note on Antonio Negri's Break with the Ontology of Time". Los Angeles. *Time Society*. 135-150 pp.

- BORRADORI, G. (2003). *Filosofía del Terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. Roma. Editorial Laterza 220 p.
- BOURKE, J. (2005). *Fear. A cultural history*. Emeryville (CA). Schoemaker & Hoard. 500 p.
- BRAVO, F., PAVÁN, C., CAPPELLETTI, Á., LLUBERES, P., ASTORGA, O., GARBER, D. (1998). *Ensayos para una Historia de la Filosofía. De los Presocráticos a Leibniz*. Caracas FHE-UCV. 495 P.
- BROOKS, D y MANGAN, F (2011). "The Modern Use of Contractors in Peace and Stability Operations". Providence (RI). *The Brown Journal of World Affairs Vol XVIII, I*. 181-194.
- BUENO, G. (2011). "La idea de la Guerra desde el materialismo histórico". Escuela de filosofía de Oviedo. [Documento en línea]. Disponible: Proyecto Filosofía en español. Disponible: <http://www.filosofia.org/cla/gue/gueca20.htm>. [Consulta: 13MAY2011].
- BULA, G. (2008). "Spinoza y Nussbaum: En defensa de las emociones". Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. *Saga - Revista de Estudiantes de Filosofía: v.1 fasc.17*. 27 – 37 pp.
- CAPPELLETTI, Á. (1969). *La Filosofía de Heráclito de Efeso*. Caracas. Monte Ávila Editores. 176 p.
- CARPENTER, Ch. (2011). "Fighting The Laws of War. Protecting Civilians in Asymmetric Conflict". New York. *Foreign Affairs Vol 90 N° 2*. 146-152 pp.
- CHALIAND, G. (1994). *The Art of War in World History. From Antiquity to the Nuclear Age*. California. University of California press. 1072 p.
- CLASTRES, P. (1977). *La Sociedad contra el Estado*. Caracas. (T. A. Pizarro) Monte Ávila Editores. 152 p.
- CLASTRES, P. (2004). *Arqueología de la violencia. El origen de la guerra. Primera parte*. Buenos Aires. (T. L. Padilla). Fondo de Cultura Económica. 77 p.
- CLAUSEWITZ, C. (1832/1989). *On War*. (T. P. Paret y M. Howard). Princeton. Princeton University Press. 732 p.
- CLEMENTE, F. (2007). "Corporeità, Passioni, Valore. Per una Fenomenologia della Paura". Florianopolis. Universidad de Urbino. *Etic@*. 123-137 pp.

- COUTAU-BÉGARIE, H. (1999). *Traité de Stratégie*. (2<sup>da</sup> ed.). Paris. Editorial Económica. Instituto de Estrategia Comparada. 1005 p.
- DAY, R (2002). "Social Capital, Value, and measure: Antonio Negri's Challenge to capitalism". Detroit. Wayne State University. *Journal of The American Society for Information Science and technology* 53 (12). 1074-1082 pp.
- DEL BUFALO, E. (2011). *Biopolítica y Estado en Antonio Negri*. Caracas. USB. Cátedra de Filosofía Contemporánea.
- DEL BUFALO, E. (2012). *Introducción a la Ética de Spinoza*. Caracas. USB. Cátedra de Filosofía Contemporánea.
- DELEUZE, G y GUATTARI, F. (2008). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. 8<sup>o</sup> éd. Valencia. (T. J. Vásquez y U. Larraceleta). Editorial Pre-Textos. 522 p.
- DELEUZE, G y GUATTARI, F. (2009). *O Que É a Filosofia?* (T. B. Prado y A. Alonso). São Paulo. Editora 34. 279 p.
- DELEUZE, G. (1975). *Spinoza y el Problema de la Expresión*. Barcelona. (T. H. Vogel). Muchnik editores. 349 p.
- DESCARTES, R. (1648/2005). *Las pasiones del Alma*. Madrid. (T. F. Fernández). E-book. Editorial Biblioteca Nueva.
- DIANO, C. (2000). *Forma y Evento. Principios para una interpretación del mundo griego*. Madrid. (T.C. Rendueles). Editorial Visor. 101 p
- ECO, U. (2006). *A Passo di Gambero. Guerre Calde e Populismo Mediatico*. Milano. Bompiani. 349 p.
- ENGELS, F. (1878). *La Revolución de la Ciencia de Eugenio Dühring ("Anti-Dühring")*. [Documento en línea]. Disponible: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/anti-duhring/index.htm>. [Consulta: 21FEB2007].
- FOUCAULT, M. (1968). *Las Palabras y las Cosas. Una Arqueología de las Ciencias Humanas*. Buenos Aires. (T. R. Prost). Siglo XXI Editores. 378 p.
- FOUCAULT, M. (2000). *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976* (H. Pons). Buenos Aires. FCE. 286 p.
- GARCÍA, M. (2010). "Tipologías de Miedo en la Sagrada Escritura". Santander. *Sal Terrae: Revista de Teología Pastoral*. Tomo 98. 683-694 pp.

GRAHAM, S. (2010). "Laboratories of War : United States-Israeli Collaboration in Urban War and Securitization". Providence. The Brown Journal of World Affairs. Vol XVII 1. 35-51 pp.

GROSFUGUEL, R. (2008). "Del imperialismo de Lenin al Imperio de Hardt y Negri: «fases superiores» del eurocentrismo". Berkeley. [Documento en línea]. Disponible: [http://www.javeriana.edu.co/Facultades/C\\_Sociales/universitas/65/grosfogucl.pdf](http://www.javeriana.edu.co/Facultades/C_Sociales/universitas/65/grosfogucl.pdf) [Consulta: 23DIC2012]

GLENN GRAY, J. (2004). *Guerreros. Reflexiones del Hombre en Batalla*. Barcelona. (T. M. Garrido). Inédita Editores. 254 p.

HABERMAS, J. (2005). *L' Occidente Diviso*. (T. M. Carpitella). Roma. Editorial Laterza. 214 p.

HEGEL, G (1821/1991). *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia del Estado*. Caracas. (T. E. Vazquez). UCV. (1991). 342 p.

HEIDEGGER, M. (1927/1967). *Sein und Zeit*. Tübingen. Max Niemeyer Verlag. 449 p. En español: (1927/98). *El Ser y el Tiempo*. (2ª ed.). (T. J. Gaos) Santa Fé de Bogotá. FCE. 478 p.

HEYMANN, E. y PIGNOLO, S. (1999). "Ser-en-el-mundo y ser-sí-mismo: el nexo de dos vertientes de Ser y Tiempo de Heidegger". Caracas. *Apuntes Filosóficos* 14, 131-160 pp.

HESSEL, S. (2011). "¡Indignaos!". Madrid. Editorial Destino. 30 p.

HOBBS, T. (1651/1989). *Leviatán*. Madrid. (T.C. Mellizo). Alianza Editorial. 548 p.

HOBBS, T. (1651/1983). *De Cive*. Oxford. [Documento en línea]. Disponible: [www.marxists.org](http://www.marxists.org). [Consulta: 03AGO2012]

KALYVAS, A (2005). "Soberanía Popular, Democracia y el Poder Constituyente". Mexico. (T. S. Moreno) *Política y Gobierno*. Vol XII N° 1. 91-124 pp.

KANT, I. (1795/2002). *Sobre la Paz Perpetua*. Madrid. Alianza Editorial. 109 p.

KANT, I. (1784/2002). *Filosofía de la Historia*. (2ª ed.). México. FCE. 147 p.

KANT, I. (1790/2005). *Crítica del Juicio*. (T. J. Rovira). Buenos Aires. Editorial Losada. 368 p.

KEEGAN, J. (1994). *A History of Warfare*. New York. Vintage Books. 432 p.

- KINDER, H y HIGELMANN, W. (1988) *Atlas Histórico Mundial I y II*. 14ª ed. (T. C. Álvarez y A. Arenas). Madrid. Editorial Istmo.
- KUMAR S, M. (2005). “El hinduismo y el derecho Internacional Humanitario”. *Revista Internacional de la Cruz Roja*. N° 858. [Documento en línea]. Disponible: [www.icrc.org/web/spa/sitespa0.nsf/html/6GUKCE](http://www.icrc.org/web/spa/sitespa0.nsf/html/6GUKCE). [Consulta: 25MAY2006].
- LOLAS, F. (Comp.) (1991). *Agresividad y violencia*. Buenos Aires. Editorial Losada. 174 p.
- LOWI, T. (2011). “Globalization, war and the Withering away of the State. Providence. *The Brown Journal of World Affairs*. Vol XVII 1. 243-255 pp.
- LUTTWAK, E (1999). “Post-heroic warfare and its Implications”. Washington. CSIS. [Documento en línea]: disponible: [www.nids.go.jp/english/event/symposium/pdf/1999/sympo\\_e1999\\_5.pdf](http://www.nids.go.jp/english/event/symposium/pdf/1999/sympo_e1999_5.pdf). [Consulta: 15FEB2011].
- MANDARINI, M. (2005). “Antagonism, Contradiction, Time: Conflict and Organization in Antonio Negri”. Malden. *Editorial Board of Sociological Review*. 193-212 pp.
- MARX, K (1844). *Manuscritos Económicos y Filosóficos*. [Documento en línea]. Disponible: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm>. [Consulta: 27MAY2003].
- MAO TSE-TUNG. (1936). *Problemas Estratégicos de la Guerra Revolucionaria de China*. [Documento en línea]. Disponible: <http://www.marxists.org/espanol/mao/PSRW36s.html>. [Consulta: 25FEB2007].
- MACHIARELLI, N. (1520/2011). *Dell' Arte della Guerra*. [Documento en línea]. Disponible: [www.freenetitalia.it](http://www.freenetitalia.it). [Consulta: 03AGO2011].
- MACHIARELLI, N. (1513/2001). *Il Principe. Con uno Scritto di G. W. E. Hegel*. 9ª ed. Milano. Feltrinelli. 140 p.
- MAQUIAVELO, N. (1519/1987) *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*. (T. A. Martínez). Madrid. Alianza Editorial. 437 p.
- MASCARÓ, L. (2009) “Hacia una Hermenéutica del miedo; de Heidegger a Guy de Maupassant”. Buenos Aires. *Universidad de Buenos Aires*. [Documento en línea]. Disponible: <http://www.observacionesfilosoficas.net>. [Consulta: 03AGO2012].



- MERLEAU-PONTY, M. (1957). *Fenomenología de la Percepción*. México. Editorial FCE. 507 p.
- MOUFFE, C. (2007). *En Torno a lo Político*. (T.S. Laclau). Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 144 p.
- MOSELEY, A (2002). *A Philosophy of War*. New York. Algora Publishing. 280 p.
- OMNÈS, R. (1995) *Filosofia da Ciência Contemporânea*. São Paulo. (T. R. Leal). UNESP. 315 p.
- ONETTO, B. (2000). “El destino del hombre - Antígona y el otro helenismo”. Valparaíso. UCV. *Seminario Central de Investigación: “La modernidad y la irrupción de lo siniestro”*. [Documento en línea]. Disponible: [http://www.psikeba.com.ar/articulos/BO\\_Antigona\\_y\\_el\\_otro\\_helenismo.htm#\\_ftnA2](http://www.psikeba.com.ar/articulos/BO_Antigona_y_el_otro_helenismo.htm#_ftnA2) . [Consulta: 24SEP2012].
- OSBORNE, P. (2008). “Marx and the Philosophy of Time”. *Radical Philosophy* 147. 15-24 Pp.
- PAZ, O. (1967). *Corriente Alterna*. México. Editorial Siglo XXI. 232 p.
- PUFENDORF, S. (1672/1931). *Elementorum Jurisprudentiae Universalis*. Libri duo. London. (T. W.A. Oldfather). Editorial Oxford Clarendon press. 304 p
- QIAO, L & WANG, X. (1999). *Unrestricted Warfare*. [Documento en línea]. Beijing: PLA Literature and Arts Publishing House. Disponible: <http://www.cryptome.org/cuw.htm>. [Consulta: 13FEB2002].
- RAWLS, J. (1999). *The Law of Peoples with “the idea of public reason revisited”*. Cambridge. Harvard University Press. 199 p.
- RODRÍGUEZ G., F. (2004). “La Indignación: La Contrariedad de una Emoción”. Madrid. [Documento en Línea]. Disponible: [www.nodulo.org](http://www.nodulo.org) [Consulta: 20JUN2011]
- ROMERO, A. (1979). *Estrategia y política en la Era Nuclear*. Madrid. Editorial Tecnos. 260 p.
- ROUSSEAU, J. J. (1762/2010). *Contrato Social*. Madrid. (T. J. Marchena). Editado por pan, circo y e-book. 118 p.
- ROZITCHNER, L. (2005). *Malvinas: De la Guerra Sucia a la Guerra Limpia. El punto ciego de la crítica política*. Buenos Aires: Editorial Losada. 171 p.
- RUBIN, A. (2012). “Ontología política spinoziana: materialismo y potencia de la

multitud”. Madrid. UCM. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* Vol. 29 Núm. 1. 127-148 pp

SAGRADAS ESCRITURAS. (2006-2007). *La Sagrada Biblia de la Familia Católica*. Montevideo. Lexus Editores. 1245 p

SCHMITT, C. (1965) *El Concepto de lo político. Texto de 1932 con Prólogo y tres Corolarios*. [Documento en línea]. Disponible: [www.laeditorialvirtual.ar4.toservers.com/CarlSchmitt](http://www.laeditorialvirtual.ar4.toservers.com/CarlSchmitt). [Consulta: 2004, Octubre 15].

SCHOPENHAUER, A. (1818/2003). *El Mundo como Voluntad y Representación (Vol. I)*. Madrid. (T. R. Rodríguez). Fondo de Cultura Económica de España. 643 p.

SLOTERDIJK, P. (2003). *Temblores de Aire. En las fuentes del Terror*. (T. G. Cano). Valencia. Pre-Textos. 142 p.

SLOTERDIJK, P. (2007). *Crítica de la Razón Cínica*. 4º ed. Madrid. (T. M. Á. Vega). Ediciones Ciruela. 786 p.

SPINOZA, B. (1677/2008). *Tratado Teológico-político*. Madrid. (T. D. Atilano). Alianza Editorial. 464 p.

SPINOZA, B. (1677/1986). *Tratado Político*. Madrid (T. D. Atilano). Alianza Editorial. 244 p

SPINOZA, B. (1677/1980). *Ética demostrada según el Orden Geométrico*. Madrid. (T. V. Peña). Ediciones Orbis. 269 p.

STRATEGIC STUDIES INSTITUTE (SSI) (2010). *Defining War for the 21 ST Century*. Carlisle, PA. [Documento en línea]. Disponible: [www.StrategicStudiesInstitute.army.mil/](http://www.StrategicStudiesInstitute.army.mil/) . [Consulta: 21MAR2011]

SUN ZI. (500 a.C./1996). *Arte de la Guerra*. Beijing. Ediciones en Lengua Extranjera. 106 p. Para otra versión de la obra, ver: SUN TZU (1998). *El Arte de Guerra. Versión de Thomas Cleary*. (T. A. Colodrón). Madrid. Editorial Edaf. 224 p

SVENDSEN, L. (2008). *A Philosophy of Fear*. London. (T. J. Irons). E-book. Reaktion Books. 154 p.

TOLSTOI, L. (1869/1983). *Guerra y Paz*. (T. E. Heras). Madrid. Editorial Nájera. 1191 p.

TOSCANO, A. (2006). “¿Se puede pensar la violència? Notas sobre Badiou y la posibilidad de la política (marxista)”. Bogotá. (T. D. Carvajal y M. Zuleta). *Universidad Central. N° 25 Nómadas*. 30-43 pp.

TUCIDIDES. (423 a.C./1984). *Guerra del Peloponneso*. (4<sup>a</sup> ed.). (T. Ezio Sabino) Milano: Garzanti, 604 p.

VATTIMO, G. (2006). “El Mito de la Unidad”. Madrid. (T. T. Oñate). UNED [Documento en línea]. Disponible: [http://portal.uned.es/portal/page?\\_pageid=93,25400105&\\_dad=portal&\\_schema=PORTAL](http://portal.uned.es/portal/page?_pageid=93,25400105&_dad=portal&_schema=PORTAL) [Consulta: 23DIC2012]

VIRNO, P. (2008). *Virtuosismo e Revolução. A idéia de “mundo” entre a experiência sensível e a esfera pública*. Rio de Janeiro. (T. P. Andrade). Editorial Civilização brasileira. 159 p.

VIRNO, P. (2005). *Motto di Spirito e Azione Innovativa. Per una Logica del Cambiamento*. Torino. Bollati Boringhieri editore. 98 p.

VIRNO, P (2003). *Gramática de la Multitud*. Madrid (T. A. Gómez). Traficantes de Sueños. 131p.

VYASA. (c. 500 a.C./2006). *Mahabharata. El mayor poema épico de la India*. Tomos I y II. Barcelona. (T. J. Padilla). Editorial Edicomunicación.

WALZER, M. (2011). “On Humanitarianism. Is Helping Others Charity, or Duty, or Both ?”. New York. *Foreign Affairs* Vol 90 N° 4. 69-80 pp

ŽIŽEK, S. (2001). “Have Michael Hardt and Antonio Negri rewritten the Communist Manifesto for the Twenty-First Century?” *ESG Rethinking Marxism*. Vol 13 # ¾. [Documento en línea]. Disponible: [www.egs.edu](http://www.egs.edu). [Consulta: 01ABR2012].