



MAESTRÍA  
EN FILOSOFÍA  
DE LA CULTURA



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA “DR. SAMUEL RAMOS M.”  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS “DR. LUIS VILLORO T.”  
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**EL CONCEPTO DE CRÍTICA  
EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE GILLES DELEUZE**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

SUSTENTA:

JUAN CRUZ CUAMBA HERREJÓN

Asesor de tesis:

DOCTOR EN FILOSOFÍA

MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN (UMSNH)

Asesor en el extranjero:

DOCTOR EN FILOSOFÍA

MIGUEL MOREY FARRÉ (UNIVERSITAT DE BARCELONA)

*Morelia, Michoacán, ENERO DE 2014.*



## Acta de revisión de tesis de maestría

Después de revisar el documento que presenta Juan Cruz Cuamba Herrejón para obtener el grado de maestro/a en Filosofía de la Cultura, quienes abajo suscriben, lectores y miembros de su comité tutorial, consideramos que el trabajo reúne los requisitos para defenderse en examen de grado.

[ sello ]

---

Dr. J. Jaime Vieyra García

Lector

---

Dr. J. Alfonso Villa Sánchez

Lector

---

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián

Asesor

Morelia, Mich., a 30 de noviembre de 2013

## RESUMEN

El presente trabajo aborda el concepto de crítica en la filosofía política que puede extraerse de la obra de Gilles Deleuze. Su pretensión no es otra que iniciar un diálogo entre algunas de las teorías que mayor auge han tenido en el terreno de la filosofía política, entre las cuales busca abrirse paso. Siguiendo una vieja idea que entiende a la crítica como posicionamiento o lugar a partir del cual pueden establecerse los límites de un terreno (κρίνω) y de la cual derivan los más diversos sentidos (delimitación, legislación, perspectivismo, denuncia), la crítica deviene en Deleuze el lugar de enunciación que tiene que construirse cada vez a partir del cual se establecen los alcances y los límites de la propia perspectiva en relación con otras concomitantes y/o discordantes. Sólo que, en vez de pretender mantenerse prístina y pura, la perspectiva abierta y creada retoma elementos de todas las teorías políticas de las que se distingue. Así, no sólo son expuestos los principales conceptos que componen la filosofía política deleuzeana sino que se ofrecen como alternativa para pensar de un modo nuevo la política y renovar los movimientos del pensamiento de los que somos capaces en nuestro tiempo.

**PALABRAS CLAVE:** crítica, filosofía política, teoría política.

## ABSTRACT

This paper addresses the critique concept in political philosophy that could be extracted from the work of Gilles Deleuze. Its pretension is no other one that start a dialogue between some of the theories that have had higher boom in politic philosophy, among which it seeks to break through. Following an old idea which understand the critic as a position or a place from which could settle the limits of a terrain (κρίνω) and from which derive the most diverse senses (delimitation, legislation, perspectivism, complaint) the critic becoming in the Deleuze the place of enunciation that has to be constructed every time from which is established the scopes and the limits in the own perspective with the others concomitant and / or discordant. Just that instead of trying to remain pristine and pure the open and created perspective retakes elements of all the theories which differs from. Then, not only are exposed the main concepts that compose the Deleuzean politic philosophy but they offered like alternative to think in a new way the politic and renew the movements of the thought of we who are capable in our time.

**KEY WORDS:** critic, politic philosophy, politic theory.

## GRATITUDES

Toda declaración de gratitud comporta siempre necesarios olvidos involuntarios. No porque se caiga en el contrario justo de la gratitud, ni por insolencia, ni por soberbia intelectual, sino porque somos la articulación de todos aquellos que conocemos y que nos afectan en los más diversos grados. Su recuerdo preciso requeriría de una memoria ingente semejante a la de Funes el memorioso o quizá –si es posible- más grande. Sirva esto como una disculpa anticipada para todos aquellos a quienes no mencionaré pero que llevo en el más sensible recuerdo porque mi memoria me traiciona y que contribuyeron en diverso grado en la realización de este escrito. Cabe aclarar que el orden de aparición de cada uno de los aludidos (estén mencionados o no) es, como en el relato de El Aleph de Borges, “sucesivo, porque el lenguaje lo es”, pero simultáneo en cuanto a su importancia. Véase en ello la arbitrariedad propia del azar que los ha dictado en ese orden.

Agradezco, primeramente, al gran artista de las palabras y el pensamiento que es Miguel Morey, ya que sin sus flechas no habría conocido el apasionamiento crítico por otros modos de hacer filosofía. A él debo, entre otras muchas cosas, como enseñanzas la decisión de reestructuración de mi trabajo y la conquista de un tiempo propio para el ejercicio de la filosofía.

No menos importante es el apoyo incondicional, las lecturas intensas, los materiales sugeridos y casi inconseguibles, los contactos necesarios, las críticas constructivas, los diálogos apasionantes, la gran paciencia y un casi infinito etcétera que me regaló el filósofo Mario Teodoro Ramírez Cobián. Sus artículos sobre Deleuze, de una excelente prosa, fueron esclarecedores en muchos sentidos. Toda mi gratitud para este pilar del pensamiento.

Un viejo conocido y “más amigo de la verdad” que de Heidegger, Nietzsche o Deleuze es, sin duda, el filósofo Jaime Vieyra, a quien agradezco por su generosidad en el despliegue del pensamiento que comparte con quienes le rodean así como por haber sido un sostén nunca condescendiente durante momentos bajos y sombríos. Su fortaleza es ejemplo para muchos.

El gusto aristocrático por las distinciones finas y las afirmaciones propias es un regalo que me hizo el filósofo y poeta Antonio Castilla Cerezo. Durante mi estancia en Barcelona fue un compañero infatigable de conversaciones y experiencias formadoras que despertaron en mí una auténtica pasión por las alianzas entre filosofía y literatura.

Un lector incansable, atento y agudo fue para mí el filósofo Alfonso Villa Sánchez, quien con sus acertados comentarios guío mi investigación hacia nuevos senderos insospechados. A él toda mi gratitud.

Artífice de un pensamiento filosófico y una existencia estética fue para mí Ariadna Mendoza, cuyas estelas se difuminan en cada uno de los gestos que la dibujan sobre el rostro nocturno de las artes. El suave y delicado susurro de su bella voz insufló en mi espíritu la pasión y el coraje por nuevas y más intensas desterritorializaciones (como la que me llevó en un atardecer otoñal hacia Barcelona).

Agradezco también a mi familia; a mi madre Olivia Herrejón y a mis hermanas Erika y Verónica por su apoyo incondicional.

Asimismo, extiendo mi agradecimiento al Dr. Josep Maria Bech, al Dr. Rodrigo Martínez y al maestro del pensamiento Carlos Bustamante; a los profesores Jorge Cazares Torres, Gonzalo Reyes, Herminio García Andrade y Juan José Ortega Madrigal; a la Mtra. Gloria Cáceres y a la Dra. Ana Cristina Ramírez; al maestro David Camargo Cintora, a mis compañeros Sunya Madrigal, Juan Francisco Novoa, Eduardo Pallares, Erika Pérez, Margarita Fuentes, Arely López, Tania Ortiz, Gunnary Prado, Salvador Vega, Julieta Piña y demás integrantes de mi generación; a Miguel Ángel Mendoza Marin y su familia, a Adrián Cordero, a Sonia Rangel; a Mercedes Rojas, Etetsi Sánchez, Adrián (Hans) Cruz, Enoch Grávastas, Neri Escorcía, Mirtha Rodríguez, Ana Cristina Arriaga, Elizabeth Carvajal, Gladys Elías, Nancy López, Héctor A. Echevarría, Jessica Contreras y a todos aquellos que, como dije al principio, olvido involuntariamente.

Finalmente, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), ya que sin su apoyo económico no hubiese sido posible la estancia de investigación que redefinió el rumbo que habría de tomar la realización de este trabajo.

## ÍNDICE

RESUMEN/ABSTRACT.....	3
GRATITUDES.....	4
ÍNDICE.....	6
ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE DELEUZE EN CASTELLANO.....	9
INTRODUCCIÓN.....	11

### CAPÍTULO 1. EMERGENCIA DE LA CRÍTICA EN LA TRADICIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA.

1.1.LOS PRECURSORES DELEUZEANOS.....	15
1.1.1. Hume y las relaciones empiristas entre instinto e instituciones.....	16
1.1.2. Spinoza y el problema de la composición de los afectos.....	23
1.1.3. Leibniz y el problema de la composibilidad entre mundos posibles.....	29
1.1.4. Kant y la crítica trascendental.....	33
1.1.5. Nietzsche y la potencia de la crítica.....	38
1.1.5.1. Variación nietzscheana en torno a la crítica al contractualismo.....	45
1.1.6. Bergson y la ontología de lo social.....	49

### CAPÍTULO 2. GESTACIÓN DE LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA CRÍTICA.

2.1. VARIACIÓN EN TORNO A LA CRÍTICA DEL IUSNATURALISMO Y DEL CONTRACTUALISMO. LOS CASOS SADE Y MASOCH.....	57
2.2. LA INSERCIÓN DE UN PENSAMIENTO ONTOLÓGICO EN LA PROBLEMATIZACIÓN Y CONCEPTUALIZACIÓN DEL MEDIO POLÍTICO.....	65
2.2.1. El Acontecimiento por excelencia: la batalla.....	65
2.2.1.1. Las condiciones de emergencia de la Diferencia en el medio político.....	71
2.2.2. Las múltiples relaciones entre el deseo y lo social.....	79

2.2.2.1. Identidad de naturaleza y diferencia de régimen entre producción deseante y producción social.....	80
2.2.3. La potencia revolucionaria de las haecceidades.....	87
2.2.3.1. El devenir-menor, el devenir-mujer, el devenir-imperceptible como expresión de multiplicidades constitutivas y transversales.....	89
2.2.4. La creación de conceptos como respuesta virtual a la reformulación del problema político.....	93
2.2.5. El potencial revolucionario del arte.....	101
2.2.6. El plano de inmanencia como potencia inactual y su imbricación con el plano de organización.....	107
2.2.7. La resistencia y la creación de nuevos sentidos.....	111

### CAPÍTULO 3. LAS DERIVACIONES POLÍTICAS DE LA CRÍTICA

3.1. EL AGENCIAMIENTO Y EL DEVENIR-REVOLUCIONARIO.....	116
3.1.1. Los ejes del agenciamiento y el sentido del acontecimiento.....	117
3.1.2. El devenir-revolucionario como encarnación inmaterial del acontecimiento.....	120
3.1.3. Mayo del 68 como acontecimiento.....	123
3.1.4. Aparato conceptual de la crítica en filosofía política.....	127
3.1.4.1. Las síntesis del inconsciente: usos inmanentes y paralogismos.....	128
3.1.4.2. La instancia de antiproducción: cuerpo sin órganos e instinto de muerte.....	137
3.1.4.3. Los dos polos de la producción: paranoia y esquizofrenia.....	142
3.1.4.4. La reproducción social y la reproducción edípica del deseo: represión y represión social.....	148
3.1.4.5. Las catexis sociales del deseo.....	151
3.1.4.5.1. Las catexis preconscious de interés.....	154
3.1.4.5.2. Las catexis inconscientes de deseo.....	155
3.1.5. Devenires de las formaciones económico-sociales.....	157

3.1.5.1. La máquina territorial primitiva y la codificación.....	158
3.1.5.2. La máquina imperial significativa y la sobrecodificación.....	160
3.1.5.3. La máquina capitalista y la descodificación generalizada de todos los flujos.....	165
3.2. LOS AGENCIAMIENTOS COLECTIVOS DE ENUNCIACIÓN.....	171
3.2.1. La crítica al Significante.....	173
3.2.2. Distintos tipos de regímenes de signos.....	174
3.3. DEVENIRES E HISTORIA.....	180
3.3.1. Hacia una cartografía del agenciamiento. La teoría de las líneas.....	180
3.3.2. Máquina de guerra y aparato de Estado.....	182
3.3.3. La lógica de las multiplicidades (rizoma) como respuesta al problema de la formación y deformación de fuerzas (CsO).....	188
 CONCLUSIÓN. ALCANCES, LÍMITES Y PERTINENCIA DEL CONCEPTO DE CRÍTICA DELEUZEANO.	
1. El breve instante de la revolución.....	194
2. El potencial creador de las artes.....	196
3. La resistencia creadora ante lo intolerable.....	199
4. La creación de nuevos sentidos y enunciados.....	200
5. Intempestividad ontológica de la crítica.....	202
6. El caso Deleuze: ¿iusnaturalista, contractualista, liberalista, democrático, socialista, anarquista?.....	204
 BIBLIOGRAFÍA.....	 224



## ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE DELEUZE EN CASTELLANO.

<b>ES</b>	<i>Empirismo y subjetividad</i> , (1953), versión castellana de Hugo Acevedo, Gedisa, Barcelona, 2007.
<b>NF</b>	<i>Nietzsche y la filosofía</i> , (1962), versión castellana de Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1971.
<b>FCK</b>	<i>La filosofía crítica de Kant</i> , (1963), versión castellana de Francisco Monge, Labor, Barcelona, 1974.
<b>PS</b>	<i>Proust y los signos</i> , (1964; 2ª edición 1970), versión castellana de Francisco Monge, Anagrama, Barcelona, 1972.
<b>N</b>	<i>Nietzsche</i> , (1965), versión castellana de Francisco Monge, Labor, Barcelona, 1974.
<b>B</b>	<i>El bergsonismo</i> , (1966), versión castellana de Luis Ferrero Carracedo, Cátedra, Madrid, 1987.
<b>PSM</b>	<i>Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel</i> , (1967, 2ª edición 1971), versión castellana de Irene Agoff, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
<b>DR</b>	<i>Diferencia y repetición</i> , (1968), versión castellana de Alberto Cardin, Júcar Universidad, Gijón, 1988.
<b>SPE</b>	<i>Spinoza y el problema de la expresión</i> , (1969), versión castellana de Horst Vogel, Muchnik Editores, Barcelona, 1975.
<b>LS</b>	<i>Lógica del sentido</i> , (1969), versión castellana de Miguel Morey y Víctor Molina, Paidós, Barcelona, 1989.
<b>SFP</b>	<i>Spinoza, filosofía práctica</i> , (1970, 2ª edición 1981), versión castellana de Antonio Escohotado, Tusquets, Barcelona, 2001.
<b>AE</b>	<i>El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia</i> , con Félix Guattari, (1972), versión castellana de Francisco Monge, Paidós, Buenos Aires, 2005.
<b>KLM</b>	<i>Kafka, por una literatura menor</i> , con Félix Guattari, (1975), versión castellana de Jorge Aguilar Mora, Era, México, 1978.
<b>D</b>	<i>Diálogos</i> , con Claire Parnet, (1977), versión castellana de José Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 1980.

<b>MM</b>	<i>Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia</i> , con Félix Guattari, (1980), versión castellana de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Pre-Textos, Valencia, 1988.
<b>FB</b>	<i>Francis Bacon. Lógica de la sensación</i> , (1981), versión castellana de Isidro Herrera, Arena, Madrid, 2009.
<b>IM</b>	<i>La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1</i> , (1983), versión castellana de Irene Agoff, Paidós, Barcelona, 1984.
<b>IT</b>	<i>La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2</i> , (1985), versión castellana de Irene Agoff, Paidós, Barcelona, 1987.
<b>F</b>	<i>Foucault</i> , (1986), versión castellana de José Vázquez Pérez, Paidós, Barcelona, 1987.
<b>PLB</b>	<i>El pliegue. Leibniz y el barroco</i> , (1988), versión castellana de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Paidós, Barcelona, 1989.
<b>PV</b>	<i>Pericles y Verdi. La filosofía de François Chatelet</i> , (1988), versión castellana de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Pre-textos, Valencia, 1989.
<b>QF</b>	<i>¿Qué es la filosofía?</i> , con Félix Guattari, (1991), versión castellana de Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1993.
<b>CC</b>	<i>Crítica y clínica</i> , (1993), versión castellana de Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1996.
<b>C</b>	<i>Conversaciones</i> , (1995), versión castellana de José Luis Pardo Torío, Pre-Textos, Valencia, 1995.
<b>ID</b>	<i>La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)</i> , (2002), versión castellana de José Luis Pardo Torío, Pre-Textos, Valencia, 2005.
<b>DRL</b>	<i>Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)</i> , (2003), versión castellana de José Luis Pardo Torío, Pre-Textos, Valencia, 2007.

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo centra sus esfuerzos en *exponer* (entendido también como un poner a prueba) el concepto de crítica tal y como podemos rastrearlo en las obras que conforman lo que podría llamarse la filosofía política de Gilles Deleuze. Esta filosofía política la encontramos diseminada a lo largo del itinerario filosófico deleuzeano (libros en solitario, artículos y entrevistas) y condensada en las obras escritas a dúo con Félix Guattari, a quien debe gran parte de su pensamiento y su práctica política (*AE*, *KLM*, *MM* y *QF*). Sin embargo, no es sencillo seguir el movimiento del pensamiento que hace nacer un concepto tal como el de crítica en conjunción con los problemas que le subyacen y a los que intenta responder. Una de las principales dificultades, ampliamente señaladas y/o cometidas por los comentaristas, no es sólo la propia restricción deleuzeana al respecto (“nadie se explica mejor que el propio filósofo”) –la cual se desvanecería si revisamos con atención lo que el mismo Deleuze ha hecho en sus obras monográficas: si de lo que se tratara fuese de “explicar” al filósofo, efectivamente, lo mejor sería leerlo, pero sospechamos que se trata de algo más, de prolongar el movimiento del pensamiento que el filósofo en cuestión ha inaugurado, para crear nuevos conceptos en función de nuevos problemas que ahora serán los nuestros-, sino la de perderse entre la multiplicidad de conceptos, nociones y problemas que integran el *corpus* deleuzeano. Como señalara el mayor y quizá mejor intérprete de Deleuze hasta la fecha, José Luis Pardo en *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, utilizando la propia imagen que Deleuze, tomando de Wittgenstein, diese de la teoría como “caja de herramientas”, es casi imposible tomar una herramienta sin que se vengán encima todas las demás.

A pesar de ello, hemos ensayado hacer un corte transversal de la obra deleuzeana para extraer de ella no sólo las características formales del concepto de crítica que, en su entrecruzamiento con los caracteres materiales que le van forjando de un determinado modo, entablan un diálogo con las más diversas teorías de la filosofía política, sino conectar este concepto con los distintos problemas que va creando y a los que pretende responder. A partir de este recorrido surge un concepto de crítica que, recuperando los rasgos formales de la crítica nietzscheana tal y como la entiende Deleuze (la totalidad, la afirmación, la inmanencia, la legislación y el perspectivismo), concibe a ésta como *arte de composición*,

*descomposición y análisis de fuerzas y de enunciados en relación, expresados en cada acontecimiento presente, pasado o porvenir.* Así, no obstante ser total en cuanto al rango de objetos que abarca, la crítica no pierde el tacto y el gusto por las distinciones finas y las afirmaciones inmanentes que buscan abrirse paso como legisladoras desde la perspectiva desde las que están enarboladas. De este modo, la crítica implica un posicionamiento que delimita el propio ámbito sobre el que se extienden sus alcances y límites.

Sólo que, con los caracteres formales así esbozados, ganamos muy poco en claridad y en concreción. Se torna necesario remitirlos a los problemas que les dieron origen para adecuarlos a nuestra situación actual. De ahí que hayamos procedido a realizar una revisión de los precursores que Deleuze se construye para poder ir entresacando los caracteres formales. En cada caso, estos autores son abordados en torno a un problema (las relaciones entre instintos e instituciones, la composición de los afectos, la subjetividad como pliegue ontológico, la crítica trascendental, la potencia de la crítica y la ontología de lo social), siempre con la mira puesta en el concepto de crítica que va adquiriendo consistencia y concreción. Todo esto conforma nuestro primer capítulo, con un añadido que anticipa lo que vendrá en el segundo y tercer capítulo y que, además de bisagra, constituye un punto medular de la arquitectónica argumental: el acento colocado en la relación acreedor-deudor puesto de manifiesto por vez primera por Nietzsche en *La genealogía de la moral*, retomado por Deleuze en *NF*, que nos permite mostrar al menos un tipo de relación social que no necesita plantearse el problema del paso del estado de naturaleza al estado social porque es coextensivo de ambos.

Ello con miras a lo que vendrá a ser el fantasma recurrente y acusatorio de todo este escrito, enunciado con agudeza por José Luis Pardo en la obra citada, a saber: la acusación de iusnaturalismo a la filosofía política que se desprende de la obra de deleuzo-guattariana. Ya desde el inicio del segundo capítulo, la discusión se plantea en relación a la interpretación que hace Deleuze de la obra de Sade y Masoch, tomados como una especie de precursores transitorios que perfilan ya gran parte de lo que será su obra posterior. Conceptos medulares como los de repetición, diferencia, sentido, acontecimiento aparecen esbozados en esta obra temprana que es *PSM* y sirven como puente para lo que serán las obras más propiamente políticas de Deleuze, no sólo las escritas en solitario (*LS* y *DR*) en

este período temprano, sino, sobre todo, las escritas junto con Félix Guattari (*AE*, *KLM*, *MM* y *QF*), cuya impronta política permanecerá en el resto de sus obras. Es por ello que el segundo capítulo, además de recuperar los primeros conceptos deleuzeanos en su sentido político, hace una primera exposición panorámica de aquellos conceptos deleuzeano-guattarianos que servirán para ir delineando el concepto de crítica que pretendemos elaborar.

Sin embargo, fue menester profundizar en el aparato conceptual desplegado por Deleuze en las obras escritas con Guattari, so riesgo de quedarnos con una mera imagen divulgatoria que no problematiza nada de lo expuesto hasta ese punto, para enfrentarnos a los problemas más álgidos con un trabajo “arqueológico” meticuloso que posibilite un planteamiento de los mismos en su justa dimensión y complejidad. De manera semejante a como sucede en la música, se hizo necesario hacer una reexposición de los temas, motivos y conceptos principales que recogiera y recobrase los diversos movimientos del pensamiento por los que habíamos pasado para alcanzar el tan anhelado goce de la resolución de un concepto de crítica que dispusiese de muchos vectores a partir de los cuales pudiera no sólo articularse dicho concepto sino ejercerse. Por ello nos hemos demorado quizá un tanto en la exposición de lo que comprendería ese aparato conceptual que hará posible la crítica. Conceptos y nociones tales como los de devenir-revolucionario, usos de las síntesis del inconsciente, catexis sociales de deseo, formaciones deseantes y sociales, agenciamientos colectivos de enunciación, regímenes de signos, máquina de guerra, Cuerpo sin Órganos, entre muchos otros, conforman este aparato conceptual inseparable de la realización material de la crítica.

Consideramos que la elaboración de un concepto de crítica que parta del pensamiento deleuzeano es pertinente debido a que hasta ahora se ha dado por sentado que la filosofía deleuzeana es una filosofía crítica, pero no se ha esclarecido a partir de qué criterios puede serlo, ni mucho menos se ha pretendido mostrar la particularidad que presenta la crítica deleuzeana cuando se enarbola desde un terreno tan problemático como lo es el de la filosofía política. Ha habido algunos intentos por hacer alusiones breves y comentarios puntuales en torno a la relación entre la filosofía deleuzeana y tal o cual teoría política, pero no se ha planteado siquiera la posibilidad de que la filosofía deleuzeana pueda

ser una filosofía política en sentido clásico tal como las elaboradas por Spinoza, Locke, Hobbes o Marx y que a partir de una exposición de esta filosofía política puedan entresacarse elementos para elaborar un concepto de crítica que no sólo recoja los caracteres formales que lo integran sino que posibilite la realización concreta de la misma.

Los trabajos más serios en este sentido han sido el ya citado de José Luis Pardo y el del Dr. Eduardo Pellejero, los cuales son un auténtico diálogo crítico con la filosofía política deleuzeana que no sólo dan cuenta de la multiplicidad de discursos con los que esta filosofía se articula y polemiza sino que arriesgan interpretaciones que ponen contra las cuerdas a Deleuze. El iusnaturalismo será uno de los caballos de batalla contra los que combatiremos de manera recurrente más adelante. El acento puesto en la imposibilidad de lo inactual para efectuarse filosófica y políticamente es el aporte fundamental de Pellejero en *Deleuze y la redefinición de la filosofía*. Hay algunos autores que encabezan lo que podríamos denominar el modelo anglosajón (posmoderno) de investigación que, subordinados al sistema de investigación implementado a nivel mundial que exige la publicación a toda costa de artículos y libros sobre cualquier cosa, hacen de las afirmaciones polemistas el gancho con el cual atraen a incautos que se sienten ofendidos por el escándalo que suscitan y la falta de rigor que exhiben para tergiversar a conveniencia tesis filosóficas<sup>1</sup>.

Del resto de comentaristas podemos decir que los hemos tomado en la justa medida en que han contribuido a esclarecer una obra tan compleja como la de Deleuze. Podemos mencionar, entre ellos, a Zourabichvilli, Hardt, Negri, Sibertin-Blanc, Sauvagnard, Ramírez Cobián, Scavino, Rachjman, Patton como lectores atentos y puntuales de la obra deleuzeana. Su importancia no es menor ya que para la comprensión y la construcción de la interpretación deleuzeana son fundamentales, sugerentes y prolíficas sus lecturas. Nuestro trabajo, en este sentido, quiere insertarse dentro de esta tradición naciente de interlocutores y prolongadores de la obra deleuzeana. El tiempo será nuestro juez.

---

<sup>1</sup> Nos referimos –y no queremos darles mayor crédito, puesto que de lo contrario sucumbiríamos ante su anzuelo– a Alain Badiou, a Slavoj Žižek y a Philippe Mengue (al de *Deleuze et la question de la démocratie*, no al de *Deleuze y el sistema de lo múltiple*), cuyas obras en torno a Deleuze pretenden imputarle un monismo ontológico optimista, un edipismo hegeliano encubierto e idealista y una especie de elitismo estético intelectualizado, respectivamente. Quizá no sobra decir que una lectura más atenta, detenida y escrupulosa de la obra deleuzeana haría caer por sí mismos estos falsos problemas.

# CAPÍTULO 1. EMERGENCIA DE LA CRÍTICA EN LA TRADICIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA.

## 1.1. LOS PRECURSORES DELEUZEANOS.

Utilizamos la expresión “precursores deleuzeanos” en un sentido cercano al de la noción de “precursor oscuro” de la que el propio Deleuze se sirve para designar a aquel elemento o término que, dentro de una estructura, provoca una divergencia en las series que pone en conexión. Si consideramos la historia de la filosofía como el despliegue serial y continuo de un conjunto de problemas y conceptos puestos en relación de múltiples maneras, la filosofía deleuzeana vendría a romper esta continuidad tranquila y aparente al hacer irrumpir un poco de devenir en estado puro en la tarea ingente del pensar para forzarlo a pensar lo impensado. “El rayo estalla en intensidades diferentes, pero está precedido por un *precursor oscuro*, invisible, insensible, que determina su camino a la inversa, como en vaciado. De igual manera, todo sistema contiene su precursor oscuro que garantiza la comunicación de series bordeantes”<sup>2</sup>. Consideramos que esta observación puede aplicarse al propio sistema filosófico deleuzeano y lo que desempeñaría este papel de “precursor oscuro” sería en cada caso la apropiación creadora que Deleuze construye como lo impensado de los filósofos a los que se acerca en sus estudios monográficos.

Los precursores son tales, no porque antecedan cronológicamente al pensador considerado, ni porque haya una influencia de la que se desprendería una deuda –paternal, edípica-, sino porque suscitan de manera intempestiva el surgimiento de un nuevo pensamiento, porque rompen la continuidad de la serie trazada por la historia y tienen cada vez que ser inventados. Cada filósofo, cada escritor, cada pensador encuentra y reinventa sus propios precursores. En el caso de Deleuze, los estudios monográficos han jugado ese papel: crea a los precursores que le permitirán, que le forzarán a pensar determinados conceptos. En lo que sigue, trataremos de dar cuenta de los conceptos que Deleuze ha reinventado para su propio pensamiento de los filósofos a los que dedicó estudios monográficos, optando para ello por un criterio cronológico (salvo en el caso de Leibniz y Kant, donde operamos una inversión) desde el punto de vista del orden de aparición en el

---

<sup>2</sup> DR, p. 206.

que éstos irrumpieron en el pensamiento deleuzeano –y no desde el punto de vista de la historia de la filosofía, el cual no coincide y nos muestra ya una cierta tendencia en Deleuze a optar de manera intempestiva por abordar a ésta-. Ello, en virtud de que consideramos que, de esta manera, podremos esclarecer en alguna medida cómo fueron construyéndose las diversas aristas que el concepto de crítica iría mostrando en su relación con la tradición de la filosofía política. Como nuestro interés, en este apartado, radica en mostrar la constelación de conceptos con los cuales guarda relación el concepto de crítica, destacaremos, de cada filósofo en cuestión, aquellos conceptos que conecten con el referido concepto de crítica en su relación con la filosofía política.

### **1.1.1. Hume y las relaciones empiristas entre instintos e instituciones.**

*ES* es la primera gran obra de Deleuze. Podemos encontrar aquí varios de los *motivos* que se repetirán en otras de sus obras: la crítica a la representación, la exterioridad de las relaciones respecto a los términos o elementos que la producen, el afuera del pensamiento como aquel impensado que lo obliga a pensar, la crítica a partir de las ideas en su relación estrecha con los problemas de los que se desprenden, el problema de la constitución de la subjetividad a partir de la síntesis temporal del hábito, la preeminencia concedida a la invención (práctica) frente a la creencia (gnoseológica), por mencionar algunos. Nosotros queremos rescatar dos conceptos que nos parece que mantienen una relación más estrecha con el concepto de crítica en filosofía política, a saber: los conceptos de instinto e institución. Pero no pretendemos abstraerlos de los problemas a los que intentan dar respuesta, sino que, más bien, queremos situarlos justamente en relación con el problema práctico-político desde el que surgen, cuya formulación más general podría ser, entre otras, el de la relación entre naturaleza y cultura, o el del paso del estado de naturaleza al estado social –problema clásico, quizá sobra decirlo, de la filosofía política-. Y es que, si bien este problema ha recibido múltiples y muy variadas respuestas a lo largo de la historia de la filosofía política, lo que interesará a Deleuze y a nosotros con él no es tanto la particular respuesta que da Hume ante dicho problema sino las derivaciones políticas que pueden extraerse tanto del planteamiento del problema en los términos así presentados



como del posicionamiento crítico que supone moverse a partir de estos conceptos con relación al iusnaturalismo y al contractualismo. Revisemos más puntualmente estos conceptos.

Para Deleuze, instintos e instituciones aparecen estrechamente ligados. Ambos “son las dos formas organizadas de una posibilidad de satisfacción”<sup>3</sup> y se distinguen a partir de su carácter inicialmente natural o artificial. El instinto remite a la satisfacción de tendencias y necesidades que el individuo extrae del mundo exterior –sea éste natural o cultural, mientras que la institución supone la elaboración de instrumentos artificiales con vistas a satisfacer la tendencia pero que transforman a ésta al introducirla en un entorno nuevo, distinto del entorno natural. La institución efectúa el paso del estado de naturaleza en el que se encuentra el instinto al estado social en el que es satisfecha su tendencia, pero sometiéndola a una transformación. Pero vayamos un poco más lento. En su interrelación, instinto e institución forman, siguiendo la lectura deleuzeana de Hume, el dominio práctico de lo pasional y lo social sobre el que pueden fundarse la moral y la política. Y ambos, lo pasional y lo social, se implican mutuamente en la medida en que, por un lado, “la sociedad reclama de cada uno de sus miembros, espera de ellos, el ejercicio de reacciones constantes, la presencia de pasiones susceptibles de aportar móviles y fines, caracteres colectivos o particulares”<sup>4</sup>, es decir, instintos institucionalizados y, por otro lado, “las pasiones implican la sociedad como medio oblicuo para satisfacerse”<sup>5</sup>, o sea, instituciones instintivas. Vemos entonces que ni lo pasional es meramente instintivo ni lo social puramente institucional sino que hay entrecruzamientos que colocan lo pasional en relación con instituciones sociales que buscan satisfacer el instinto latente en ello y que ponen a lo social como medio institucional indirecto de satisfacción del instinto.

Si quisiéramos aventurar una hipótesis arriesgada a propósito de los desarrollos que de este problema hace Deleuze en obras posteriores, en concreto, en *AE*, podríamos encontrar aquí un primer germen de lo que será una de las tesis más fuertes de esa obra, a saber: la identidad de naturaleza entre la producción deseante y la producción social, entre economía libidinal y economía política, entre máquinas deseantes y máquinas sociales, en

---

<sup>3</sup> DELEUZE, G., (1955), “Instintos e instituciones”, en *ID*, p. 27.

<sup>4</sup> *ES*, p. 11.

<sup>5</sup> Ídem.

su mutua implicación y en su diferencia de régimen. De hecho, la artificialidad de la institución al buscar satisfacer las tendencias instintivas podría verse como una prefiguración del “maquinismo” generalizado en el que se encuentra el deseo colectivo. Sólo que procederemos con un poco de calma y evitaremos con ello precipitarnos en una equiparación demasiado simple. No olvidemos que, en esta primera obra, entre instinto e institución (podría leerse: entre producción deseante y producción social), en la medida en que hay una remisión del instinto a lo natural y de la institución a lo cultural, habría una diferencia de naturaleza y no una diferencia de régimen. Quizá ése sería el matiz que habría que introducir para dar cuenta de la posterior modificación de la relación entre lo deseante y lo social, si bien esta diferencia de naturaleza entre instinto e institución no obstaría para que ambos entraran en relaciones de mutua implicación.

¿Qué ventaja supone pensar lo social en términos de relaciones entre instintos e instituciones respecto de otras posiciones en filosofía política tales como el iusnaturalismo o el contractualismo? “A diferencia de las teorías de la ley, que sitúan la positividad fuera de la sociedad (los derechos naturales), y conciben la sociedad como negación (la limitación contractual), la teoría de la institución sitúa fuera de la sociedad lo negativo (las necesidades) y presenta la sociedad como algo fundamentalmente positivo, inventivo (de unos medios originales de satisfacción)”<sup>6</sup>. En efecto, desde la perspectiva de una determinada institución, si dejásemos lo instintivo fuera de su relación con lo social no sería más que una necesidad, una carencia, propia del estado de naturaleza, y si de ello quisiéramos hacer el punto de partida para iniciar un pacto social, no tendríamos más que la ficción de unos derechos naturales a los que habría que renunciar para poder entrar a formar parte de la sociedad. Dos preguntas cabría formular ante este escenario: ¿cómo se construyen las instituciones en su relación con el instinto, es decir, cómo se da el paso del estado de naturaleza del instinto al estado social de la institución? ¿Cuál es el límite de una institución o toda institución sería deseable?

Respecto de la primera pregunta, antes de responderla, habría que introducir una distinción que Deleuze recupera de Hume: la distinción entre egoísmo y simpatía. En relación a lo pasional, Hume dirá que “es porque la esencia de la pasión, la esencia del

---

<sup>6</sup> DELEUZE, G., *“Instinto...”, Op. cit.* p. 28.

interés particular, no es el egoísmo, sino la parcialidad, que la simpatía no supera, por su lado, el interés particular, ni la pasión”<sup>7</sup>. La simpatía es un primer modo de rebasar el egoísmo, pero mantiene la parcialidad de su alcance reducido a aquellos hacia quienes se dirige. El problema de la sociedad, en tanto institución, será inventar los mecanismos para integrar la parcialidad de las diversas simpatías instintivas. No es que haya un egoísmo primordial en el que “el hombre sea el lobo del hombre” sino que hay ya una primera sociabilidad de lo instintivo que se expresa en la simpatía que un sujeto siente por sus más próximos (su familia, su clan, por poner algún ejemplo). Nuevamente, si quisiéramos tirar un hilo hacia *AE*, el concepto de simpatía podría verse como un mixto tanto del concepto de alianza como, sobre todo, del de filiación<sup>8</sup>.

Tras este breve rodeo podemos retomar la cuestión del surgimiento de la institución a partir del estado de naturaleza. El instinto no es solamente individual, sino que, en tanto puede encontrarse en la especie, supone ya una relación con los otros, con el medio en el que busca satisfacerse. En esta relación con los otros entra en juego la simpatía que, aunque parcial y limitada, implica un cierto tipo de relación social. El problema del surgimiento de una institución será el de integrar las diversas simpatías parciales que son propias de lo instintivo. Para ello se valdrá de la inteligencia, entendida ésta en un sentido social más que individual como conjunción de diversos medios sociales para dar cauce a una cierta tendencia. Y la institución no está calcada a partir de la tendencia que pretende satisfacer, sino que crea medios oblicuos, indirectos de satisfacción de la tendencia. La institución coloca a la simpatía instintiva ante una encrucijada: “extenderse por artificio o destruirse por la contradicción. Y las pasiones: satisfacerse artificial, oblicuamente, o negarse por violencia”<sup>9</sup>. No hay, por tanto, satisfacción natural de las tendencias sino que la institución inventa los medios indirectos para esa satisfacción que no se parecen a la propia tendencia o que satisfacen a ésta de las maneras más diversas (en distintas formas culturales, históricas, sociales). *La institución efectúa el paso del estado de naturaleza al estado social. La institución plantea el problema mismo de este paso en tanto que inventa los medios de satisfacción e integración tanto de las pasiones y las simpatías instintivas.*

---

<sup>7</sup> *ES* pp. 32-33.

<sup>8</sup> Véase, *infra.*, p. 142 y siguientes, en especial el apartado “La máquina territorial primitiva y la codificación” del capítulo 3, donde tratamos esta cuestión.

<sup>9</sup> *ES*, p. 38.

Recuperemos ahora la segunda pregunta: ¿cuáles serían los límites de las instituciones? ¿O todo en ellas sería positividad? ¿No suponen ellas una restricción de los instintos, una represión sobre ellos? Lo veíamos ya en la alternativa que se imponía tanto a las simpatías y a las pasiones: si no se integran en la institución lo que les queda es la destrucción por contradicción o la negación por violencia. Las instituciones “no satisfacen la tendencia sin reprimirla al mismo tiempo. Aquí tenemos *una* forma de matrimonio y *un* régimen de propiedad. ¿Por qué *este* régimen y *esta* forma? Mil variantes son posibles y se las encuentra en otras épocas y en otros países”<sup>10</sup>. Al imponer una determinada forma, entre múltiples posibles, a la satisfacción del instinto, la institución reprime, en cierta medida, a este último, pero, a la vez, posibilita los medios indirectos y oblicuos por los que puede realizarse. La institución, en este sentido, presenta una ambigüedad constitutiva. Si a esto añadimos que la institución puede quedar integrada en una institución más amplia como el Estado o las instituciones interestatales que, aunque secundarias en relación a la satisfacción que puede proporcionar a los instintos, no por ello son menos sociales, sino que suponen una apropiación de las instituciones en principio sociales, encontramos entonces otro de los peligros hacia los cuales puede tender la institución, a saber: su subordinación a un aparato de Estado. Y aquí cabría hacer la pregunta: ¿a quiénes sirve una determinada institución? “¿A todos los que sienten esa necesidad? ¿Solamente a algunos (una clase privilegiada) o solamente a aquellos que garantizan el funcionamiento de la institución (una burocracia)?”<sup>11</sup>.

Si, nuevamente, tiramos los hilos un poco hacia *AE* y comparamos este concepto de institución que se ha venido delineando en esta breve caracterización con el concepto de *agenciamiento*, como un intento de “traducir” este concepto en otro más comprensible, veremos que la misma ambigüedad que presentan las instituciones es extensiva a las posibilidades de conjunción de los agenciamientos colectivos de deseo. En efecto, éstos, por sí mismos, no garantizan una realización del deseo que esté desprovista de exclusiones, de fascismos, de apropiaciones por parte de un aparato de Estado, aun cuando, en ciertos casos y momentos (en un devenir-revolucionario, por ejemplo), puedan instituir una cierta

---

<sup>10</sup> Op. Cit., p. 43, cursivas del autor.

<sup>11</sup> DELEUZE, G., “Instinto...”, *Op. cit.* p. 28.

manera de expresar en el medio social al deseo cargado colectivamente. Retrospectivamente, son los mismos límites ante los que se encuentran las instituciones.

Retengamos en este punto aquello que conecta con el concepto de crítica que va esbozándose a partir de esta breve revisión del problema de la relación entre instintos e instituciones. Queremos proponer dos vías de acceso complementarias para el concepto de crítica: por un lado, presentar a éste como *un problema*, ante todo, *de composición, de creación, de invención entre instintos e instituciones*; por otro lado, apuntar hacia el modo concreto en que *la crítica va haciéndose, seguir su movimiento, su trazado, los efectos que provoca, los desplazamientos que opera en el pensamiento mismo*. Llamemos a la primera, por comodidad, “vía conceptual o formal”, y a la segunda “vía pragmática o material”. Sobre la vía conceptual ha tratado primordialmente este apartado. Recapitulando brevemente, en ella encontramos las relaciones entre instintos e instituciones con las tendencias, lo pasional, la simpatía, la inteligencia, la represión, el Estado. En relación a la segunda vía, sólo presentamos las críticas que, desde una teoría de la institución podían esgrimirse frente al iusnaturalismo y al contractualismo, pero dejamos sin esclarecer a partir de qué criterios podían lanzarse estas críticas. Uno de estos criterios lo encontramos ya en la primera vía, respecto a la invención que supone la institución. Por ello insistíamos en el carácter complementario de estas vías. Otro criterio lo extraeremos a partir de las indicaciones que el propio Deleuze muestra hacia el final de esta obra respecto a la manera de hacer crítica: la crítica es posible sólo a partir de la subversión, la reinención no sólo de nuevos conceptos sino, principalmente, de nuevos problemas y de las relaciones que se tejen entre ambos, sin abstraer a los conceptos de los problemas a los que intentan responder y a los que están estrechamente ligados. Profundicemos sólo un poco en esta distinción respecto a la manera de *hacer* crítica. Citemos para ello al propio Deleuze:

Digamos que las objeciones filosóficas son de dos tipos. Unas, la mayoría, no tienen de filosóficas más que el nombre. Consisten en criticar una teoría sin considerar la índole del problema al que ésta responde y en el que encuentra su fundamento y su estructura [...]. Nos presentan lo que *dice* un filósofo como si fuera lo que éste *hace* o *quiere*. Y como crítica suficiente de la teoría nos presentan una psicología ficticia de las intenciones del teórico [...]. Hay que comprender, sin embargo, qué es una teoría filosófica a partir de su concepto; no nace sola y por puro gusto. No basta siquiera decir que es la respuesta a un

conjunto de problemas. Sin duda, esta indicación tendría al menos la ventaja de hallar la necesidad de una teoría en relación con algo que pueda servirle de fundamento, pero sería una relación más científica que filosófica. A decir verdad, toda teoría filosófica es un problema desarrollado y nada más: por sí misma, en sí misma, consiste, no en resolver un problema, sino en desarrollar *hasta el fondo* las implicaciones necesarias de una cuestión formulada [...]. Cuestionar significa subordinar, someter las cosas a la cuestión de manera tal que en esa sumisión compulsa y forzada nos revelen una esencia, una naturaleza. Criticar la cuestión significa mostrar en qué condiciones es posible y cuándo está bien planteada, es decir, cómo las cosas no serían lo que son si no fuera ésta la cuestión. Quiere, pues, decir que estas dos operaciones son sólo una, una sola operación que consiste siempre y necesariamente en desarrollar las implicaciones de un problema, dando sentido a la filosofía como teoría. En filosofía, la cuestión y la crítica de la cuestión son una misma cosa; o, si se prefiere, no hay crítica de las soluciones, sino sólo una crítica de los problemas.<sup>12</sup>

Las críticas presentadas tanto al iusnaturalismo como al contractualismo son críticas respecto a la manera de presentar el problema del paso del estado de naturaleza al estado social, en las que se muestra que, en virtud de la suposición de derechos naturales preexistentes y de la limitación, la renuncia y la negación, el problema está mal planteado y que es posible otra formulación a partir de una teoría de la institución. Pero este nuevo punto de vista, esta nueva manera de enfocar el problema, no es arbitraria; surge de la necesidad de llevar hasta las últimas consecuencias este concepto de institución en su relación con el problema del paso del estado de naturaleza al estado social, surge de considerar al concepto mismo como problemático –de ahí la necesidad de poner en relación a este concepto con otros que delinee el problema y en el que, a pesar de la aparente y siempre provisoria respuesta dada al mismo por el propio Hume, el problema subsista y sea susceptible de ser actualizado, de otra manera, en otro tiempo, de manera diversa. Y aquí volvemos a encontrarnos con la “primera vía”: la crítica es posible porque hay una reinención del problema, de la respuesta, de los conceptos y de las relaciones entre éstos que entran en juego. El problema, ahora reformulado a partir de la relación entre instintos e instituciones, es entonces: ¿cómo componer con las pasiones y las simpatías parciales (instinto-deseo) un conjunto de instituciones sociales que satisfagan a éstas y que formen

---

<sup>12</sup> *ES*, pp. 117-118.

un estado social? Spinoza hará vibrar este problema introduciendo algunas variaciones a partir de la distinción entre afecciones y afectos.

### **1.1.2. Spinoza y el problema de la composición de los afectos.**

En dos obras, *SPE* y *SFP*, Deleuze se acerca a la filosofía spinozista. La primera es una obra que desarrolla el problema de la univocidad del Ser a partir del concepto de expresión y, por estar más próxima a una problemática ontológica, retomaremos implícitamente algunos de sus conceptos en la medida que conecte con nuestro problema. La segunda, ya desde el título, aborda aquellos conceptos de Spinoza que tienen relación con problemas de naturaleza práctica –y que pueden entenderse tanto en un sentido ético como político. No debe extrañarnos que en esta segunda obra Deleuze cite no sólo y no primordialmente la *Ética*, sino otras obras de contenido político, tales como el *Tratado teológico-político* o el *Tratado político*. Nosotros optaremos por este sentido político, pero, para ello, tendremos que revisar algunos conceptos que Deleuze pone en juego al acercarse a Spinoza. No olvidando el problema de la composición de lo social enunciado líneas arriba a partir del *Hume* de Deleuze, comenzaremos esta revisión sobre Spinoza a partir de la distinción entre afectos y afecciones, debido a que nos parece que puede trazar una conexión con el problema de la integración de las pasiones y las simpatías que analizábamos en el apartado precedente.

La obra en cuestión lanza una triple denuncia que le valen a Spinoza a su vez tres acusaciones: la ilusión de la conciencia (recriminación materialista), la de los valores (imputación immoralista) y la de las pasiones tristes (reproche ateísta). Comencemos con la primera acusación. Spinoza mantiene, según Deleuze, un paralelismo entre el cuerpo y el espíritu que hacen irreductibles el uno al otro, pero que los ponen en relación. Sin embargo, ni del cuerpo ni del pensamiento tenemos ideas claras acerca de lo que pueden, acerca de su propia potencia. Ello es así debido a que, en cuanto la conciencia sólo es capaz de captar los efectos de las cosas pero ignora las causas, nos hacemos ideas inadecuadas tanto del cuerpo como del espíritu. Si alcanzásemos el orden de las causas –y ello sería posible a

través de la intuición como tercer género de conocimiento- veríamos que “cada cuerpo (para el atributo “extensión”) o cada idea o espíritu (para el atributo “pensamiento”) están constituidos por relaciones que subsumen sus partes, de tal manera que cuando un cuerpo se encuentra con otro cuerpo o una idea se encuentra con otra idea, o bien las dos relaciones se componen en una mayor, o bien una relación descompone a la otra y destruye la cohesión entre sus partes”<sup>13</sup>. Así, cuando un cuerpo o una idea entran en relación y componen una relación mayor, se produce la afección de la alegría, en tanto aumenta la potencia de actuar; mientras que cuando el resultado de este encuentro es la descomposición de las relaciones, estamos ante la afección de la tristeza, en la que hay disminución de esta potencia de acción.

Sin embargo, permanecemos aquí en el dominio de los encuentros fortuitos, del más puro azar, de la pasividad de las afecciones. Habría que conquistar ese otro modo en el que la afección sufre una transmutación y deviene afecto. Y para ello, habrá que dar un pequeño rodeo por la segunda denuncia que consiste en considerar la existencia de valores trascendentes (el bien y el mal) a partir de los cuales se pretende juzgar la vida. Introduciendo en este punto la distinción nietzscheana entre, por un lado, bien y mal y, por otro, bueno y malo, Deleuze mostrará cómo desde el primer par de términos se entiende el mal como prohibición, y al bien como mandato, en lugar de evaluarlos desde la inmanencia del segundo par de términos como composición y descomposición de las relaciones propias de una determinada esencia. Así, lo malo serían los encuentros tales “como una intoxicación, un envenenamiento o una indigestión. O incluso, atendiendo a los factores individuantes, como una intolerancia o una alergia”<sup>14</sup> y que provocan una disminución de la propia potencia. Lo bueno y lo malo provocan en nosotros pasiones ya sean alegres o ya sean tristes. La tristeza es provocada

Cuando nos encontramos con un cuerpo exterior que no conviene al nuestro (es decir, cuya relación no se compone con la nuestra), todo ocurre como si la potencia de este cuerpo se opusiera a nuestra potencia operando una substracción, una fijación; se diría que nuestra potencia de acción ha quedado disminuida o impedida [...]. Por el contrario, cuando nos

---

<sup>13</sup> Antonio Castilla Cerezo, “Deleuze, lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía práctica”, en *Convivium*, no. 24, 2011, p. 177.

<sup>14</sup> *SFP*, p. 42.



encontramos con un cuerpo que conviene a nuestra naturaleza y cuya relación se compone con la nuestra, se diría que su potencia se suma a la nuestra; nos afectan las pasiones de alegría, nuestra potencia de acción ha sido aumentada o auxiliada. Esta alegría no deja de ser una pasión, puesto que tiene una causa exterior; quedamos todavía separados de nuestra potencia de acción y no la poseemos formalmente.<sup>15</sup>

En este punto, aparte de vislumbrar la posibilidad de una transmutación de las pasiones que nos afectan por una potencia de acción de la que nosotros mismos seríamos la causa (pasando así de las afecciones pasivas a los afectos activos como pliegues de la subjetividad), Deleuze formulará una pregunta que dará cuenta de la tercera denuncia (ateísta) que él presenta en Spinoza, a saber: ¿a quiénes sirven las pasiones tristes o quiénes se sirven de ellas y con qué finalidad? Y, a partir de ello, hará una tipología de las figuras de las pasiones tristes. Tres serán las figuras que encontraremos como tipos de las pasiones tristes: el esclavo, el tirano y el sacerdote, como trinidad moralista. Podríamos definirlos, respectivamente, como “1) el hombre de las pasiones tristes; 2) el que se sirve de ellas, que las necesita para asentar su poder; 3) el hombre a quien entristece la condición humana, las pasiones del hombre en general”<sup>16</sup>. Aquí se vislumbra el uso político de las pasiones tristes, desde su asentamiento sobre la base social, pasando por el servicio que prestan al poder, hasta su consolidación y propagación por un tipo de agentes sociales.

Nos dice Spinoza: «El gran secreto del régimen monárquico, su interés profundo, consiste en engañar a los hombres disfrazando con el nombre de religión el temor con el que se les quiere meter en cintura; de modo que luchen por su servidumbre como si se tratase de su salvación»<sup>17</sup>. La alianza del tirano con el sacerdote para la formación, consolidación y propagación de las pasiones tristes propias del esclavo tiene por cometido provocar una disminución en la potencia de actuar, llevarla hasta el mínimo para sumir en la pasividad y en el temor al individuo. Desde este punto de vista, las pasiones, en tanto afecciones de la subjetividad, no sólo conciernen a un cierto uso del cuerpo en sentido ético, sino que desbordan este ámbito y devienen un problema político de constitución de

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 39.

<sup>16</sup> Antonio Castilla, *Op. Cit.*

<sup>17</sup> Baruj Spinoza, *Tratado teológico-político*, “Prefacio”, citado por Deleuze en *SFP*, p. 36.

subjetividades. El tipo de subjetividad que se produce de este modo, en tanto dominado por las pasiones tristes, podría definirse como una subjetividad sujeta, sumisa, esclava.

Sin embargo, otro tipo de pliegue subjetivo del poder (de afectar y ser afectado) es posible. Tanto las pasiones alegres como las pasiones tristes, en la medida en que tienen una causa externa que depende del tipo de relación (composición/descomposición) en la que un cuerpo o una idea se incorporan en un encuentro, siguen siendo pasivas, aun cuando las primeras aumenten en cierto grado nuestra potencia de actuar y nos predispongan para dar el salto hacia la apropiación de la propia potencia de actuar. Cuando este salto se produce, la alegría deviene activa y la pasión se transforma en acción, las cuales ya no dependen de causas externas sino del modo en que el afecto es ejercido sobre la propia subjetividad. Para alcanzar este grado de autoafección es necesaria la afirmación especulativa de las ideas adecuadas respecto de la potencia del propio cuerpo, lo cual, a su vez, puede ser logrado cuando dejamos atrás el punto de vista de la conciencia –que, como vimos líneas arriba, sólo capta los efectos y no las causas- y exploramos las propias potencias del cuerpo en su relación con el “inconsciente” del pensamiento. Tenemos así ideas adecuadas respecto de la propia potencia de actuar y padecer en el mundo de relaciones en que nos movemos, cuya única limitante consiste en que no nos proporciona este conocimiento de manera inmediata por vía de la beatitud, como sí lo hará el tercer género de conocimiento. Las ideas adecuadas nos acercan cada vez más hacia esta vía liberadora.

Podemos retomar aquí el problema de la composición de lo social que habíamos enunciado a propósito de Hume para preguntar cómo podría ser abordado este problema desde la óptica de los conceptos spinozistas hasta aquí expuestos. Acabamos de ver que, a propósito de las pasiones tristes, hay tres figuras (esclavo, tirano, sacerdote) que se aprovechan de ellas para asentar sobre ellas su dominio. Ésta sería una primera manera de poner en relación pasiones tristes, de observarlas en su relación con lo social. ¿Habría una figura que encaminara sus esfuerzos en propagar las pasiones alegres? Al parecer, no la hay. Sólo encontramos un método, el de la intuición, por el que podríamos formar ideas cada vez más adecuadas de nosotros mismos y podríamos alcanzar ese aumento de potencia que transformara nuestras pasiones tristes en alegrías, primero pasivas (afecciones), y luego

activas (afectos). Sin embargo, pareciera que esta conquista se efectúa en solitario, que su vínculo con lo social es aislado. Para abordar esta dificultad, quizá convendría recuperar algunos de los cuestionamientos que Deleuze recupera de Spinoza a partir del *Tratado teológico-político*. Internémonos un poco sobre este asunto.

Es en el apartado que Deleuze dedica a la vida de Spinoza donde aparecen algunos de los cuestionamientos más fuertes respecto al modo como está organizado lo social. “Como mostrará Spinoza, en cualquier sociedad, se trata de obedecer y sólo de eso: por esta razón, las nociones de falta, de mérito y de demérito, de bien y de mal, son exclusivamente sociales y atañen a la obediencia y a la desobediencia”<sup>18</sup>. Y si la obediencia tiene el primado *de facto* en lo social, ello se debe a que, como hemos visto, tenemos ideas inadecuadas tanto de nuestro cuerpo como en el orden de la conciencia, es decir, al desconocer el orden de las causas y quedarnos solamente con el de los efectos, nos sucede como a Adán<sup>19</sup>, interpretamos los efectos de composición o descomposición que se efectuarían sobre nosotros como una prohibición en términos de ley trascendente a la que habría obedecer. Nuestras relaciones sociales están mediadas por este desconocimiento del orden de las causas. La vía para escapar a esta obediencia pareciera ser conquistar la propia libertad, pero veremos que esta vía aún tiene algo de insuficiente.

La principal cuestión que plantea Spinoza en el *Tratado teológico-político* y que Deleuze retomará en muchas de sus obras con un contenido más explícitamente político es ésta: “¿por qué el pueblo es tan profundamente irracional?, ¿por qué se enorgullece de su propia esclavitud?, ¿por qué los hombres luchan por su esclavitud como si se tratase de su libertad?, ¿por qué es tan difícil, no ya conquistar, sino soportar la libertad?, ¿por qué una religión que invoca el amor y la alegría inspira la guerra, la intolerancia, la malevolencia, el

---

<sup>18</sup> *SFP*, p. 12.

<sup>19</sup> Nos referimos al Adán bíblico que ante el enunciado: “«No comerás del fruto... »»: el angustiado e ignorante Adán comprende estas palabras como el enunciado de una prohibición. Sin embargo, ¿de qué se trata realmente? Se trata de un fruto que, en su condición de fruto, envenenará a Adán si éste lo come. Se trata del encuentro de dos cuerpos cuyas relaciones características no se componen; el fruto actuará como un veneno, es decir, provocará que las partes del cuerpo de Adán (y, paralelamente, la idea del fruto lo hará con las partes de su alma) entren en nuevas relaciones que no corresponden ya a su propia esencia” (Deleuze, *SFP*, p. 32), es decir, toma este enunciado en términos de mal como valor trascendente impuesto como prohibición por un Dios igualmente trascendente y no en términos de la descomposición de las relaciones que en su esencia singular provocaría como efecto –no separado de su causa- la ingestión del fruto.

odio, la tristeza y el remordimiento?”<sup>20</sup>. No basta entonces con una conquista de la propia libertad, ya que incluso en este caso, se torna complicado asumir la libertad y se la interpreta como una carga a la que habría que soportar. Lo que vendría a completar este cuadro y a responder un poco estas interrogantes sería el desglose del rol que juegan las tres figuras del resentimiento (el esclavo, el tirano y el sacerdote), quienes suelen basar su reconocimiento no sólo en el interés que mantienen como administradores y propagadores de las pasiones tristes, sino, una vez que éstas están más o menos asentadas, en la obediencia a la ley por miedo, por desconocimiento de las potencias del cuerpo y del pensamiento.

El anclaje entre las pasiones y lo social vendría dado, en un primer nivel, por todo este uso perverso que la alianza del tirano y el sacerdote promueve en la formación, consolidación y propagación de las pasiones tristes, con la finalidad de que éstas predispongan al esclavo para la obediencia, para que la irracionalidad del pueblo se mantenga, para que, a partir de las ideas inadecuadas que tendrá sobre sí, luche por su esclavitud como si se tratase de su libertad, para que la libertad sea interpretada como una carga y no sea deseable. En un segundo nivel, cabría preguntar qué pasaría si lo que se promoviera fuera el grito spinozista libertario y alegre del conocimiento adecuado de las propias potencias del cuerpo y del pensamiento, si cada potencia fuera llevada hasta el límite de lo que puede, si buscáramos y provocáramos encuentros que acrecentaran nuestra potencia de actuar. Sin embargo, para no polarizar las cosas so pena de producir una imagen simplificada en la que uno sólo de los polos sería el único deseable y el otro desdeñable, quisiéramos señalar, como matiz, la imposibilidad de cargar el acento sólo hacia el polo del aumento de la propia potencia, ya que, si así fuera, estaríamos ignorando que, como contrapartida de este aumento de la propia potencia por composición con otro cuerpo u otra idea, se produciría como residuo una relación de descomposición para uno de los términos que entraran en relación. Queremos indicar con ello que, al no haber predeterminación de lo que sucederá en cada encuentro, las relaciones de composición y descomposición pueden ser múltiples y diversas. De ahí que consideremos que el problema que hemos venido planteando en relación a la composición de lo social, si bien ha recibido

---

<sup>20</sup> *SFP*, p. 18.

nuevas determinaciones conceptuales, aún subsiste como tal y que puede ser enunciado ahora como un problema de composición de afecciones y afectos en un todo social. Sólo que ahora las figuras conceptuales (esclavo, tirano, sacerdote) de las que disponemos para hacer de “puente” entre lo individual y lo social, a diferencia del concepto de institución propuesto en el apartado anterior, no tienen un carácter positivo sino negativo. Quizá haya que buscar otros conceptos que le den una nueva determinación al problema.

Uno de los rasgos que adopta el concepto de crítica a partir del spinozismo deleuzeano es el de la denuncia; una denuncia (de las pasiones tristes, de las tres figuras del resentimiento, de las sumisiones a las que se somete un pueblo por ideas inadecuadas o desconocimiento de su potencia) con la que la crítica aparece emparentada. Y es que, si la crítica puede ejercerse, es a partir de la posibilidad de vislumbrar otras potencialidades, ya sea para el cuerpo, ya sea para el pensamiento. Si bien en este punto podría decirse que hay en *SFP* un Spinoza muy "nietzscheanizado", en lugar de tomar esto como un obstáculo en base a un afán purista, cabría entenderlo como algo que nos permite en alguna medida anticipar un poco de lo que será la crítica desde el *Nietzsche* deleuzeano, a saber: una tipología de modos de existencia, un análisis de las fuerzas en devenir, de su modo diverso de expresión.

### **1.1.3. Leibniz y el problema de la comosibilidad entre mundos posibles.**

Nuestra aproximación a Leibniz como precursor deleuzeano –en el sentido ya esbozado anteriormente- obedece a dos razones. La primera de ellas radica en el hecho de que, a pesar de la apariencia que pudiera producirse en relación al carácter predominantemente ontológico del acercamiento de Deleuze a la obra de Leibniz, consideramos que, incluso desde esa perspectiva, es posible entresacar la manera como van tejiéndose nuevas relaciones entre política y ontología en la filosofía deleuzeana, de tal manera que anticipemos sólo un poco de lo que desarrollaremos sobre este problema en uno de los apartados posteriores. La segunda razón consiste en que el encuadre que pretendemos realizar respecto de la invención deleuzeana de Leibniz a partir de la

expresión de “composibilidad entre mundos” viene a retomar, por un lado, el problema de la institución de lo social expuesto en el apartado sobre Hume, sólo que ahora en términos de “mundos posibles”; por otro lado, nos permite hacer variar el límite que veíamos en el apartado sobre Spinoza en relación al problema de la composición de los afectos, colocándonos no ya sobre el “yo” sino sobre la divergencia entre “mundos”. Nosotros invertiremos ahora este orden de razones comenzando primero con el problema de la composibilidad entre mundos posibles y apuntando hacia el final del apartado algunas consideraciones en torno al problema de la diferencia.

Tres son los principales acercamientos que Deleuze hace a la filosofía de Leibniz. El primero acontece en la conclusión de *SPE*, en el apartado titulado “Teoría de la expresión en Leibniz y Spinoza”, en el que a partir del concepto de expresión hay una defensa de la inmanencia. El segundo ocurre en *DR*, en el capítulo “La diferencia en sí misma” y, como señala el nombre del capítulo, el problema que sirve de marco para este primer acercamiento es el de la elaboración de un concepto propio de diferencia, tarea para la cual la filosofía leibniziana se mostrara insuficiente. El tercer acercamiento tiene lugar en la obra titulada *PLB*, obra en la cual Deleuze se sirve de Leibniz para elaborar el concepto del neobarroco en relación con el pliegue.

Para trazar una continuidad con el apartado anterior, comencemos revisando las correspondencias que podrían trazarse entre Spinoza y Leibniz. “La «alianza» Leibniz-Spinoza es triple: primero, en el orden de la causalidad, la relación causa-efecto es una modalidad de la expresión, el efecto expresa la causa, la causa se expresa en el efecto; segundo, en el orden del conocimiento, que es también una subespecie de la expresión: la idea adecuada o la idea clara expresa el ser de la cosa ideada, y la cosa se expresa en la idea; finalmente, en el orden de la acción, el acto libre es aquel que es expresivo, y es tanto más libre cuanto más expresivo”<sup>21</sup>. Éstos serían los rasgos que llevarían a Deleuze a interesarse por Leibniz. Causalidad, conocimiento, acción: en estos tres dominios tienen en común estar ligados al concepto de expresión.

---

<sup>21</sup> José L. Pardo, “El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscuro”, en *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, Editorial Complutense, Madrid, 1994, p. 510.

Sin embargo, habría en Leibniz un titubeo que lo inclinaría, no hacia la afirmación de la univocidad del Ser (expresión), sino hacia la afirmación de su equivocidad (analogía). Ésta será la crítica que, desde *DR* con variaciones en *PLB*, Deleuze esgrimirá hacia Leibniz. Será esta equivocidad la que llevaría a Leibniz, siendo consecuente con ella, a imponer la condición de convergencia a las infinitas series de mundos posibles bajo la criba de un dios, mientras que Deleuze sostendría la divergencia infinita de las series. Pero veamos con un poco de mayor detenimiento cómo acontece la constitución de un mundo. Para ello será menester explicar brevemente algunos conceptos leibnizianos reelaborados por Deleuze.

El concepto leibniziano por antonomasia que necesitamos para esta argumentación es el de mónada. La mónada podría definirse como la unidad indivisible e inextensa de una sustancia simple que refleja el todo y que está ordenada por la ley de la armonía preestablecida. Las mónadas no pueden comunicarse entre sí (“no tienen puertas ni ventanas”) y tienen dos pisos, el de los “repliegues de la materia” y el de los “pliegues del alma”. Según el principio de los indiscernibles, cada mónada es completamente distinta de otra. Todas expresan, desde un determinado punto de vista –aquél que iluminan de manera clara y distinta-, una región del mundo. Cabría preguntar cómo un concepto en apariencia tan solipsista podría servirnos para encontrar una conexión con lo social. Y es aquí donde podemos apreciar la valía del concepto de expresión, puesto que “lo expresado [el mundo] no existe fuera de sus expresiones [las mónadas]”<sup>22</sup>. Ello implica, por un lado, que el mundo no es algo más de lo que acerca de él expresan las mónadas y, por otro, que lo expresado, el mundo, no se agota en una de sus expresiones individuales, en una mónada, sino que surge a partir de la condición de convergencia de esas mónadas respecto a un mundo posible. Para Leibniz

el mundo era una serie convergente única, infinitamente infinita, que cada mónada expresaba en su totalidad, aunque sólo expresara claramente una porción de la serie. Ahora bien, la región clara de una mónada se *prolonga* en la porción clara de otra, y, en su misma mónada, la porción clara se prolonga definitivamente en las zonas oscuras, puesto que cada mónada expresa el mundo entero.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> *PLB*, p. 51.

<sup>23</sup> *PLB*, p. 69, cursiva del autor.

Este prolongamiento claroscuro de la mónada respecto de sí y respecto de otras mónadas expresa la serie infinita de un mundo posible. Para evitar que las series diverjan en cada punto (singular u ordinario), Leibniz propone la noción de composibilidad: sólo aquellas series que contengan posibilidades convergentes pueden componer un mundo. Y para evitar, a su vez, que los mundos sean infinitos introduce el criterio de Dios como criba entre los mundos: Dios elige, entre los infinitos mundos posibles, el mejor de ellos para sus mónadas. Estas tesis resultan relevantes para nosotros en varios sentidos. Primero, porque entre mundos posibles no hay contradicción sino composibilidad o imposibilidad. Segundo, debido a que, al ser Dios quien elige entre mundos posibles y no entre las mónadas que en un determinado mundo se expresan, se sigue como consecuencia un cierto primado del mundo sobre las mónadas, con lo cual el problema de cómo salir de la mónada se torna un tanto irrelevante, puesto que ella ya expresa, desde un determinado punto de vista, la totalidad del mundo y, por tanto, ya está en relación con otras mónadas. Finalmente, porque, a partir de la variación que Deleuze introducirá respecto a la condición de convergencia para hacerla devenir condición de divergencia, tenemos como consecuencia la conjunción entre la univocidad del Ser y la expresión de las diferencias como diferencias, sin subordinación a una identidad.

Leídas desde un punto de vista político, estas consecuencias que hemos extraído pueden ser muy sugerentes de cara a la exposición de una variante nueva del problema que ha venido ocupándonos a lo largo del texto. “Así, la multiplicidad de las expresiones [mónadas] se hace compatible con la unidad de lo expresado [mundo]: ontológicamente uno, el mundo no es «dividido» realmente por sus expresiones –que, no obstante, conservan su diferencia. Tampoco los expresantes pierden su diversidad existencial: cada individuo es uno porque expresa una diferencia, porque es una expresión diferente, porque ilumina una patria o un país distinto del que iluminan los otros, pero siempre en convergencia con los demás”<sup>24</sup>. Quitando de la cuestión a Dios como seleccionador metafísico, tendríamos que, política y ontológicamente, uno de los principales problemas sería el de cómo hacer compositibles diversos mundos, respetando la multiplicidad de la diversidad existencial de los individuos que habitasen un determinado mundo, sin asignarles una identidad previa y

---

<sup>24</sup> José L. Pardo, “El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscuro”, en *Op. cit.*, p. 510.



tratando de asegurar el máximo de divergencia. Y retomando la relación de expresión entre el mundo y las mónadas que lo habitan, tendríamos la tesis de que el mundo político no existe fuera de los individuos que en él se expresan, pero la primacía no la tiene uno de ellos o algún grupo en particular sino el mundo en común que se pretende construir<sup>25</sup>. Todo ello, como puede verse, tiene el inconveniente de no dar una respuesta concreta al modo como esto podría efectuarse en el terreno político; sin embargo, consideramos que, más que pretender resolver el problema, se trata de hacerlo persistir e insistir en sus “soluciones”. Quizá la determinación del problema que hemos presentado a partir del Leibniz de Deleuze no sea la más adecuada, pero consideramos que nos permite por lo menos seguir planteando la cuestión de otra manera.

#### **1.1.4. Kant y la crítica trascendental.**

Hay una ambigüedad en la relación filosófica entre Deleuze y Kant. El primer acercamiento entero y exclusivo de Deleuze ante el filósofo de Königsberg es un estudio monográfico que data del año 1963 –tras los diez años de silencio filosófico que median entre la publicación de *ES* y *FCK*–, en el cual hay un estudio sistemático de las tres *Críticas* kantianas. Si bien *ES* en cierto modo hacía un guiño hacia el kantismo con la noción epistemológica de “legitimidad”, la elección por el empirismo, ya anunciada desde el título de la obra, iría en otro sentido. Pero un año antes había antecedido la publicación de *NF*, donde encontramos el germen de lo que será una de las críticas más radicales a la filosofía kantiana. Esta crítica será retomada y ampliada en *DR* en torno a las nociones de “buena naturaleza” y “sentido común” así como a partir de la propuesta de un “empirismo trascendental”. Sin embargo, ya desde *NF* y, posteriormente en *AE*, muchas de las nociones kantianas son retomadas, tales como la ya mencionada “legitimidad”, la distinción entre trascendencia y trascendental, los paralogismos, las antinomias, las síntesis, la espontaneidad o la receptividad. Y en *F* es retomada la noción de límite en relación al

---

<sup>25</sup> Recordando dos consignas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), “otro mundo es posible” y “un mundo donde quepan todos los mundos”, nos parece ver en ellas un eco del problema de la composibilidad entre mundos tal y como lo hemos apuntado hasta aquí a partir del Leibniz deleuzeano.

problema del saber. Un texto tardío, recopilado en *CC*, en el que Deleuze “resume” la filosofía kantiana a partir de cuatro fórmulas tomadas de diversos literatos muestra el profundo conocimiento que tenía de Kant. Pareciera, entonces, que, aun cuando las críticas esbozadas desde *NF* y *DR* se mantienen, hay una afinidad creciente de Deleuze respecto a la filosofía kantiana.

Nosotros haremos un corte a partir de los caracteres formales del concepto de crítica que Deleuze resaltaré en su acercamiento a Kant. Paradójicamente, estos conceptos son presentados por Deleuze en *NF*, la obra más crítica respecto al kantismo, poniendo el acento en el hecho de que la crítica, según éste, no sería llevada a cabo por Kant sino por Nietzsche. No obstante, comenzaremos esta exposición partiendo de la crítica “material” que Deleuze hace a la doctrina kantiana de las facultades, ya que ella nos arrojará una primera pista sobre los caracteres formales del concepto de crítica y nos permitirá hacer una revisión de la manera en que el propio Deleuze hace crítica. Partamos, pues, de este comienzo.

En un artículo que lleva por título “La idea de génesis en la estética de Kant”<sup>26</sup>, Deleuze retoma el problema –desarrollado en *FCK*– de la relación entre las distintas facultades en función del interés que preside su uso. La variación que introducirá en torno a este problema será el de dar cuenta de la génesis de las facultades. Recordemos que en *FCK* hay un trazado que va desde el acuerdo de las facultades en el interés de conocimiento presidido por el entendimiento hasta el libre acuerdo indeterminado de las facultades en el interés estético, pasando por el interés práctico en el que el acuerdo está presidido por la razón. Y encontramos asimismo la tesis de que, si bien el acuerdo entre facultades es posible debido al acuerdo libre e indeterminado que el interés estético presenta en el juicio, el interés más alto de la razón es el práctico o moral, en tanto que plantea el problema del objetivo final del ser humano. La variación introducida en el artículo citado preguntará por la génesis de las facultades y desplazará la primacía del interés práctico hacia el interés estético por ser este último el que dará cuenta de la génesis del acuerdo entre las facultades.

---

<sup>26</sup> Escrito en 1963 y recogido en *ID*.

El problema que Deleuze encuentra en el acuerdo libre e indeterminado del interés estético es que supone relaciones armónicas entre facultades ya formadas de antemano. Deleuze quiere resaltar un paso previo para dar cuenta de la génesis del acuerdo entre estas facultades. Y propone una triple génesis de este acuerdo. “La estética de Kant nos sitúa, en fin, ante tres génesis paralelas: a partir de lo sublime, la génesis del acuerdo entre la razón y la imaginación; a partir del interés ligado a lo bello, la génesis del acuerdo entre la imaginación y el entendimiento en función de lo bello en la naturaleza; a partir del genio, la génesis del acuerdo entre la imaginación y el entendimiento en función de lo bello en el arte. Además, en cada uno de los casos, las facultades consideradas son engendradas en su estado libre original y en su acuerdo recíproco”<sup>27</sup>. Esta triple génesis será la base del acuerdo libre e indeterminado entre facultades, el cual será a su vez la base del acuerdo entre facultades presidido por una de ellas en función del interés de la razón que se persiga.

La variación introducida por Deleuze es la de ya no considerar a la crítica como la determinación de los alcances y límites de un conjunto de facultades que entran en un acuerdo previo en función del interés que persiguen, sino plantear el problema en términos de la génesis que hace posible todo acuerdo entre facultades. “Una imaginación libre original, que no se conforma con esquematizar bajo la coacción del entendimiento, un entendimiento ilimitado original, que ya no se pliega al peso especulativo de sus conceptos determinados y que no está sometido tampoco a los fines de la razón práctica; una razón original que aún no ha contraído la costumbre de gobernar, que se libera a sí misma y libera a las demás facultades: tales son los descubrimientos extremos de la *Crítica del Juicio*”<sup>28</sup>. El problema ya no es, por tanto, cómo hacer que unas determinadas facultades entren en un cierto acuerdo a partir de los caracteres propios que cada una de ellas ya posee de antemano, sino el de cómo llevar hasta el límite de su potencia a cada facultad para que, en su relación libre con las demás facultades, reciba una determinación recíproca desde la relación misma. De esta manera, cada facultad llevada hasta su límite daría cuenta de su propia génesis a partir de la relación que entabla con otras facultades. *Hacer crítica sería mostrar la génesis (¿la genealogía?) de aquello que se expresa actualmente, ya sea una facultad, ya sea un acuerdo, ya sea una Idea.*

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 92.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 93.

Dejemos hasta este punto la crítica material que Deleuze hace a Kant y pasemos a revisar los caracteres formales de la crítica enunciados en *NF*. En esta obra, hay una triple distinción de los caracteres formales de la crítica, a saber: desde el punto de vista de los principios, del de la realización y del de las consecuencias. Expongamos una a una. Desde el punto de vista de los principios encontramos dos caracteres formales de la crítica: su radical totalidad y su extrema afirmación. La crítica, por tanto, exige de sí misma ser “total porque «no se le debe escapar nada»; positiva, afirmativa, porque no restringe el poder de conocer sin liberar otros poderes hasta entonces descuidados”<sup>29</sup>. Deleuze dirá que Kant no ejercería la crítica de manera total porque deja incuestionados los ideales mismos (la verdadera moral, el verdadero conocimiento) sobre los que se asienta e incluso les busca una justificación para que se mantengan en su sitio. Sobre la afirmación como liberación de la propia potencia hasta ahora desconocida, sólo encontraríamos en Kant este rasgo remitiéndonos a la génesis del acuerdo entre facultades. La crítica, por tanto, por principio tiene entre sus caracteres formales ser total y ser afirmativa.

Desde el punto de vista de la realización, la crítica tendría como caracteres formales la inmanencia y la legislación. “La crítica no debía ser una crítica de la razón por el sentimiento, por la experiencia, por una instancia exterior cualquiera. Y lo criticado no era tampoco exterior a la razón: no había que buscar en la razón errores provenientes de otra parte, cuerpos, sentidos o pasiones, sino ilusiones procedentes de la razón como tal”<sup>30</sup>. Sólo que Kant, nuevamente, no llevaría a cabo esta crítica inmanente. “La filosofía trascendental descubre condiciones que permanecen aún exteriores a lo condicionado. Los principios trascendentales son principios de condicionamiento, no de génesis interna”. En este punto vemos mezclarse los caracteres formales con el contenido material de la crítica a Kant. Deleuze reclamaría para la crítica dar cuenta de los principios de la génesis interna de cada facultad, tal y como hemos visto que retoma en *FCK* y en el artículo anteriormente citado. Deleuze opta por el Kant de la *Crítica del juicio*. Y, en relación a la legislación a la que está llamada a ejercer la crítica, podemos decir que la legislación sólo es tal si crea nuevos valores y no se limita a reconocer los valores en curso. Siguiendo esta línea, Deleuze dirá que Kant tampoco realiza la crítica. “Cuando dejamos de obedecer a Dios, al Estado, a

---

<sup>29</sup> *NF*, p. 127.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 129.

nuestros padres, aparece la razón que nos persuade a continuar siendo dóciles, porque nos dice: quien manda eres tú. La razón representa nuestras esclavitudes y nuestras sumisiones”<sup>31</sup>. Recordemos que, para Kant, cada facultad es legisladora en un determinado interés de la razón, siempre y cuando se someta al uso que le impone el acuerdo que tiene que seguir en bajo ese determinado interés. Retengamos estos dos rasgos de la crítica: la génesis inmanente, la legislación creadora de nuevas maneras de valorar, de sentir, de pensar, de interpretar.

Desde el punto de vista de las consecuencias, la crítica tendría por objetivo “no los fines del hombre o de la razón, sino el superhombre, el hombre sobrepasado, superado. La crítica no consiste en justificar, sino en sentir de otra manera: otra sensibilidad”<sup>32</sup>. Hacia esta sensibilidad otra apuntaba como objetivo la crítica kantiana cuando reivindicaba tanto la teleología natural como la teleología moral como determinaciones prácticas hacia las cuales debería tender el hombre para su realización. Es notoria la predilección deleuzeana por la crítica nietzscheana en detrimento de la kantiana. Pero ello no nos debe cegar ante el hecho de que hay un reconocimiento de que la crítica kantiana en todos los casos ya apuntaba hacia los caracteres formales de la crítica, que estos caracteres son la creación filosófica de Kant; sólo que, desde la perspectiva deleuzeana, no son llevados a cabo con la suficiencia necesaria en función de los propios problemas de esta filosofía.

Tras este breve rodeo, recuperemos el hilo conductor de este trabajo. Los caracteres formales que hemos expuesto del concepto de crítica bien pueden continuar formando parte de ella cuando los trasladamos al terreno de la filosofía política. *La crítica política tiene como rasgos la radical totalidad de lo criticable, la afirmación de nuevas potencialidades, la génesis inmanente respecto a la procedencia de los valores en curso, la legislación creadora de nuevos valores en nombre de los cuales pueda ejercerse, la invención perspectivista de otras sensibilidades.* “El modo esencial de la filosofía es la crítica y la naturaleza específica de la crítica es filosófica. Kant es un parteaguas en la historia de la filosofía porque introduce la crítica como sentido y posibilidad del pensar; crítica y pensamiento se encuentran estrechamente ligados. Para el filósofo de Königsberg, la crítica

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 131.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 134.

no es un procedimiento exterior, un medio o un mero trámite más o menos circunstancial. La crítica constituye la estructura fundamental del pensamiento humano”<sup>33</sup>. De ahí que su realización sea vital en el terreno de la filosofía política.

### 1.1.5. Nietzsche y la potencia de la crítica.

Nietzsche es, para utilizar la expresión de José Luis Pardo, “el último relevo”<sup>34</sup>, hasta el punto de que podría hablarse de una “reducción” de Deleuze respecto a Nietzsche – y no a la inversa- como él mismo reconocería. Podría decirse que Nietzsche representa “aquel a quien Deleuze no encuentra manera de relevar porque es el corredor más veloz [...], aquel en quien Deleuze confía ciegamente y, por tanto, el punto ciego de su propia filosofía, allí donde su propia filosofía se ciega y se pierde, como si su aliento dependiera de la pulsación profunda que sostiene en secreto el movimiento de su propio pensamiento”<sup>35</sup>. La filosofía de Nietzsche es, por tanto, ese impulso que inflama a la filosofía deleuzeana y del que no podría desprenderse. Las referencias a Nietzsche en toda la obra deleuzeana son innumerables y subyacen en cada uno de sus escritos. De ahí que nosotros forzosamente tengamos que hacer un corte, al que tomaremos como signo que insinúa sólo una breve parte del gran iceberg que es la filosofía de ambos pensadores. Este corte lo haremos a partir de *NF*, no sólo porque es la primera obra que explícitamente y de manera más extensa aborda la filosofía nietzscheana, sino porque queremos mostrar cómo se da en ella un gesto eminentemente político por contraste con la filosofía de la historia hegeliana, asunto éste en el que la gran mayoría de comentaristas, o bien no repara, o bien –

---

<sup>33</sup> Mario Teodoro Ramírez, *Filosofía y creación*, UMSNH-Dríada, Morelia, 2007, p. 103.

<sup>34</sup> Recordemos que Deleuze concebía su propia manera de hacer filosofía y de servirse de los filósofos como un “sistema de relevos” en el que, ante un determinado problema filosófico, vendría otro filósofo a prolongar y a hacer variar las determinaciones que va recibiendo el problema (por ejemplo, ante el problema de la univocidad del Ser planteado por Duns Scoto, vendría Spinoza y después Nietzsche a añadir nuevas determinaciones al problema). No habría que ver en ello un equivalente de la *Aufhebung* hegeliana debido a que “no hay en realidad «superaciones» históricas porque se trata de una concepción radicalmente no-histórica, aunque este rasgo no implique la “eternidad” de los sistemas sino, bien al contrario, su insuperable temporalidad” (José L. Pardo, *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Pre-textos, Valencia, 2011, p. 97), su coexistencia con otros sistemas y otros problemas, su variación continua. Nietzsche sería, en los problemas tratados por Deleuze a partir de su acercamiento intempestivo a la historia de la filosofía, aquel que ya no podría ser relevado por ningún otro filósofo.

<sup>35</sup> José Luis Pardo, *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Pre-textos, Valencia, 2011, p. 104.

al hacer de lo intempestivo un sinónimo de lo eterno – se empeña en generar falsos problemas e imágenes desfiguradas del pensamiento deleuzeano<sup>36</sup>.

Comencemos este apartado haciendo un señalamiento que, si bien se aplica en principio a la filosofía foucaultiana, también puede decirse del desplazamiento que opera Deleuze en relación al problema de la crítica. Este desplazamiento estaría marcado en la historia de la filosofía moderna por dos momentos: el primero, al que podríamos llamar el del “giro trascendental [respecto] al aparente esencialismo de la pregunta, desplazándola de *¿qué es...?* a *¿cómo es posible...?*”<sup>37</sup> y que, trasladado al ámbito de la filosofía deleuzeana, podría presentarse en relación con una cierta simpatía por el estructuralismo<sup>38</sup>; y un segundo momento, el “[d]el encuentro con Nietzsche, para quien la cuestión ya no es tanto dirimir las características de la subjetividad trascendental que sienta los límites de *toda* experiencia posible cuanto el *tipo* de subjetividad que subyace a *una* determinada experiencia de lo real, con lo que la pregunta por *¿cómo es posible...?* se corregiría en *¿quién puede*, desde dónde y para qué afirmar que...? Modificada de este modo la cuestión del *puede* ya no remite solo a la mera posibilidad (lógica, discursiva) sino también y ante todo a la potencia”<sup>39</sup>. Ya el propio Deleuze presentaba el perspectivismo de Nietzsche en términos de la pregunta por el *quién*, en contra de la pregunta socrático-platónica por la esencia (*¿qué es...?*). “«*¿Quién?*», según Nietzsche, significa esto: considerada una cosa, *¿cuáles son las fuerzas que se apoderan de ella, cuál es la voluntad que la posee? ¿Quién se expresa, se manifiesta, y al mismo tiempo se oculta en ella?* La pregunta *¿Quién?* es la

---

<sup>36</sup> Es el caso tanto de Badiou (“¿Hay una política deleuziana?”) como de Mengue (en *Deleuze et la question de la démocratie*), quienes, en un afán meramente polémico, juegan con el sentido de lo intempestivo y lo equiparan con lo eterno, para denunciar “contrasentidos” en la obra deleuzeana.

<sup>37</sup> Miguel Morey, “Un murmullo infinito. Ontología de la literatura y arqueología del saber”, inédito, Barcelona, 2012.

<sup>38</sup> En un cierto sentido, podría verse al estructuralismo como un intento de explicar lo que sucede en un determinado ámbito a partir de las condiciones que hacen posible la emergencia de un determinado acontecimiento; estas condiciones, simplificando un poco, estarían dadas a partir de estructuras del más diverso tipo. Deleuze estaría cerca del estructuralismo, no sólo por el célebre artículo que dedica a esbozar los rasgos de éste (“¿Cómo reconocer el estructuralismo?”, en *ID*), sino por las inclusiones de ciertas nociones propiamente estructuralistas (“casilla vacía”, “series”, “imaginario”, “simbólico”, entre otras) presentes tanto en *LS* como en *DR*. Sin embargo, hay a la vez un desbordamiento del marco estructuralista al pretender dar cuenta de la génesis y el tipo de relaciones que se establecen entre los elementos que forman una estructura. De ahí que aparezca la noción de “precursor oscuro” o “elemento extraño”, que tiene por función no sólo poner en relación series heterogéneas sino producir variaciones tanto al interior como en su mutua relación de determinación. En *AE* lo que vendrá romper las estructuras, a hacerlas variar y a articularlas a la vez de una determinada manera será el deseo.

<sup>39</sup> Ídem.

única que nos conduce a la esencia. *Porque la esencia es solamente el sentido y el valor de la cosa*; la esencia viene determinada por las fuerzas en afinidad con la cosa y por la voluntad en afinidad con las fuerzas”<sup>40</sup>.

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, encontramos entonces dos primeras insignias de la apropiación deleuzeana de Nietzsche: la primera, la *inversión del platonismo*, al plantear el problema de la determinación de la esencia en términos de relaciones de fuerzas, como cuestionamiento y reinención del sentido y del valor de los acontecimientos mismos; la segunda, como corolario de la anterior, el *perspectivismo*, puesto que la determinación de la esencia implica que ésta se efectúa desde un determinado punto de vista que, a su vez, es resultado de una relación entre fuerzas que vienen a tipificar bajo un cierto signo (activo/reactivo), predominante pero no excluyente, a la voluntad. Pero no son éstos los únicos rasgos tomados por Deleuze. Prosiguiendo en la crítica material realizada a la filosofía trascendental kantiana que, si bien lograría evitar el platonismo esencialista al transformar la clásica pregunta por la esencia en la pregunta por las condiciones de posibilidad, el límite de esta tentativa estaría en pretender hacer de las condiciones trascendentales las condiciones de toda experiencia posible, con lo cual tendríamos, por un lado, condiciones más amplias que lo condicionado (lo posible es más amplio que lo real) y, por otro, cuando lo posible llega a coincidir con lo real, habría condiciones calcadas de la experiencia que, al ser el doble reflexionado de aquello que pretenden explicar (lo posible como real sin existencia) y al no poder dar cuenta de su propia génesis, dejarían por ello de ser trascendentales en sentido propio. Deleuze apostaría así por un concepto de crítica más ceñido en el que las condiciones no son más amplias que lo condicionado, debido a que ya no son las condiciones de la experiencia posible sino de una determinada experiencia real y en el que el perspectivismo nietzscheano aparece para introducir un pluralismo generalizado.

A partir de esta crítica material a Kant, retomemos los rasgos formales que Deleuze encontraba en el concepto de crítica que, según Deleuze, Kant apenas insinuó y que Nietzsche llevaría a cabo. Estos rasgos son cinco, a saber: la totalidad, la afirmación, la

---

<sup>40</sup> *NF*, p. 110.



inmanencia, la legislación y el perspectivismo<sup>41</sup>. Ya hemos destacado en el apartado precedente que un concepto de crítica tal tendría una potencia política inaudita. Pero no hemos visto *contra quién* está dirigido este concepto de crítica. En una primera aproximación, pareciera que los ataques están dirigidos contra Kant (recordemos la acusación sobre la falsa crítica que justifica y coincide con los valores establecidos), pero el enemigo que se perfila en el horizonte es Hegel, y ello bajo un doble aspecto: como el gran reconciliador de los valores establecidos y como el iniciador de la filosofía de la historia de corte historicista.

La filosofía de la historia propia del historicismo se caracteriza por la idea de que el fin o el sentido de la existencia se encuentra inscripto en la historia, con todo lo que esto tiene de conformista y de conservador. Variante de un cristianismo secularizado, tiende a pensar el devenir histórico como realización de un fin, como la progresiva realización de un ideal (en principio, para el caso del historicismo alemán del siglo XIX, la revelación del espíritu en la nación alemana, pero también, como sabemos que acontecerá, «mayor felicidad para el mayor número, paz perpetua, reconciliación universal, sociedad sin clases»)<sup>42</sup>

Habría que introducir aquí una breve observación sobre las variantes que surgieron a partir del hegelianismo y contra las cuales apunta Nietzsche. Podría distinguirse entre un hegelianismo de “derecha” y uno de “izquierda”. El primero podemos reconocerlo “en general, por su tendencia política *conservadora-liberal*, favorable sólo a reformas políticas si éstas son graduales y dentro de un marco liberal económico, y sobre todo, por su explícita *hostilidad hacia los conflictos sociales abiertos*”<sup>43</sup>. Respecto al segundo, tendría, a su vez, tres variantes, a saber: “la *liberal nacional*, de H. Heine y M. Hess; la *radical*, de L. Feuerbach y D. F. Strauss; y el *materialismo histórico*, cuyos fundadores son Karl Marx y Friedrich Engels, y donde sobresalen también V. I. Lenin, G. Lúckacs y M. Tse-tung”<sup>44</sup>. El

---

<sup>41</sup> Para no caer en reiteraciones innecesarias, remitimos al lector al apartado sobre Kant que hemos desarrollado anteriormente para la explicación de estos cinco rasgos de la crítica.

<sup>42</sup> Eduardo Pellejero, *Deleuze y la redefinición de la filosofía. Apuntes desde la perspectiva de la inactualidad*, Jitanjáfora, Morelia, 2005, p. 15.

<sup>43</sup> Rodrigo Martínez, “Deleuze y el nihilismo como *a priori* de la historia universal”, inédito, cedido por el autor, archivo de word. Los autores que estarían dentro de esta línea serían “Ph. C. Marheineke, K. F. Góschel, H. G. Hotho, Fr. W. Carové, J. E. Erdmann, K. Fischer, K. F. Michelet y K. Rosenkrantz; y más tarde, en el siglo XX, por Alexander Kojève y Eric Weil; y últimamente, en Estados Unidos, por Samuel Huntington y Francis Fukuyama” (Ibid.)

<sup>44</sup> Ibid., cursivas del autor. No haremos una exposición de las primeras dos tendencias, por exceder las pretensiones de este trabajo.

punto común de estas tres tendencias, a riesgo de generalizar demasiado, sería “que parten de la convicción teórico-práctica que apunta a confrontar la *estructura metafísica* y *teleológica* del pensamiento hegeliano, para llevar a cabo una *matización* o *demolición* de su *sistema dialéctico* (Marx decía: invertir el edificio dialéctico); esto, con el fin de liberar al hombre de aquellos aspectos de la ideología burguesa-cristiana que Hegel supo sintetizar y en cierto modo ocultar de modo notable según lo expresado por Châtelet”<sup>45</sup>.

Si bien será la derivación marxista de la izquierda hegeliana la que Deleuze retome posteriormente (reformulándola para dejar de lado su caracterización de lo social en términos de contradicción y negación y reemplazarlos por los de diferencia y afirmación), uno de los filósofos que recuperará Deleuze con mayor ahínco al dirigirse contra esta tentativa hegeliana será Nietzsche. En relación a la crítica que Nietzsche trazó respecto a la filosofía de la historia y que Deleuze suscribirá, podemos encontrar la siguiente afirmación: “*A esa historia entendida a lo Hegel se la ha llamado, en son de burla, el desenvolvimiento de Dios en la tierra, un Dios, sin embargo, que por su parte tan sólo ha sido fabricado por la Historia. Este Dios se ha hecho a sí mismo transparente e inteligible dentro de las seseras hegelianas y ya lleva escalados todos los peldaños dialécticamente posibles de su devenir, siendo el más alto esa autorrevelación: de modo que para Hegel el punto culminante y el punto final del proceso del universo coincidían en su propia existencia berlinesa. Mirándolo bien, Hegel hasta tendría que haber dicho que todas las cosas posteriores a él habrían de valorarse como una mera coda musical del rondó histórico universal (Weltgeschichtlich), más propiamente, como una superfluidad*”<sup>46</sup>.

Habría en el hegelianismo, por consiguiente, tanto una exaltación del despliegue la Razón en términos históricos como una secularización de la te(le)ología subyacente en la idea de progreso. La forma-Estado no sería más que la concreción de las sucesivas superaciones conservantes del devenir histórico de la Razón, el punto más alto de organización política al que podría aspirar la racionalidad. Ello implica una complicidad fáctica con los poderes establecidos, al pretender legitimar racionalmente al Estado como resultado necesario del devenir histórico. Siguiendo en este punto la figura nietzscheana de

---

<sup>45</sup> Ídem., cursivas del autor.

<sup>46</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pp. 96-97.

la muerte de Dios, habría que decir que se ha sustituido la idea de Dios como garante del sentido de la historia, por la Razón, el progreso, la ciencia, el Estado para ocupar ese lugar en la estructura. Paradójicamente, habría que decir que estamos ante un exceso dionisiaco de racionalidad.

Deleuze proseguirá esta crítica al hegelianismo introduciendo una caracterización de la historia en términos de una tipología del nihilismo: “Así explicada, la historia nos conduce aun a la misma conclusión: el *nihilismo negativo* viene sustituido por el *nihilismo reactivo*, el nihilismo reactivo desemboca en el *nihilismo pasivo*. De Dios al asesino de Dios, del asesino de dios al último hombre [...]. Durante mucho tiempo la vida reactiva se esfuerza en segregar sus propios valores, el hombre reactivo ocupa el lugar de Dios: la adaptación, la evolución, el progreso, la felicidad para todos, el bien de la comunidad: el hombre. Dios, el hombre moral, el hombre verídico, el hombre social. Éstos son los nuevos valores que nos son propuestos en lugar de Dios”<sup>47</sup>. En lugar de que el motor de la historia sea la negatividad, la contradicción, la lucha de clases, vemos que la historia se despliega a partir las variaciones introducidas por una manera invertida de valorar: se llama “fuerte”, “noble”, “elevado” a los valores reactivos separados de su conexión con la acción, a aquellos que tienden a empequeñecer la vida, a reducir sus posibilidades de expresión en nombre de un ideal transmundano. En la dialéctica del amo y el esclavo se han invertido los papeles y ahora el esclavo venido a más confunde la expresión y el trabajo sobre las propias fuerzas con la conquista del poder para subyugar y dominar a los otros. Contagia su manera de valorar y pretende instituirlo bajo la forma-Estado. De ahí que pueda afirmarse junto con Nietzsche que el nihilismo, entendido como predominio de las fuerzas reactivas y de su manera de valorar, es el motor de la historia.

La historia aparece pues como el acto por el que las fuerzas reactivas se apoderan de la cultura o la desvían en su provecho. El triunfo de las fuerzas reactivas no es un accidente en la historia, sino el principio y el sentido de «la historia universal». Esta idea de una degeneración histórica de la cultura ocupa en la obra de Nietzsche un lugar predominante: servirá de argumento en su lucha contra la filosofía de la historia y contra la dialéctica.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> *NF*, p. 212. Remitimos a la obra para explicar estos tipos de nihilismo.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 195.

Los enemigos son los mismos que elegirá Deleuze. La sucesión de nihilismos no nos lleva más allá de la manera invertida de valorar: van cambiando los valores en curso que, cada vez, tienen que ser legitimados por la razón (¿la razón del Estado?), pero no se ha alcanzado el instante de la transvaloración, el momento en el que se opera una modificación en la manera de valorar misma, en el que se asumen hasta sus últimas consecuencias los estragos provocados por la muerte de Dios. Ya no se trata de poner “arriba” o “abajo” tal o cual valor sino que, al quedar destruido el lugar privilegiado desde el cual se valoraba, las nuevas valoraciones perspectivistas se hacen desde la existencia en su relación consigo misma.

Si esto es así, la tentativa deleuzeana por recuperar esta otra relación intempestiva con la historia se abriría paso, sobre todo, en medio de las derivaciones “derechistas” hegelianas de corte liberal-conservador que impedirían no sólo dar cuenta de los procesos de cambio político sino suscitarlos<sup>49</sup>. En contraposición, lo que Deleuze pretendería hacer sería no sólo construir un modelo de análisis que caracterizara los acontecimientos políticos de una determinada sociedad sino, también, conectar este modelo con las fuerzas políticas de esa sociedad para incidir sobre ellas y provocar el acontecimiento. Sólo que este último rasgo, a pesar de haber tratado de abrirse paso en la “búsqueda de nuevos modos de expresión en filosofía”, no sería suficiente sino en la medida en que ponga en conexión a la filosofía con otras fuerzas (arte, ciencia, política). Y, en relación a las tendencias izquierdistas derivadas del hegelianismo (nacionalismo, marxismo, anarquismo), la posición de Deleuze se inclinará un poco más hacia las dos últimas, pero con una marcada distinción que revisaremos más adelante. Nietzsche, en todo caso, será una de las claves para desentrañar las razones que llevan a Deleuze a resignificar las derivaciones hegelianas.

---

<sup>49</sup> Traigamos a consideración como muestra de ello la tesis de Francis Fukuyama sobre “el fin de la historia” en el capitalismo tardío tras la caída del régimen soviético: ya no habría más posibilidades de organización política, ya que el capitalismo no sólo habría “vencido” al “socialismo real” sino que, además, se habría mostrado como el único sistema de organización política capaz de resistir los embates del devenir histórico. Cabría preguntar si esta caracterización política de nuestro tiempo podría dar cuenta no ya de las razones que habrían llevado al socialismo soviético a disolverse sino del compromiso implícito asumido acriticamente con el capitalismo actual. Desde esta imagen, el capitalismo sería la superación absoluta de todos los modos de producción precedentes, integrando en su proceder todo aquello que de los otros modos de producción habría podido conservarse a través del tiempo. Contra esta imagen conservadurista-integradora irían Deleuze y Guattari en *AE* y *MM*. Desarrollaremos esta idea más adelante.

### 1.1.5.1. Variación nietzscheana en torno a la crítica al contractualismo.

Otra de las afirmaciones más frecuentes que se escuchan en torno a la filosofía política deleuzeana es que ésta no tuvo lugar hasta el encuentro entre Deleuze y Guattari y que, cuando se produjo, sólo arrojó un modelo de análisis teórico interesante pero inviable desde el punto de vista político<sup>50</sup>. Más que discutir esto, trataremos ahora de mostrar cómo hay ya una problematización de la política, y en específico, de la teoría del contrato social que venía esbozándose desde *ES* y que tomará otro cariz en *NF*, como un corolario de la afirmación que hacíamos en el apartado precedente, en relación a la contraposición nietzscheana de la filosofía de la historia recuperada por Deleuze.

Dos son los rasgos eminentemente políticos que Deleuze presentó por vez primera en *NF*, y que hará variar en posteriores obras, a saber: el análisis de los fenómenos políticos en términos de relaciones de composición entre fuerzas (sobre el cual ya hemos hablado en el apartado precedente) y la recuperación de la problemática de las relaciones sociales anteriores a todo contrato. Es este último rasgo el que nos interesa resaltar, puesto que consideramos que no se ha puesto el acento suficiente sobre la crítica al contractualismo que Deleuze presenta en *NF* y que hacen de ésta una obra *política*. Si hay relaciones sociales anteriores al contrato, pero no naturales, entonces está implícita la posibilidad de cuestionar a éste en tanto principio fundante de lo social.

Hay una referencia que Deleuze hace a la *Genealogía de la moral* en *NF* a partir de la exploración acerca del surgimiento de la mala conciencia y el predominio de las fuerzas reactivas a lo largo de la historia. En apariencia, esta referencia se restringiría al terreno de la moral y no tendría mayores consecuencias para esta discusión. Pero lo que Deleuze rescata en esta reconstrucción del texto nietzscheano es la relación acreedor-deudor que

---

<sup>50</sup> Alain Badiou, quien trató de polemizar todo el tiempo con Deleuze y cuyo pensamiento podría caracterizarse en cierto sentido como una inversión reactiva de la filosofía deleuzeana, tiene un artículo que se titula “¿Existe algo así como una política deleuziana?”, en Zarka, Yves et. alt., *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, pp. 21-26. Hace falta no sólo una lectura un tanto descuidada para no notar tanto el tono como el contenido eminentemente político de los libros escritos por Deleuze en colaboración con Guattari, sino un mero afán provocador de hacer currículum a toda costa para intentar sostener esa afirmación. Bastaría leer las primeras líneas de *AE* para darse cuenta del grito de guerra que se mantiene durante el resto del libro. Asimismo, una lectura más atenta de varios de sus libros previos y posteriores a su encuentro con Guattari mostrarían la preocupación constante que Deleuze tuvo no sólo por problematizar en política sino también para tratar de incidir sobre ella.

funda el derecho del primero sobre el segundo para marcar su cuerpo y para extraer de ello un goce visual a partir de la crueldad. Esta relación dejará de ser estrictamente económica y devendrá relación de deuda con la propia cultura y la sociedad (“Reina aquí el convencimiento de que la estirpe *subsiste* gracias tan sólo a los sacrificios y a las obras de los antepasados, -y que esto hay que *pagárselo* con sacrificios y obras: se reconoce así una *deuda* (*Schuld*), la cual crece constantemente por el hecho de que esos antepasados, que sobreviven como espíritus poderosos, no dejan de conceder a la estirpe nuevas ventajas y nuevos préstamos salidos de su fuerza”<sup>51</sup>). Cabe tener presente que, aunque hay una relación de deuda, ésta no está ligada –como sí lo estará a partir del cristianismo- con la culpa, sino con el dolor como medio para formar al ser humano como “animal que puede prometer”, es decir, como integrante de una cultura, de una sociedad.

Dice Nietzsche: “¿De dónde ha sacado su fuerza esta idea antiquísima, profundamente arraigada y tal vez ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor? Yo ya lo he adivinado: de la relación contractual entre *acreedor* y *deudor*”<sup>52</sup>. Deleuze retomará esta idea en los siguientes términos: “La cultura siempre ha utilizado el siguiente método: hace del dolor un medio de cambio, una moneda, un equivalente; precisamente el equivalente exacto de un olvido, de una pena causada, de una promesa no mantenida [...]. *La relación acreedor-deudor* expresa la actividad de la cultura en su proceso de adiestramiento o de formación. Esta relación, que corresponde a la actividad prehistórica, es la relación del hombre con el hombre, «el más primitivo de los individuos», incluso *anterior* «a los orígenes de cualquier organización social». Aún más, *sirve de modelo* «a las constituciones sociales más primitivas y más groseras». Es en el *crédito*, no en el *cambio*, donde Nietzsche ve el arquetipo de la organización social”<sup>53</sup>. La relación acreedor-deudor sería entonces anterior al contrato en cuanto constitutivo de cualquier organización social, en la medida en que ha hecho del dolor un equivalente general, un medio que hace posible el intercambio social.

---

<sup>51</sup> Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2011, p. 128. Subrayados del autor.

<sup>52</sup> *Ibidem.*, p. 92. Nuevamente, subrayados del autor.

<sup>53</sup> *NF*, p. 189. Subrayados nuestros.

Esta relación será retomada posteriormente por Deleuze tras su encuentro con Guattari en *AE*, donde la referencia a *La genealogía de la moral* es explícita<sup>54</sup>. Tratando de proponer un modelo de análisis distinto al del intercambio, pero sin dejar de lado la relación acreedor-deudor, Deleuze y Guattari sostendrán que “la institución de la deuda (mejor dicho, una vez más, de ‘la relación acreedor-deudor’) no tiene como finalidad restablecer el equilibrio cambiario roto por un préstamo [...]. El *debe*, la deuda, el desequilibrio es aquí lo primero, la creación de una deuda que no procede de ninguna situación de equilibrio que se tratase de restablecer mediante la sustitución de lo adelantado, una deuda que es el vínculo social originario, tan originario como lo es el ‘contrato social’ en las teorías contractuales modernas”<sup>55</sup>. La deuda supone, para que pueda darse, condiciones de desequilibrio, de desigualdad. Y, cuando acontece, introduce una diferencia de naturaleza entre aquello que se presta y aquello que es devuelto.

Quizá aquí sea pertinente recordar la distinción marxista entre valor de uso (o uso simplemente), y valor de cambio (o simplemente valor). El valor de uso de una cosa se define en función de las cualidades objetivas que la cosa posee para satisfacer necesidades humanas y remite a la utilidad. El valor de cambio supone la transformación de la cosa en mercancía que, para poder ser intercambiada, establece una serie de equivalencias subjetivas, convencionales y arbitrarias. Es con la aparición de la moneda como equivalente general que las cosas son valoradas en base a un patrón que abstrae sus cualidades objetivas y las considera con la misma susceptibilidad de ser comparadas en virtud de ese patrón. Antes de la aparición de la moneda, el intercambio se producía tomando en cuenta el valor de uso y no el valor de cambio de la cosa, por medio del trueque. Pero incluso, antes del intercambio, existe de manera previa la deuda. Ésta, en cuanto procede de una producción social de la carencia, genera la relación acreedor-deudor. De ahí que esta relación se dé en función de una desigualdad previa que sólo vendrá a acrecentar.

---

<sup>54</sup> “El gran libro de la etnología moderna es menos el *Essai sur le don* de Mauss que la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. Al menos debería serlo. Pues la *Genealogía*, la segunda disertación, es una tentativa y un logro sin igual para interpretar la economía primitiva en términos de deuda, en la relación acreedor-deudor, eliminando toda consideración de intercambio o de interés «a la inglesa»”, Gilles Deleuze, Félix Guattari, *AE*, p. 196.

<sup>55</sup> José L. Pardo, *Op. cit.*, p. 244. Subrayado del autor.

Si consideramos entonces que el valor de uso es previo a la aparición del valor de cambio y que cuando surge el último es posible la producción social de la deuda, podríamos decir que el problema

de la transformación del valor de uso en valor de cambio es, en cuanto tal, una forma elaborada del ‘paso’ del estado de naturaleza al estado social, pues el valor de uso, como hemos tenido ocasión de ver, conserva todos los atributos de la naturaleza (la esencia, la objetividad, la materialidad), mientras que el valor de cambio es un valor enteramente social (inesencial, subjetivo, material). Por tanto, la primera impresión es, en efecto, que “no hay paso” posible, puesto que la mercancía “no contiene ni un solo átomo de valor de uso”, no se transita del valor de uso al valor de cambio [...]. La relación económica es una relación hasta cierto punto ‘natural’ –se deriva de la necesidad en la cual el hombre se encuentra, como especie, de sobrevivir en determinadas condiciones materiales de existencia históricamente variables-; y es esta necesidad natural la que genera directamente relaciones sociales expresadas por la cantidad de fuerza de trabajo invertida en la producción, de la que resulta el valor de cambio de las mercancías<sup>56</sup>.

La relación económica entre acreedor y deudor, al tener un pie en el estado de naturaleza y otro en el estado social, es previa al contrato y al intercambio. No es que haya una relación igualitaria previa a partir de la cual, haciendo uso de una voluntad libre, pueda fundarse una sociedad sobre la base de un contrato, ni que el intercambio se produzca en condiciones de igualdad. Por el contrario, lo que hay son relaciones entre fuerzas de distinta potencia, fuerzas dominantes que, en términos marxistas, se apropian de los excedentes y de los medios de producción para producir socialmente la carencia y suscitar el intercambio en condiciones de desigualdad, y fuerzas dominadas que se vuelven deudoras en relación a las dominantes ya que sólo tienen su fuerza de trabajo. Otra objeción que se añade a la precedente en torno al modelo cambista es que “implica una ‘aplicación’ a las sociedades ‘primitivas’ o ‘pre-históricas’ de un cliché (el del intercambio orientado a la equivalencia) que procede descaradamente de las sociedades modernas y de su forma ideal de contractualidad como fundamento de la sociedad<sup>57</sup>”. Ya Deleuze lo decía en una de las citas mencionadas líneas arriba: “Es en el crédito, no en el cambio, donde Nietzsche ve el

---

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 261.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 244.



arquetipo de la organización social”; sólo que quizá convenga aclarar que aquí no se está hablando del crédito en su sentido actual, sino como creencia que hace posible una memoria orientada al futuro. En todo caso, encontramos en este punto un rechazo del modelo cambista.

Si bien hemos retomado distinciones marxistas y algunas reelaboraciones de *AE*, ello ha sido en virtud de que queremos mostrar cómo el germen de todo ello se encontraba ya en *NF*. Nuevamente, estamos ante un cuestionamiento de que el modelo contractualista y, más en específico, el del intercambio sean los más adecuados para explicar el surgimiento de la sociedad y la cultura. No es casual que, en la entrevista que le hacían a propósito de la publicación de *Œuvres philosophiques complètes* de Nietzsche que tanto Deleuze como Foucault prologaron, en 1967, Deleuze hable de política (“¿Significaría esto que el retorno a Nietzsche implica un cierto esteticismo, una cierta renuncia a lo político, un «individualismo» tan despolitizado como despersonalizado? Quizás no. La política es también asunto de interpretaciones [...]. En todo ello hay algo que recuerda las invectivas de Rimbaud y de Nietzsche, y que viene a redoblar a Marx. También en política hay creadores, movimientos creativos que en algunos momentos ocupan la historia”<sup>58</sup>). Y hay también, en esta recuperación de Nietzsche –frente a la interpretación alemana– un gesto político, en el sentido de apostarle a la continuación del desvanecimiento de la imagen del Nietzsche “nazi” que había iniciado Bataille<sup>59</sup>, así como al escribir sobre un pensador que en ese momento no era tratado académicamente justo por la acusación que lo deformaba.

#### **1.1.6. Bergson y la ontología de lo social.**

De Bergson Deleuze retomará para su filosofía política por lo menos tres conceptos y dos nociones: el de diferenciación, el par conceptual actual/virtual y el de fabulación; así

---

<sup>58</sup> *ID*, p. 171.

<sup>59</sup> En Francia es Bataille quien inicia el desligue de Nietzsche en relación al nazismo y de los fascismos en general. Bataille escribió en este sentido una serie de artículos (“Nietzsche y el nacional-socialismo”, publicado en *Eco. Revista de la cultura de Occidente*, Tomo XIX/5-6-7, Sep.,-Oct.,-Nov., Librería Buchholz, Bogotá, 1969; “Proposiciones” y “Crónica nietzscheana”, los dos últimos en el volumen recopilatorio publicado por Adriana Hidalgo en Buenos Aires en el 2003, bajo el título *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*).

como la distinción entre las sociedades abiertas y las cerradas (o los dos tipos de multiplicidades). Estos conceptos y nociones formarían la base de lo que podemos llamar una ontología de lo social, en virtud de que hay conceptos ontológicos que están implicados en la caracterización descriptiva de lo que acontece en una sociedad; ello, sin perder de vista que la irrupción bergsoniana en la obra de Deleuze pasa por dos etapas. La primera de ellas la encontramos en *B* – obra en la que aparecen todos estos conceptos, pero donde la fabulación tiene una connotación, como en Bergson, negativa – y la segunda en *IM* e *IT* – textos en los que la fabulación es repensada por relación al arte y a la política en términos de su potencia. Pero expongamos estos conceptos con un poco más de detalle para mostrar su relación con el concepto de crítica que Deleuze va a construir a partir de ellos.

La diferenciación es el proceso inmanente por el que el Ser se expresa unívocamente deviniendo múltiples singularidades. La génesis de la diferencia se produce a partir de que ésta difiere de sí misma. La diferencia es aquello que no se divide sin cambiar de naturaleza. El impulso vital va produciendo las grandes líneas de diferenciación del Ser. Partiendo de la Duración, entendida como Memoria ontológica ingente, la diferenciación va a proceder, a grandes rasgos, por separación: en un polo tenemos la materia como el grado más distendido de la Duración y, en el otro, a la Vida como el más contraído. La vida, a su vez, se diferenciará en dos polos, a saber: la planta, como contracción de la energía; y el animal, como consumo de energía discontinua. En el animal, la evolución creadora continuará en las siguientes dos direcciones: la del instinto, que tiende hacia la sociabilidad para la conservación de la especie; y la de la inteligencia, que buscará preservar al individuo frente a la especie. Partiendo de estas dos grandes líneas de diferenciación del Ser surgirán, por un lado, la fabulación como punto intermedio entre el instinto y la inteligencia y, por otro, la emoción, llevando la inteligencia hasta la intuición (entendida, *grosso modo*, como comprensión del proceso de diferenciación del Ser). “*Duración, memoria e impulso vital constituyen tres aspectos del concepto que se distinguen con nitidez. La duración es la diferencia consigo misma; la memoria es la coexistencia de los grados de la diferencia; el impulso vital es la diferenciación de la diferencia*”<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> “La concepción de la diferencia en Bergson”, en *ID*, p. 60.

Detengámonos en las dos grandes líneas del instinto y la inteligencia, y en las diferenciaciones que las prolongan. La sociabilidad humana se efectúa en un doble nivel: una vez de manera instintiva, tal como sucede en los insectos y las hormigas y, otra vez, con la función fabuladora. Frente a la inteligencia que tendería a disolver la sociabilidad en pos del individuo, la fabulación retoma algunos caracteres de ella y produce representaciones imaginarias que abogan por mantener cohesión social. En palabras del propio Bergson:

Si la inteligencia amenaza ahora con romper en ciertos aspectos la cohesión social y si la sociedad debe subsistir, es preciso que exista un contrapeso para la inteligencia. Si este contrapeso no puede ser el instinto mismo, ya que su lugar ha sido justamente ocupado por la inteligencia, es necesario que una virtualidad de instinto o, si se prefiere, el residuo de instinto que subsiste en torno a la inteligencia, produzca el mismo efecto: este instinto no puede actuar directamente, pero, puesto que la inteligencia trabaja a base de representaciones, suscitará en ésta representaciones «imaginarias» que harán frente a la representación de lo real y lograrán por medio de la propia inteligencia contrarrestar el trabajo intelectual. Así explicaríamos la función fabuladora.<sup>61</sup>

La fabulación surge, pues, como contrapeso de la inteligencia recuperando una parte (la parte virtual) del instinto. “De esta función derivan la novela, el drama y la mitología”<sup>62</sup>, así como la religión y, en general, todas las invenciones instintivas que tienden a correr paralelas a la inteligencia. Tanto para Bergson como para el Deleuze de *B*, la fabulación juega un papel reactivo, negativo, al ser ella quien posibilita la existencia de representaciones imaginarias irracionales, ya que produce una religión estática (aquella en la cual los mitos y fabulas que la integran están subordinados a mantener la cohesión social) y una sociedad cerrada. Deleuze hablará en la obra referida de la emoción como la posibilidad de abrir las sociedades cerradas y de alcanzar la intuición. “Pero a cada miembro de una sociedad cerrada, si se abre a ella, la memoria cósmica le comunica una especie de reminiscencia, una emoción que le permite continuar. Y, de alma en alma, traza el diseño de una sociedad *abierta*, de una sociedad de creadores, en la que se pasa de un genio a otro por mediación de discípulos, espectadores u oyentes. La emoción es la génesis

---

<sup>61</sup> Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 148.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p.134.

de la intuición en la inteligencia. El hombre accede a la Totalidad creadora abierta actuando”<sup>63</sup>. La emoción es el correlato de la inteligencia, su punto más extremo, el que puede llevarnos a captar, por intuición, la memoria cósmica del Ser. Y como el Ser es aquello que difiere eternamente de sí mismo, cada una de las diferenciaciones que ha engendrado se conserva en esta memoria cósmica. De ahí que la tarea del filósofo, del artista, del creador, del místico sea prolongar el movimiento creador del Ser para, de este modo, abrir la sociedad que habita.

Este papel negativo de la fabulación, con la consiguiente exaltación de la emoción, serán reformulados en los dos volúmenes sobre cine (*IM* y *IT*). En ellos, la fabulación, vista en relación con los dos grandes regímenes de signos que hacen al cine (a saber, el régimen cinético y el régimen crónico)<sup>64</sup>, es puesta en conexión con una noción de cuño nietzscheano: la potencia de lo falso. “Una potencia de lo falso reemplaza y desentroniza a la forma de lo verdadero, pues plantea la simultaneidad de presentes imposibles o la coexistencia de pasados no necesariamente verdaderos”<sup>65</sup>. Vemos aquí una referencia explícita al concepto de duración bergsoniano: la simultaneidad de presentes y la coexistencia de pasados es posible debido a la memoria cósmica que agrupa a las diversas duraciones en una gran Duración. Pero la alusión más clara que conecta a la potencia de lo falso y a la fabulación es la que sigue. En el relato cinematográfico falsificante lo “que se opone a la ficción no es lo real, no es la verdad, que siempre es la de los amos o los colonizadores, sino la función fabuladora de los pobres, que da a lo falso la potencia que lo convierte en una memoria, una leyenda, un monstruo”<sup>66</sup>. Esta distinción entre lo real, lo ficticio y lo fabulado<sup>67</sup>, se da entre el personaje y el cineasta, quienes, cuando se inclinan hacia la fabulación, llaman con todas sus fuerzas a la invención de un pueblo nuevo. Se les capta en el “flagrante delito de fabular”, en una fabulación que no es ficticia ni verdadera sino falsificante y creadora, como memoria monstruosa, como leyenda del pueblo por

---

<sup>63</sup> *B*, p. 118, subrayado del autor.

<sup>64</sup> A grandes rasgos, el régimen cinético de *IM* y el crónico de *IT* casi coinciden con el cine clásico de la preguerra y el cine moderno de la posguerra. No ahondaremos más en ello.

<sup>65</sup> *IT*, p. 177.

<sup>66</sup> Ídem., p. 202.

<sup>67</sup> Nos parece ver aquí la distinción estructuralista de lo real, lo imaginario y lo simbólico. Mientras el relato veraz sólo conjugaría las primeras dos dimensiones, el relato falsificante sería producción y creación de lo simbólico y en esa medida, a pesar de su falsedad, produciría efectos políticos en los que llamaría a la formación de un pueblo que aún falta.

venir. Hay en ello un gesto político que cuestiona las relaciones que un pueblo (“el pueblo que falta”, las minorías) entabla con la verdad y la ficción.

Ni siquiera la ficción sería suficiente para provocar esta emancipación. En la ficción, el cine se mantiene deudor de la verdad a partir de la verosimilitud. El cine aún no se habría dado cuenta de que “el ideal de lo verdadero era la ficción más profunda en el corazón de lo real”<sup>68</sup> o, dicho de otro modo, de que la ficción “forma un modelo de verdad preestablecido que expresa necesariamente las ideas dominantes o el punto de vista del colonizador, incluso cuando quien la forja es el autor del film. La ficción es inseparable de una «veneración» que la presenta como verdadera, en la religión, en la sociedad, en el cine, en los sistemas de imágenes”<sup>69</sup>. No hay aquí todavía un paso hacia la fabulación porque se mantienen la distinción formal entre los polos subjetivo y objetivo; se llega hasta la ficción y se descubre que el ideal de lo verdadero es sólo una ficción, que lo verdadero procede de una ilusión en lo real, que lo real está afectado por esta potencia de lo falso que engendra tanto a la ficción, en cuanto grado más estrecho de realidad, como a la fabulación como grado más amplio. Si bien el relato veraz ficticio mantiene la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, llevado al extremo, mostraría cómo estos polos están constituidos de esa manera a partir de una contingencia introducida por la ficción misma. Así, vemos que la potencia creadora de lo falso también afecta al relato veraz en su constitución misma.

La fabulación, tal y como la entendía Deleuze en *B*, tenía los caracteres que, años más tarde, le atribuirá a la ficción. Sólo que, en *IT* y, posteriormente, en *C*, *CC* y *QF*, retomará la fabulación como potencia creadora de imágenes en relación no sólo con el cine sino también con la literatura menor<sup>70</sup>. “La fabulación no es un mito impersonal, pero tampoco es una ficción personal: es una palabra en acto, un acto de palabra [acto de habla]<sup>71</sup> por el cual el personaje no cesa de cruzar la frontera que separaría su asunto

---

<sup>68</sup> *IT*, p. 201.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 202.

<sup>70</sup> No abordaremos ahora el asunto de la literatura menor sino hasta apartados posteriores. Sólo baste decir por ahora que es una literatura que conecta con las minorías a partir de un conjunto de imposibilidades.

<sup>71</sup> Nos parece que aquí tenemos que introducir un pequeño matiz en la traducción. Al parecer, lo que la traductora de *IT* vierte como “acto de palabra” es la traducción del *speech act* de John Searle y que ha sido traducido al español mayormente como “acto de habla” para referirse a la realización de una acción en el momento mismo de la enunciación (por ejemplo, al hacer una pregunta estoy realizando a la vez la acción de preguntar y la enunciación de la pregunta). No parece pertinente esta aclaración debido a que, si entendemos el “acto de palabra” como “acto de habla”, estamos, junto con Deleuze, recuperando la dimensión pragmática

privado de la política, y «produce él mismo enunciados colectivos»<sup>72</sup>. El cineasta llama al pueblo, a la minoría que falta, a través del acto de habla de la fabulación, el cual deja de ser individual para devenir colectivo. Frente a lo mayoritario, lo minoritario se expresa como resistencia creadora. “Los actos de habla del nómada (Moisés), del bastardo (*Della nube...*), del exiliado (*Amerika...*)<sup>73</sup> son actos políticos, y por eso eran desde el comienzo actos de resistencia”<sup>74</sup>. La fabulación es una expresión de la potencia creadora de lo falso y, a pesar de su falsedad o, más bien, gracias a ella, produce efectos sobre las minorías colocadas ante una serie de imposibilidades.

Presentemos ahora el par conceptual de lo actual y lo virtual. “Hemos de comprender que lo virtual, sin ser actual, es un modo de ser y ,aún más, en cierto modo es el ser mismo: ni la duración, ni la vida, ni el movimiento son actuales; son más bien aquello en lo que toda actualidad y toda realidad se distinguen, se comprenden y hunden sus raíces. Realizarse es siempre el acto de un todo que no llega a ser real por entero al mismo tiempo, en el mismo respecto, ni en la misma cosa, aunque produzca especies que difieren por naturaleza, y aunque sea él mismo la diferencia de naturaleza entre las especies que produce”<sup>75</sup>. O, tomando otra definición de *PS*, lo virtual es “real, sin ser actual, ideal, sin ser abstracto”. Lo virtual es un modo de ser que, a pesar de no ser actual, no por ello deja de tener realidad, al implicar temporalmente tanto al pasado como al futuro. En ese sentido, lo virtual es intempestivo y contiene en potencia las condiciones de determinación de un problema así como de sus posibles soluciones. En la medida en que se actualiza, lo virtual recibe una realidad plena. La pareja actual/virtual se opone a la de lo real y lo posible. Lo posible está calcado sobre lo real, es un real preformado; mientras que lo virtual es una problematización de lo actual que surge a partir de las relaciones de determinación recíproca, completa, pero no íntegra, entre elementos singulares; por lo cual se encuentra estrechamente ligado con la creación de nuevos problemas, soluciones, conceptos, perceptos, afectos, funciones.

---

de la fabulación que en el momento mismo de su enunciación produce efectos en la invención de un pueblo, de una minoría y, con ello, devienen actos políticos.

<sup>72</sup> *IT*, p. 293.

<sup>73</sup> Puntos suspensivos y cursivas de Deleuze para indicar que los nombres de los films están abreviados. Se refiere a *Della nube alla resistenza* y *Amerika, Klassenverhältnisse* de Straub.

<sup>74</sup> *IT*, p. 338.

<sup>75</sup> “Bergson. 1859-1941”, en *ID*, p. 39.

Ahondemos un poco en este concepto de lo virtual a partir de una crítica esbozada a Deleuze por Alain Badiou. En *Deleuze, El clamor del Ser*, Badiou hace de lo virtual un “fundamento” y del Ser el “Uno-Todo”. El “fundamento” del “Uno-Todo” es lo virtual. “Lo virtual es fundamento para lo actual, como ser de la virtualidad que lo actual actualiza. Pero lo virtual es también fundamento de sí, porque es el ser de las virtualidades, en la exacta medida que las diferencia o las problematiza”<sup>76</sup>. Según Badiou, este doble carácter de “fundamento” de lo virtual compromete la univocidad del Ser, el hecho de que el Ser se diga con el mismo sentido de todos los entes, al tener que decirse en, al menos, dos sentidos: el de lo actual y el de lo virtual. Y, al sostener el carácter virtual de la Totalidad que le impide cerrarse sobre sí misma, Deleuze estaría afirmando una especie de optimismo ontológico. Tales son dos de las críticas presentadas por Badiou, cabe decir, a partir de su propio proyecto filosófico, el cual surge, como él mismo lo reconoce, en sentido muchas veces contrario al de Deleuze.

Ante ellas, nos parece oportuno introducir dos consideraciones. Al hacer de lo virtual un “fundamento doble”, se está haciendo de ello un contrasentido, visible incluso a partir de la segunda acusación sobre el “optimismo filosófico” deleuzeano. En efecto, como el propio Badiou citando a Deleuze dice: “Si el todo no puede darse, es porque es lo Abierto, y le corresponde cambiar sin cesar o hacer surgir algo nuevo; en síntesis, durar: «La duración del universo no es más que una con la libertad de creación que allí puede haber» (*IM*, p. 20, la cita es de Bergson, *La evolución creadora*)”. Si lo virtual es lo que mantiene abierta la totalidad, esta apertura no puede sostenerse sobre la base de algo que no cesa de provocar y producir devenires; el fundamento, en su remisión al suelo y a lo que sostiene, no puede ser tan móvil. En consecuencia, lo virtual no puede ser un fundamento, sino sólo un modo, y no el único, del ser. Que haya dos modos por lo menos (el de lo actual y lo virtual) no compromete la univocidad del Ser porque ésta se dice en el mismo sentido de ambos, ya que ninguno de ellos tiene mayor o menor realidad, menor “entidad”.

En relación a la segunda consideración, pensamos que el epíteto “optimismo ontológico” debería matizarse porque, si bien el carácter abierto de la totalidad, la relación de lo actual con lo virtual, le impide cerrarse sobre sí misma (de otro modo, el ser se

---

<sup>76</sup> Alain Badiou, *Deleuze. El clamor del Ser*, Manantial, Buenos Aires, 1997, p. 75.

hubiese detenido en la pura actualidad y no habría ya surgimiento de lo nuevo en ningún sentido), ello no quiere decir que las cosas vayan siempre hacia mejor. La apertura implica indeterminación y la indeterminación trae consigo todas las ambigüedades de las múltiples y diversas resoluciones. Por tanto, habría un “optimismo ontológico” atenuado que sostendría que incluso en las sociedades más cerradas (por la tradición esclerotizada, por la fabulación en sentido negativo, por la pérdida de contacto con el impulso vital y su memoria, por sus macro y microfascismos), habría una salida, pero esta salida no existe de manera previa y automática; hay que inventarla en cada caso y en función de las condiciones propias. Ello implica, desde luego, recurrir a lo virtual, a los pasados que resuenan en nuestro presente para empuñarlos como futuros, pero esta apelación a lo virtual, al igual que el imperativo categórico kantiano, sólo es un señalamiento formal; nada nos dice sobre el contenido que, en cada caso, habrá que repetir creadoramente.

Una última palabra en relación a la crítica al contractualismo. Como lo veíamos al principio de este apartado, al hablar del surgimiento de la fabulación, volvemos a encontrar otra perspectiva que nos muestra que *la sociabilidad humana no procede de un contrato, sino de un instinto*. Se podría objetar, en este punto, que esta sociabilidad instintiva sólo podría fundar un estado de naturaleza, no un estado social, tal y como sucede en las sociedades de insectos. Hasta este punto, habría coincidencia. Sólo que el estado social no se puede fundar a partir de la inteligencia que, en nombre de la libertad del individuo, tendería en sentido contrario. *La unión social se daría, entonces, a través de un “instinto virtual”* que, al persuadir con los mismos medios de los que echa mano la inteligencia, con representaciones imaginarias, lograría su cometido. Hablamos de la fabulación que produce, como hemos visto, a las costumbres, a las leyes, a la moral, a la religión, a la literatura, a la mitología en la sociedad. Y todas estas producciones fabuladoras son factores que forman a una sociedad –incluso, dice Bergson, los encontramos en las sociedades “primitivas”- y la distinguen de las sociedades de animales donde lo que mantiene la sociabilidad es el instinto. Por tanto, habría que decir que *la sociedad, más que fundarse en un acuerdo entre voluntades libres de seres inteligentes, se funda a partir de las representaciones imaginarias de la fabulación*. Nuevamente, no es extraño que Deleuze recupere posteriormente a otro autor –en este caso, Masoch- que propone una alternativa ante la teoría del contrato social.



## **CAPÍTULO 2. GESTACIÓN DE LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA CRÍTICA.**

### **2.1. VARIACIÓN EN TORNO A LA CRÍTICA DEL IUSNATURALISMO Y DEL CONTRACTUALISMO. LOS CASOS SADE Y MASOCH.**

*PSM* es una obra monográfica que Deleuze dedica al personaje aludido en el título para extraer de él toda una sintomatología del masoquismo como entidad clínica distinta del sadismo. Lo que posibilita tal tentativa es la confluencia de una lectura detallada de la obra literaria de Masoch y una apropiación del psicoanálisis freudiano y lacaniano. El estudio referido, si bien ya entabla un diálogo crítico con el psicoanálisis, se mantiene dentro de los límites de éste y no va más allá del análisis del deseo en sus relaciones subjetivas y familiaristas. Sin embargo, hay ya varios rasgos que apuntan más lejos de este marco: la distinción de tres tipos de madres (hetérica, edípica, oral), la remisión tanto del sadismo como del masoquismo a distintos tipos de relación con la institución, el contrato y la ley; así como la conexión de estos conceptos con el anarquismo y el republicanismo. Sobra decir que son estos dos últimos rasgos sobre los que tratará este apartado, ya que con ello pretendemos a la vez dar un cierre provisorio al *staccato* de las obras monográficas deleuzeanas y trazar un puente que deje enunciados los problemas sobre los que nos batiremos en el resto de este trabajo. Comenzaremos exponiendo las críticas sadianas al contrato y a la ley realizadas desde su profesión por un anarquismo en perpetua relación con instituciones perversas, para continuar con la crítica y la perversión masoquistas igualmente del contrato y la ley en nombre de una realización gozosa del deseo.

A partir de la distinción entre naturaleza primera (que podríamos asimilar a la parte natural que hay en lo humano) y naturaleza segunda (entendida como el mundo cultural y simbólico que puebla lo humano), Deleuze distingue en Sade una tendencia naturalista que se inclinaría a reivindicar la naturaleza primera contra la segunda. Habría que revertir el paso de la primera de ellas a la segunda, pero no con una vuelta a atrás, que no es posible, sino a partir de una modificación que daría una cierta preminencia a la naturaleza segunda. Para Sade, “el paso de la naturaleza segunda a la Naturaleza primera no implica ningún

suspense, ninguna estética, sino el esfuerzo de instaurar un *mecanismo* de movimiento perpetuo e *instituciones* de movimiento perpetuo. Las sociedades secretas de Sade, las sociedades de libertinos, son sociedades de institución”<sup>77</sup>. Recordemos que ya en *ES*, Deleuze recuperaba la institución frente al contractualismo. Ahora pone el acento en el mecanismo (¿maquinismo?) y en la institución. Veamos *contra qué* va ahora la institución. “El pensamiento de Sade sobre la institución es más directo y profundo. Sus relaciones con la ideología revolucionaria son complejas: no tiene ninguna simpatía por la concepción contractual del régimen republicano, y menos aún por la idea de ley. En la revolución encuentra lo que detesta, la ley y el contrato. La ley y el contrato son lo que separa *aún* a los franceses de la verdadera república”<sup>78</sup>. La república auténtica, por tanto, en la medida en que tuviera por cometido la exaltación de la naturaleza primera, tendría que fundarse en la institución y no en la ley ni en el contrato, los cuales someten o socavan a la naturaleza primera.

Analicemos ahora cómo Masoch reinterpreta al contractualismo, para profundizar un poco en la crítica a éste que comparte con Sade. Según Deleuze, en Masoch habría no sólo naturalismo sino culturalismo. “El culturalismo de Masoch tiene, pues, dos aspectos: un aspecto estético que se desarrolla según el modelo del arte y del suspense, y un aspecto jurídico que responde al modelo del contrato y la sumisión”<sup>79</sup>. Arte y contrato serían los dos aspectos culturalistas de Masoch. Sin embargo, no habría sólo culturalismo, sino también naturalismo, en la medida en que “precisamente la obra de arte y el contrato hacen pasar de la naturaleza grosera a la gran Naturaleza, sentimental y reflexiva”<sup>80</sup>. Volvemos a encontrar aquí los términos de la discusión: el paso del estado de naturaleza o naturaleza primera al estado civil o naturaleza segunda no acontece en Masoch sin esta remisión a la obra de arte y al contrato. Pero veamos de qué contrato se trata y cómo se dará la crítica de éste en relación, al igual que en Sade, a la ley.

Desde el punto de vista de su función, el contrato sirve para “establecer la ley, pero que, cuanto mejor se establezca, más cruel se torna y más derechos restringe de una de las

---

<sup>77</sup> *PSM*, p. 81, cursivas de Deleuze.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 82. Aquí Deleuze hace alusión a la conocida frase de Sade: “Franceses, un esfuerzo más y seréis republicanos”

<sup>79</sup> *Ibíd.*, p. 81.

<sup>80</sup> *Ídem.*

partes contratantes”<sup>81</sup>. He aquí una primera crítica al contrato, en virtud de su crueldad y de la restricción que supone sobre los derechos de aquellos de quienes ceden sus derechos en nombre de la ley que él funda. Desde el punto de vista de su distinción con la institución, “el contrato supone por principio la voluntad de los contratantes, define entre ellos un sistema de derechos y deberes, no puede oponerse a terceros y su validez es de duración limitada; [mientras que] la institución define en general un estatuto de larga duración, involuntario e intransferible, estatuto constitutivo de un poder, de una potencia y cuyo efecto puede oponerse a terceros”<sup>82</sup>. Tenemos aquí la contraposición entre la institución sadiana y el contractualismo masoquiano. Habría que dar un paso más, para presentar la relación diferencial del sadismo institucional y el masoquismo contractual con respecto a la ley: “el contrato es verdaderamente generador de una ley, aun si esta última desborda y desmiente las condiciones que le dieron nacimiento; por el contrario, la institución se presenta en un orden muy diferente del de la ley, haciendo inútiles las leyes y remplazando el sistema de derechos y deberes por un modelo dinámico de acción, poder y potencia”<sup>83</sup>. El contrato, como generador de la ley, tiene como peligro –como bien lo reconoce Sade- el del desbordamiento de sus condiciones. Puede, por tanto, degenerar en tiranía. En cambio, en la institución sadiana, al criticar tanto al contractualismo como a la ley para conceder la primacía de la naturaleza primera sobre la segunda asistimos a la apuesta por un *iusnaturalismo institucional de corte anárquico*.

Explicemos este último punto a partir de la oposición de la institución tanto a la ley como al contrato. La anarquía, entendida desde la imagen deleuzeana de Sade, sería ese movimiento perpetuo de la acción institucionalizada, al margen de la ley. “Saint Just acentuaba la relación inversa: más leyes cuantas menos instituciones (monarquía y despotismo), más instituciones cuantas menos leyes (república) [...]. Las leyes ligan las acciones, las inmovilizan, las moralizan. Puras instituciones sin leyes serían por naturaleza modelos de acciones libres, anárquicas, en perpetuo movimiento, en revolución permanente, en estado de inmoralidad constante.”<sup>84</sup> Para Sade, frente a Saint Just, la insurrección tendría que ser el movimiento perpetuo de una república. Habría un principio

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 80.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, p. 81.

<sup>83</sup> *Ídem.*

<sup>84</sup> *Ídem.*, p. 82.

más alto que la ley en nombre del cual se invocaría la primacía de la naturaleza primera y esta primacía es la que habría que instituir.

Este principio sería una inversión del principio platónico del Bien así como una ironización del carácter formal y vacío de la ley kantiana. Lo que podría instituirse como ley universal sería la Idea del Mal. “El problema consiste en lo siguiente: si es verdad que el contrato es una mistificación, si es verdad que la ley constituye también una mistificación al servicio del despotismo, si es verdad que la institución es la única forma política que difiere por naturaleza de la ley y el contrato; ¿cuáles serán las instituciones perfectas, es decir, aquellas que se opongan a todo contrato y que supongan sólo un mínimo de leyes? La respuesta irónica de Sade es que, bajo estas condiciones, el ateísmo –la calumnia, el robo-, la prostitución, el incesto y la sodomía –inclusive el asesinato- son institucionalizables y, más aún, son el objeto necesario de las instituciones ideales, de las instituciones de movimiento perpetuo”<sup>85</sup>. Tenemos así una anarquía que instituye el movimiento perpetuo y la revolución permanente. “Y si la anarquía no puede ser instituida sino entre dos regímenes de leyes, un antiguo régimen que ella suprime y un nuevo régimen que ella engendra, esto no impide que ese breve momento, casi reducido a cero, testimonie su diferencia de naturaleza con todas las leyes. «El reino de las leyes es vicioso; es inferior al de la anarquía; la mayor prueba de lo que digo es la obligación en que se encuentra el gobierno de precipitarse él mismo en la anarquía cuando quiere rehacer su constitución»”<sup>86</sup>. La anarquía sería el modelo de la institución, en la medida en que tiene por función preservar la naturaleza primera o “natural” frente a la naturaleza segunda o cultura.

Revisemos una razón más de este rechazo a la ley a partir de Sade que nos permitirá conectar con el problema del iusnaturalismo. “Bajo todas sus formas (natural, moral, política), la ley es la regla de una naturaleza segunda siempre ligada a exigencias de conservación y que usurpa la verdadera soberanía”<sup>87</sup>. Si la ley, en primer lugar, deriva del contrato (lo cual supone el paso de la naturaleza primera a la naturaleza segunda) y, en segundo lugar, está hecha para preservar esta naturaleza segunda, entonces, está usurpando doblemente la “verdadera soberanía” que, para Sade, sería la naturaleza primera. Habría,

---

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 83

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 91.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 90.

por tanto, una primacía de los derechos de la naturaleza primera sobre los derechos derivados a partir de la naturaleza segunda que justificaría la institución de la anarquía como movimiento perpetuo y revolución permanente. En otras palabras, habría algo previo al contrato (en este caso, los derechos de la naturaleza primera), en nombre de lo cual podría impugnarse a éste para instituir un nuevo “régimen” (en este caso, la anarquía).

Introduzcamos aquí un pequeño escolio en relación a la interpretación de Deleuze que propone Pardo y que lo asocia con el iusnaturalismo, al menos como apelación para justificar todo movimiento revolucionario. Notemos que hay una cierta similitud terminológica entre el planteamiento sadiano presentado por Deleuze y el realizado en *ES* a propósito de las relaciones entre instinto e institución (el instinto podría ser esta naturaleza primera y la institución sería la que le daría salidas satisfactorias al instinto). Si a esto añadimos la equiparación que habíamos hecho entre el instinto y el deseo, por un lado, y la institución y el agenciamiento por el otro, la sospecha de que habría en Deleuze un cierto iusnaturalismo parece confirmarse. Recordemos, para completar el cuadro, la famosa declaración de “anarquía coronada” que Deleuze presenta en *DR* a propósito de la relación entre diferencias, y las correspondencias con Sade serán casi completas. Dice Pardo: “la tesis de que el deseo carga directamente el campo social, o de que el deseo es directamente político, sin necesidad de ninguna “adaptación” o “represión”, es en su esencia, desde el punto de vista metafísico, la reivindicación de la categoría spinoziana de *potentia* y, desde el punto de vista político, la reivindicación de un “poder natural” que se convierte por sí mismo en ley, de un hecho que se convierte por sí mismo en derecho sin necesidad de pacto alguno, sin intervención de una “instancia tercera” extrínseca que venga a sobredeterminarlo desde el exterior (el “Estado” o el “Padre”)”<sup>88</sup>.

Pardo hace esta impugnación para recuperar a Hobbes contra toda la tradición que pretende que hay algo previo al contrato y a la que llama “iusnaturalista”. “La fábula de Hobbes hace nacer el poder político exclusivamente de los hombres –no de Dios ni de la naturaleza-, pero lo que su teoría tiene de no-fabulosa expresa que *el origen del poder político no puede ser otro que la ley*, antes de la cual carece de sentido hablar de “derecho” (es decir, de *potestas*), y por tanto de justicia o injusticia, porque sólo hay hechos, y el

---

<sup>88</sup> José Luis Pardo, *Op. cit.*, p. 259, subrayados suyos.

único derecho natural es el propio poder físico (la *potentia*)”<sup>89</sup>. Pero ya desde la penúltima cita pueden empezar a vislumbrarse algunos rasgos que mostrarían las diferencias entre Sade y Deleuze. Apunta Deleuze que “En el caso del sadismo es el padre quien queda colocado por encima de la ley, principio superior que hace de la madre la víctima por excelencia”<sup>90</sup>. El padre estaría colocado por encima de la ley y la remisión a él haría posible la relación entre el deseo y la institución. Por tanto, siguiendo la argumentación de Pardo, si entre el deseo y lo social no hay una “instancia tercera” (“Padre” o “Estado”) que venga a mediar entre ellos, tendríamos que la imputación de iusnaturalismo hecha a Spinoza y a Deleuze sólo aplica para Sade, al menos en este punto. En todo caso, si llegase a haber cierto iusnaturalismo en Deleuze, tal y como indica Pardo, éste no se daría por vía sadiana. Lo que Deleuze recupera de Sade, contra Hobbes, es la impugnación de que la ley se presente como primera cuando es, como hemos visto, una derivación del contrato. Pero dicha recuperación se queda en este punto, ya que, en sus obras siguientes y en relación al masoquismo, no apela a una instancia trascendente.

Habría otra manera de criticar al concepto de ley y a su pretensión de presentarse como el origen del poder político sin remitir al iusnaturalismo sadiano, esta vez, por vía de Sacher Masoch. Si en Sade la crítica de la ley procedía en nombre de un principio superior que apelaba a la naturaleza primera para instituir la anárquicamente como ley irónica, en Masoch la crítica se dará a partir de mostrar las consecuencias humorísticas que derivan de seguir con excesivo celo la ley. Tanto Masoch como Sade compartirán, en la interpretación deleuzeana, este acento en el carácter derivado de la ley en relación al contrato: sin éste, ninguna ley puede fundarse; a diferencia de Hobbes quien, según Pardo, hace de la ley el fundamento de la institución del poder político. Otro punto en común entre Sade y Masoch es que ambos parten, ya sea irónica o humorísticamente, del carácter formal de la ley y de su incognoscibilidad como rasgos que se le confirieron a partir de Kant. Así, “LA LEY, definida por su pura forma, carente de materia y de objeto, carente de especificación, es de tal orden que no se sabe lo que es y que no se lo puede saber. La ley obra sin ser conocida. Define un dominio de errancia en el que ya se es culpable, es decir, en el que se han transgredido ya los límites antes de saber lo que ella es: Edipo, por ejemplo. Y la culpa y el

---

<sup>89</sup> Ídem., sólo la frase en cursiva es nuestra; los términos en cursiva son de Pardo.

<sup>90</sup> *PSM*, p. 94

castigo ni siquiera nos hacen conocer lo que es la ley, sino que la dejan en esa misma indeterminación que corresponde como tal a la extremada precisión del castigo. Kafka supo describir este mundo”<sup>91</sup>.

La estrategia política masochiana se daría en varios pasos: primero, habría que pasar de la naturaleza primera a la naturaleza segunda a partir del arte y del contrato; enseguida, tendríamos que fundar la ley que sancionará sin ser conocida al deseo; en tercer lugar, asistiríamos a la ridiculización de la ley por un excesivo y celoso cumplimiento que, al ser llevado hasta sus últimas consecuencias, nos mostraría en su absurdidad que aquello que nos prohíbe (la realización del deseo, el goce) y que parece reservarse sólo para ella es alcanzado en el momento mismo del castigo. “Como dice Lacan, la ley es lo mismo que el deseo reprimido. No podrá determinarse su objeto sin caer en la contradicción o definirse por un contenido sin levantar la represión sobre la que descansa. El objeto de la ley y el objeto del deseo se confunden en uno y a la vez se sustraen el uno del otro”<sup>92</sup>. El paso de la naturaleza primera a la naturaleza segunda, del naturalismo al culturalismo, del estado de naturaleza al estado social, implica también la instauración no sólo del contrato sino, más aún, de la ley que vendrá a reprimir al deseo. La salida masochiana ante esta situación será prolongar el movimiento del deseo hasta llevarlo hacia las últimas consecuencias de la ley, que de esa manera, nos mostrará su carácter absurdo y posibilitará, a su pesar, el goce que nos negaba. Y aquí la ley, a diferencia del sadismo, es ejercida por la madre. “En el caso del masoquismo toda la ley es referida a la madre, quien expulsa al padre de la esfera simbólica”<sup>93</sup>

Recordemos una declaración posterior de Deleuze en relación a su posicionamiento masoquiano frente al sadismo: “Pienso que no es casualidad que Michel [Foucault] atribuya cierta importancia a Sade, y yo por el contrario a Masoch. No sería suficiente decir que yo

---

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 87. Encontramos aquí una primera asociación de Edipo con la idea de culpabilidad en virtud del carácter trascendente de la ley que será recuperada en *AE* y *MM*; así como una anticipación de la reivindicación política de Kafka visible en *El proceso* que Deleuze y Guattari resaltarán en su *KLM*.

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 88. Vemos que aquí no hay, al igual que en algunas partes de *AE*, un rechazo de las tesis lacanianas sino una cierta recuperación positiva de las mismas.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, p. 94. Podría asociarse, en términos generales y desde una perspectiva “feminista”, al sadismo, en tanto que coloca al padre por encima de la ley, con el patriarcalismo; y al masoquismo, en tanto pone a la madre como sancionadora de la ley y expulsa al padre de lo simbólico, no con un régimen matriarcal –que sería su inverso simétrico– sino con un “devenir-mujer” que abriría nuevas posibilidades de sensibilidad y de coexistencia para todos los “géneros” que nos recorren y nos atraviesan.

soy masoquista, y Michel sádico. Eso quedaría bien, pero no es verdad. Lo que me interesa en Masoch no son los dolores, sino la idea de que el placer viene a interrumpir la positividad del deseo y la constitución de su campo de inmanencia (de igual modo, o más bien de otra manera, sucede en el amor cortés: constitución de un plano de inmanencia o de un cuerpo sin órganos donde al deseo no le falta nada, y donde éste evita todo lo posible placeres que vendrían a interrumpir su proceso)”<sup>94</sup>. En el masoquismo, el deseo, entendido como proceso que lo desvía del placer y lo lleva al goce, se realizaría a pesar de la ley que lo reprime. En esa medida, el masoquismo estaría inventando una nueva manera de gozar que se desvía de la ley, que posterga al placer y efectúa el deseo de otro modo.

¿Qué posibilidades de acción política ofrecería una estrategia de subversión de la ley como la masochiana? ¿Se quedaría en un mero subjetivismo en el que cada cual tendría que hacer este ejercicio de subversión en el terreno libidinal pero sin conectar con el de lo social? ¿No habría en Sade, a pesar de su intento de fundamentación iusnaturalista, un mayor campo de acción política? ¿Basta con seguir la ley hasta sus últimas consecuencias, hasta ridiculizarla para suscitar un devenir-revolucionario? Para esbozar un intento de respuesta a estas cuestiones quizá convenga recuperar la imagen que ofrece Pardo en torno al punto límite en que se sitúan tanto *PSM* como *LS* en comparación con *DR* y *AE*, que consiste en que en las dos primeras obras Deleuze intentaría “acceder a la locura por la vía lateral o indirecta de la perversión [que supone situarse en una especie de superficie] en lugar de hacerlo a través del hundimiento total en la experiencia de la psicosis”<sup>95</sup>, es decir, a través de la paranoia y la esquizofrenia (que nos coloca ante las potencias infernales y fantasmáticas de las profundidades). Hay sólo un pequeño atisbo de posibilidad de resistencia a través de la perversión masoquista que nos presentaría otro modo distinto de subjetivación del deseo. Esta pequeña brizna quizá no recibirá su mayor alcance sino hasta que sea conectada con la problemática política del devenir-mujer. Sin embargo, habría que resaltar que Deleuze prefiere mantenerse en el culturalismo masoquiano antes que ceder frente al naturalismo sadiano, por lo que su asociación con el anarquismo y un institucionalismo indiferenciado permanece, al menos hasta esta obra, conjurada.

---

<sup>94</sup> “Deseo y placer”, *DRL*, p. 127

<sup>95</sup> José Luis Pardo, *Op. cit.*, p. 184.



## **2.2. LA INSERCIÓN DE UN PENSAMIENTO ONTOLÓGICO EN LA PROBLEMATIZACIÓN Y CONCEPTUALIZACIÓN DEL MEDIO POLÍTICO.**

Tras esta breve variación, pasemos ahora a recuperar dos conceptos en relación con los problemas de los que reciben su determinación que consideramos fundamentales para entender el modo en el que la ontología puede devenir ontología política. Estos conceptos son los de *acontecimiento*, que presentaremos por ahora dentro del marco en el que aparece en *LS*, y el de *diferencia*, que circunscribiremos a *DR*. La razón de esta delimitación radica en que queremos ir siguiendo el movimiento del pensar que Deleuze fue trazando y son éstas las dos obras más cercanas tanto cronológica como temáticamente a las obras monográficas y a las problemáticas ahí expuestas. Como segunda razón, añadiremos que *acontecimiento* y *diferencia* son los primeros dos conceptos creados por Deleuze que, si bien nacen a partir de la acción a distancia de los precursores, se gestan asimismo a partir de las coordenadas que los sitúan dentro de la propia filosofía deleuzeana que su recuperación posterior – aunque ya también su aparición inicial – los conecta directamente con el problema de la crítica en filosofía política. Además, *DR* y *LS* son las dos primeras obras que Deleuze escribe en “nombre propio”, por lo que los trazos que ahí se dibujan podremos encontrarlos en variación en sus obras posteriores. De ahí que pretendamos resaltar los gestos filosóficos que ahí se insinúan.

### **2.2.1. El Acontecimiento por excelencia: la batalla.**

Comenzaremos este apartado con el concepto de acontecimiento y, más aún, hablando del Acontecimiento por excelencia (como reza el título de arriba: la batalla) para que en él se muestren los rasgos distintivos de todo acontecimiento. Habría que empezar con una determinación negativa diciendo todo lo que el acontecimiento no es. “Lo que no es ni universal ni particular, ni cosa ni idea, ni objetivo ni subjetivo, ni ser ni lenguaje: eso

es el acontecimiento en tanto que «singularidad ideal»<sup>96</sup>, lo que está *entre* cada uno de estos polos y los hace posibles. Sin embargo, tampoco habría que confundirlo con un hecho, con un estado de cosas, a pesar de que tenga una efectuación espacio-temporal con la que no se confunde. Aquí cabría recuperar la distinción deleuzeana de proveniencia bergsoniana entre lo actual y lo virtual, o la dimensión intempestiva (“el elemento no-histórico”) de la temporalidad nietzscheana. Pero veamos por qué la batalla es el Acontecimiento por excelencia:

el ejemplo paradigmático del acontecimiento es la *batalla*: no el concepto abstracto de batalla –una representación formal, un esquema de definiciones- tampoco tal o cual batalla (la de Waterloo, la de Celaya), sino la “batalla ideal”, pura, el cuerpo-a-cuerpo, los desplazamientos, la polvareda, la muerte. Esto es, el mero acontecimiento que no remite ya a nada, a ninguna determinación o delimitación, a ninguna cualificación o valoración, donde la fecha, la designación o cualquier otro dato es sólo un signo, una cifra de algo que siempre nos excede. El acontecimiento es inespacial e intemporal, no es subjetivo ni objetivo, es impersonal, indiferente, inhumano.<sup>97</sup>

Siguiendo esta veta, la tarea de la filosofía sería la de “captar al acontecimiento” en su sentido, en su “verdad eterna”, intemporal –quizá, más que intemporal, intempestiva-; y la de la filosofía política (siguiendo la indicación de Mario Teodoro Ramírez) sería la de “producir el acontecimiento”. Frente a la confusión y la mezcla de cuerpos que se dan en la batalla, extraer no el sentido del acontecimiento, sino el acontecimiento en su sentido, susceptible de ser actualizado, efectuado, cada vez, nuevamente. Recordemos que el acontecimiento, la batalla, más que existir, subsisten, persisten e insisten; no se agotan con su efectuación espacio-temporal, su modalidad es la de lo virtual. Y ello no le quita su realidad; por el contrario, el acontecimiento es real, sin ser actual o empírico, e ideal, sin ser mental o abstracto. Revisemos cómo lo presenta el propio Deleuze en esta larga cita:

Si la batalla no es un ejemplo de acontecimiento entre otros, sino el Acontecimiento en su esencia, es sin duda porque se efectúa de muchas maneras a la vez, y cada participante

---

<sup>96</sup> Mario Teodoro Ramírez, *Op. cit.*, p. 46.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 47.

puede captarla a un nivel de efectuación diferente en su presente variable: por ejemplo, las comparaciones ya clásicas entre Stendhal, Hugo, Tolstoi y el modo como «ven» la batalla y la hacen ver a sus héroes. Pero, sobre todo, es porque la batalla sobrevuela su propio campo, neutra respecto a todas sus efectuaciones temporales, neutra e impasible respecto a los vencedores y a los vencidos, respecto a los cobardes y los valientes, tanto más terrible por esto, nunca presente, siempre aún por venir y ya pasada, no pudiendo entonces ser captada sino por la voluntad que ella misma inspira a lo anónimo, voluntad que es preciso llamar «indiferencia» en un soldado herido de muerte que ya no es ni cobarde ni valiente, que ya no puede ser ni vencedor ni vencido, completamente más allá, sosteniéndose allí donde se sostiene el Acontecimiento, participando así de su terrible impasibilidad. ¿«Dónde» está la batalla? Por ello, el soldado se ve huir cuando huye, y saltar cuando salta, determinado a considerar cada efectuación temporal desde lo alto de la verdad eterna del acontecimiento que se encarna en ella y, por desgracia, en su propia carne. Todavía le hace falta al soldado una larga conquista para llegar a este más allá del valor y la cobardía, a esta captación pura del acontecimiento por una «intuición volitiva», es decir, por la voluntad que le hace el acontecimiento, distinta de todas las intuiciones empíricas que aún corresponden a tipos de efectuación.<sup>98</sup>

Primer rasgo que quisiéramos resaltar del acontecimiento: se efectúa a varios niveles y, por consiguiente, desde diferentes perspectivas. El acontecimiento es lo que sobrevuela a todas estas perspectivas y las conjunta, sin detrimento de su heterogeneidad. Por eso no se puede confundir con una vivencia particular y/o subjetiva, sino que la excede necesariamente. No por ello se torna universal, sino que preserva su singularidad en cuanto *caso*, en cuanto modalidad que articula al sentido y a las cosas sin confundirse con ellas. Al no existir fuera del sentido que lo expresa y al hacer coexistir varias perspectivas heterogéneas sobre sí mismo, el acontecimiento es aquello que, políticamente, tiene que hacerse cada vez. No nos espera para ser descubierto por nosotros aunque nos acontezca. Sin embargo, a pesar de este rebasamiento, al no existir separado del sentido, *la tarea política positiva sería la de captar al acontecimiento en su sentido*, a través de las múltiples perspectivas que lo integran, lo articulan y lo diluyen, para preservar su carácter inactual y, llegado el momento, actualizarlo y estar a su altura. La contra-efectuación es otra manera de decirlo. “Se da una contra-efectuación del acontecimiento”, explica Deleuze, cada vez

---

<sup>98</sup> LS, p. 133.

que se lo abstrae de los estados de cosas para extraer de él un concepto, cada vez que el pensamiento pone en obra y arriesga su posibilidad creadora”<sup>99</sup>.

Segundo rasgo: el acontecimiento se sustrae al presente, lo esquiva, “siempre ya pasado y aún porvenir”, aun cuando, en su efectuación espacio-temporal no pueda expresarse fuera de los presentes variables que cada actuante capta. Pertenece a un tiempo aiónico, a un devenir ilimitado del que el tiempo crónico sólo puede representar sus puntos fijos, sus detenciones, pero no el *paso* (el pasar) del pasado hacia el presente, del presente hacia el futuro, ya no como tiempos pulsados, marcados estrictamente, sino como tiempo no pulsado, infinitamente más grande y más pequeño que el instante (entendido como punto privilegiado de detención) más breve, como duración (en sentido bergsoniano). Esta destronización de un tiempo privilegiado (ya sea pasado, presente o porvenir) que suponía una detención del movimiento, trasladada al terreno político y por contraposición, insistiría en que habría otros modos de afectar y ser afectados por distintos tiempos, con lo cual habría diversos modos de subjetivación y serían, en este sentido, una apuesta por el devenir (“el devenir contra la historia”).

Tercer rasgo: la neutralidad del sentido y del acontecimiento. Éste es su carácter ético que se opone a la moral: simplemente acontece, sin ponerse del lado de los vencedores o de los vencidos, sin tomar partido por alguno de los participantes; más bien exige estar a su altura, ser digno de él, estar atento a los signos que nos lo revelan. Ahí estaría también su mayor peligro: al ser susceptible de ser actualizado de manera neutra, podría suceder que se suscitara una situación de opresión. Sin embargo, habría que correr el riesgo, porque no sabemos de manera anticipada qué nuevos modos de existencia traerá consigo ni podemos saberlo de antemano. Lo que sí podemos hacer es tratar de imprimirle una dirección, un sentido creador, vital, abierto, no creyendo que es una voluntad individual la que le otorga este movimiento sino las multiplicidades que nos atraviesan y nos constituyen, sino considerando que es el acontecimiento, la batalla, quienes nos dan, por así decirlo, una voluntad, un *amor fati*. No por ello perderá el acontecimiento, la batalla, su neutralidad constitutiva, su carácter virtual, que le hace susceptible de actualizarse cuando menos se lo espera.

---

<sup>99</sup> Mario Teodoro Ramírez, *Op. cit.*, p. 51

Apuntemos otro rasgo más del acontecimiento: su relación con los efectos. “Lo activo y lo pasivo: pues el acontecimiento, al ser impasible, los cambia tanto más cuanto que no es ni lo uno ni lo otro, sino su resultado común (cortar-ser-cortado). La causa y el efecto: pues los acontecimientos, *al no ser sino efectos*, pueden, los unos con los otros, entrar mucho mejor en funciones de casi-causas o en relaciones de casi-causalidad siempre reversibles (la herida y la cicatriz)”<sup>100</sup>. El acontecimiento aparece como efecto de superficie (en el lenguaje) que puede o no tejer una casi-causalidad con otros acontecimientos y que, en esa medida, puede afectar la profundidad de los cuerpos. Esta red virtual casi-causal permite captar el sentido del acontecimiento o, mejor dicho, al acontecimiento en su sentido. Digamos que, hasta *LS*, la tentativa de la filosofía deleuzeana se queda dentro de los límites de la captación del acontecimiento, y no será sino hasta *AE* que se produzca el giro que llevaría a producir el acontecimiento.

¿En qué sentido habría política –y posibilidad de crítica política- en esta postura, tal y como es llevada hasta *LS*? Habría que pensar la historia ya no como la realización de una serie de hechos sino como la comunicación intempestiva entre acontecimientos que siempre exceden las causas que les dieron nacimiento y que se comunican entre sí por medio de una casi-causalidad efectual. “En este sentido, si la *eventualización* de la historia (y del pensamiento en general), implica de por sí una politización de la filosofía, la *contra-efectuación* de lo histórico (y de lo real en general), implica correlativamente una filosofización de la política. Deleuze apuesta todo su pensamiento a la efectuación de lo intempestivo, en tanto irrupción o inscripción del acontecimiento en la historia, pero cifra esa apuesta en la transvaloración del sentido del acontecimiento, que ya no es (ni pretende ser) el sentido de la historia, sino apenas el operador de una repartición o redistribución de afectos, de relaciones y de singularidades, en cuya novedad o inadecuación respecto de una situación específica se cifra todo potencial revolucionario (modificación objetiva de un estado de cosas, pero también agenciamiento subjetivo de resistencias y líneas de fuga)”<sup>101</sup>. Es la potencia del surgimiento de lo nuevo, de lo inesperado la que desestabiliza las relaciones habituales que una sociedad entabla entre sus integrantes. Recordemos, de

---

<sup>100</sup> *LS*, p. 34, cursivas de Deleuze.

<sup>101</sup> Eduardo Pellejero, *Deleuze y la redefinición de la filosofía. Apuntes desde la perspectiva de la inactualidad*, Jitanjáfora, Morelia, 2005, p. 99.

manera contextual, que *LS* fue escrita en 1969, un año después de mayo del 68. Así, aunque una batalla (como la de mayo del 68), desde el punto de vista de su efectuación espacio-temporal o, también, vista desde su *fin* (en el doble sentido de término y de sus objetivos) haya sido perdida, su sentido permanece como el detonador virtual de nuevas luchas.

¿Qué otros casos habría de acontecimientos? ¿Todos terminan mal? “¿Por qué todo acontecimiento es del tipo de la peste, la guerra, la herida, la muerte? ¿Quiere decir sólo que hay más acontecimientos desgraciados que felices? No, porque se trata de la estructura doble de todo acontecimiento. En todo acontecimiento, sin duda, hay el momento presente de la efectuación, aquel en el que el acontecimiento se encarna en un estado de cosas, un individuo, una persona, aquel que se designa diciendo: venga, ha llegado el momento; y el futuro y el pasado del acontecimiento no se juzgan sino en función de este presente definitivo, desde el punto de vista de aquel que lo encarna. Pero, hay, por otra parte, el futuro y el pasado del acontecimiento tomado en sí mismo, que esquivo todo presente, porque está libre de las limitaciones de un estado de cosas, al ser impersonal y preindividual, neutro, ni general ni particular, *eventum tantum...*; o, mejor, porque no tiene otro presente sino el del instante móvil que lo representa, siempre desdoblado en pasado-futuro, formando lo que hay que llamar la contra-efectuación”<sup>102</sup>. No habría que dejar de considerar al acontecimiento desde este doble punto de vista: su efectuación y su contra-efectuación. La función que tiene hablar de los acontecimientos más terribles es la de mostrar que incluso en ellos es posible siempre contra-efectuarlos, captar su sentido y actualizarlo en otro momento. Si preguntamos por acontecimientos más “amables” tendríamos que pensar la correlación entre acontecimiento y devenir: en todo devenir habría acontecimiento y todo acontecimiento está implicado en el devenir. Los verbos en infinitivo los expresan: verdear (y no, el árbol verde), volar, pensar, sentir, resistir, luchar, morir... Sólo que, si Deleuze toca los casos extremos del acontecimiento, es para señalar que aún ahí insiste y subsiste la posibilidad virtual de contra-efectuarlos.

---

<sup>102</sup> *LS*, p. 185.

### 2.2.1.1. Las condiciones de emergencia de la Diferencia en el medio político.

Presentemos ahora otro concepto que, desde la ontología deleuzeana, tiene repercusiones directas en las reivindicaciones políticas contemporáneas: el concepto de *diferencia*. Sin duda, este concepto tiene una proveniencia bergsoniana en relación al problema de la emergencia de lo nuevo y es tratado en principio como proceso actual de despliegue de lo virtual (diferenciación). Desde esta perspectiva, parecería difícil retrotraer a la diferencia en cuanto determinación conceptual hacia un terreno político concreto. Sin embargo, lo que realizaremos en este apartado será extraer de este concepto todo su potencial político para la crítica. Y ello, desde un doble nivel: en primer lugar, recuperando la manera como la problemática de la diferencia está planteada, abandonando toda posición teórica de corte humanista y; en segundo lugar, desde el concepto mismo de diferencia que surge tras modificar la manera de plantear el problema.

En relación a *DR*, nos dice José Luis Pardo: “¿qué es esta obra sino un intento de construir una idea de diferencia que no se agota en las diversidades empíricas, históricas o culturales de todo orden, sino que alcanza el plano trascendental del pensamiento y, por tanto, obliga a pensar *la diferencia como universalidad y la universalidad como diferencia*, cancelando la estéril disputa entre universalismo abstracto y relativismo fundamentalista?”<sup>103</sup>. Pensar el concepto de diferencia desde las condiciones que lo hacen posible en cada una de sus manifestaciones empíricas es abogar por pensarlo de manera universal, pero sin subsumirlo bajo una universalidad preestablecida, sino en relación. Si nos mantuviéramos en un mero plano empírico donde cada identidad –entendida como el envés de la diferencia- reclamaría para sí el derecho al reconocimiento, no sólo estaríamos partiendo de una “diferencia” ya constituida (en ese sentido, una falsa diferencia, subsumida a la identidad) sino que, o bien cada diferencia tendría validez y legitimidad sólo

---

<sup>103</sup> José Luis Pardo, “Un antídoto contra el anti-estructuralismo”, en *Revista de Occidente*, no. 204, Madrid, Abril 1998, p. 59, cursivas del autor.

dentro de su cultura (relativismo fundamentalista), o bien toda diferencia valdría lo mismo y quedaría igualada indiferentemente bajo una sola categoría (universalismo abstracto)<sup>104</sup>.

El concepto de diferencia, tal como Deleuze lo está pensando en *DR*, quiere tener para sí una universalidad, pero una universalidad distinta de la habitual, de la universalidad vacía y abstracta que todo lo iguala. Así, la diferencia pensada en su universalidad sería “la universalidad pensada como distinción -la universalidad herida por la idea de diferencia y no simplemente enfrentada de modo vergonzante a los «hechos diferenciales» empíricos- no es ya la identidad abstracta construida por generalización de las semejanzas y avasallamiento de las diferencias o justificación de las desigualdades, sino -por así decirlo- la de la singularidad excepcional, la universalidad de ese «diferente» residual que siempre queda excluido cada vez que una mayoría habla en nombre de «todo el mundo»: es la diferencia de ese singular excepcional la que debe ser pensada como universal, y es esa universalidad de la excepción la que debe ser pensada como regla para que la defensa de la diferencia no sea cómplice del mantenimiento de las desigualdades”<sup>105</sup>. Hacer de las singularidades en su diferencia aquello que hay que pensar como universal para no subsumir a las diferencias singulares bajo una sola categoría de lo universal es operar el movimiento que da cuenta del surgimiento mismo de estas singularidades y que, asimismo, evita que el concepto de diferencia sirva para justificar las desigualdades.

El problema de la diferencia se plantea, ya no entonces, desde la universalidad como concepto general sino desde la génesis ontológica –estática y dinámica- de la diferencia. Y estamos ante una universalidad paradójica que se alcanza a partir del «cada vez» de cada diferencia. No se parte de una diferencia constituida sino del proceso constituyente de diferenciación que produce, cada vez, nuevas entidades, todas ellas universales en virtud de que expresan al devenir mismo de distintos modos. Como dice Pardo en el artículo citado –

---

<sup>104</sup> Como una variante del “universalismo abstracto” califica Deleuze en el *Abecedario* (“G comme gauche”) al discurso de los derechos humanos, en virtud de que “¡La Justicia no existe, los derechos humanos no existen! Lo que cuenta es la jurisprudencia: esa es la invención del Derecho. De ahí que los que se contentan con recordar los derechos humanos y recitar los derechos humanos, en fin, ¡no son más que unos imbéciles! ¡Se trata de crear, no se trata de hacer que se apliquen los derechos humanos! Se trata de inventar las jurisprudencias en las que, para cada uno de los casos, esto [la situación de opresión] no será posible” (p. 89). También llega a decir: “¿Qué son los derechos humanos? ¡Son una pura abstracción, el vacío!” (Ibíd.). Retomaremos esta caracterización sobre la jurisprudencia para responder a una objeción de Pardo a propósito del supuesto iusnaturalismo deleuzeano, en el capítulo siguiente.

<sup>105</sup> José Luis Pardo, *Op. cit.*, p. 60.



afirmación que podría aplicarse, según él, a todos los pensadores catalogados bajo la rúbrica del “postestructuralismo”-, la tarea filosófica deleuzeana requería “un trabajo propiamente filosófico capaz de ligar *una concepción fuerte de la diferencia* (que no pudiese reducirse a un estandarte para la reclamación de identidades estético-emocionales menoscabadas) con *una concepción fuerte de la universalidad* (que no pudiese reducirse a una visión miope de la condición humana que excluyese a una parte considerable de los portadores de tal condición)”<sup>106</sup>. Frente a las concepciones “débiles” tanto de la diferencia como de la universalidad –por no atreverse a pensarlas en toda su radicalidad y con todas sus consecuencias una vez que se han criticado las abstracciones formales y vacías de la universalidad y la diferencia-, habría, por tanto, una concepción “fuerte” y a la vez singular que permitiría plantear el problema de la diferencia en relación a las singularidades y las minorías. Además, no temería cuestionar las certezas y las maneras habituales que las distintas ciencias así como las políticas de Estado tienen de abordar el problema de la diferencia. Y más que “resolver” el problema intentaría plantearlo de una manera distinta en la mutua determinación de un nuevo concepto de la diferencia y de la emergencia de nuevas coordenadas por relación a las cuales pensar el problema.

#### **2.2.2.2.1. La crítica política ascendente en *Diferencia y repetición*.**

Tal y como lo hemos presentado en el apartado anterior, podría señalarse que un concepto universal de diferencia seguiría siendo abstracto en la medida en que no se remitiera su aplicación al terreno político concreto. Digamos que tal concepto tendría un carácter formal pero no se vería a qué contenidos políticos específicos y hacia qué concepto de crítica estaría apuntando. Ello alimentaría la imagen que ciertos intérpretes<sup>107</sup> han querido imponer, a saber: que antes de su encuentro con Guattari, habría un Deleuze apolítico y que, por tanto, si se quisiera extraer algún tipo de orientación política de estas

---

<sup>106</sup> José Luis Pardo, *Op. cit.*, p. 56, cursivas de Pardo. El autor menciona, dentro de los postestructuralistas que surgen a partir de las divergencias y la radicalización del estructuralismo de Lévi-Strauss, a Lyotard, Derrida, Foucault y, desde luego, a Deleuze, quienes, a su vez, tendrían como precursor a Nietzsche.

<sup>107</sup> Estamos pensando en el caso de Badiou y Žižek de quienes ya hemos citado sus obras y nos hemos pronunciado al respecto.

obras a lo más que podría aspirarse sería a entresacar algunos rasgos formales, tal y como hemos hecho precedentemente. Frente esta imagen queremos presentar algunas afirmaciones explícitamente políticas que encontramos en *DR* a propósito de la revolución, el marxismo, la anarquía y los agentes de la historia para mostrar cómo ya el proyecto de esta obra es abiertamente político, no sólo en la elaboración del mencionado concepto de diferencia sino en sus declaraciones polémicas, que retoman los desarrollos filosóficos que Deleuze había realizado en sus obras monográficas –con lo cual, quizá sobra decirlo, se debilita esta visión de que habría un “Deleuze apolítico” previo al “Deleuze guattarizado”. Nos limitaremos a revisar cuatro afirmaciones enunciadas por Deleuze en *DR* a propósito de la política que ya anticipan algunas de las variaciones que serán ensayadas en *AE*.

La primera de ellas tiene que ver con los agentes de la historia y con la historia misma. Nos dice Deleuze: “La historia no pasa por la negación, ni por la negación de la negación, sino por la decisión de los problemas y la afirmación de las diferencias. No por ello deja de ser menos sangrienta y cruel. Sólo las sombras de la historia viven de la negación; pero los justos entran en ella con toda la potencia de un diferencial afirmado, planteado, de una diferencia afirmada; remiten la sombra a la sombra, y sólo niegan como consecuencia de una positividad y de una afirmación primeras. Como dice Nietzsche, en ellos, la afirmación es primera, afirma la diferencia, y lo negativo es tan sólo una consecuencia, un reflejo en el que la afirmación se reduplica. De ahí que las verdaderas revoluciones tengan aire de fiesta. La contradicción no es el arma del proletariado, sino más bien la manera como la burguesía se defiende y conserva, la sombra última tras la cual mantiene su pretensión de decidir los problemas. No se «resuelven» las contradicciones, se las disipa, apoderándose del problema que no hacía sino arrojar sobre ellas. Por todas partes lo negativo es la reacción de la conciencia, la desnaturalización del verdadero agente, del verdadero actor”<sup>108</sup>. Observamos aquí cómo Deleuze no sólo está recuperando la relación (no dialéctica) del amo y del esclavo<sup>109</sup>, tal como la había presentado en *NF*, sino también la afirmación de la diferencia como movimiento primero en relación a la historia, sin

---

<sup>108</sup> *DR*, p. 425.

<sup>109</sup> Ya que tal relación sólo es dialéctica desde la perspectiva del esclavo, en la inversión de la manera de valorar que se opera cuando el esclavo ocupa la posición del amo (a partir de la serie de transformaciones que van aconteciendo desde la “mala conciencia” hasta el “ideal ascético”, tal como primero Nietzsche y luego Deleuze narran, respectivamente, en *La genealogía de la moral* y en *NF*), convirtiéndose en “un esclavo venido a más”.

suprimir por ello la crueldad y el sufrimiento que implica esa posición. También Deleuze está denunciando el carácter derivado de la negación y la contradicción, su papel como sombra, como reflejo de la afirmación y está apuntando con ello contra la filosofía de la historia de corte hegeliano, con una estrategia –si se puede llamar así- de “guerrilla”: la disipación y la asunción de que la decisión de los problemas (históricos, sociales) tiene que venir desde el proletariado. En la medida en que los problemas se sigan planteando en términos de contradicción, todavía no se ha planteado el problema con los propios términos, ni ha recibido su determinación a partir de la propia enunciación colectiva y, por tanto, se le está siguiendo el juego a la burguesía y al capitalismo, de modo que ellos no pueden más que triunfar. Pero en la medida que los problemas se determinen a partir de la afirmación de la propia diferencia en su potencial actuante y enunciativo, estamos transitando hacia una manera otra de concebir la historia, la política y las luchas concretas.

La naturaleza de las ideas que pueden transformar el terreno político es social –ésta es una anticipación de una de las tesis del *AE*. Y las ideas sociales son “el elemento de cuantibilidad, cualitabilidad y de potencialidad de las sociedades”<sup>110</sup>, son las que definen el tipo de relaciones cuantitativas, cualitativas y potenciales que determinan a una sociedad. Las ideas sociales están en una estrecha relación con la economía, hasta tal punto que la economía ya es por sí misma economía política. “La economía está constituida por una tal multiplicidad social, es decir, por las variedades de las relaciones diferenciales. Es esta variedad de relaciones, con sus puntos relevantes correspondientes, la que se encarna en los trabajos concretos diferenciados que caracterizan a una sociedad determinada, en las relaciones reales de dicha sociedad (jurídicas, políticas, ideológicas) y en los términos actuales de tales relaciones (por ejemplo, capitalista-asalariado)”<sup>111</sup>. Hay una primacía relativa de la economía en la configuración de los problemas sociales concretos que nos recuerda la primacía de la relación económica de la deuda en relación al contrato, tal y como habíamos visto en el apartado sobre Nietzsche, la cual, si bien otorga un derecho a la crueldad al acreedor frente al impago de la deuda también implica que ésta es anterior a todo contrato. No olvidemos tampoco que la relación económica, al ser en parte “natural” y en parte “social”, es la que posibilita el paso del estado de naturaleza al estado social. Dicho

---

<sup>110</sup> *Ibíd.*, p. 305.

<sup>111</sup> *Ídem.*

más claramente: “En rigor no hay otros problemas sociales que los económicos, aunque sus soluciones sean jurídicas, políticas, ideológicas [...]; las condiciones económicas del problema determinan o engendran la manera cómo encuentra sus soluciones en el marco de las relaciones reales de cada sociedad, sin que, no obstante, el observador pueda extraer de ello el menor optimismo, puesto que las «soluciones» pueden tener la imbecilidad, la crueldad y el horror de la guerra, o de la «solución final al problema judío». Más concretamente, la solución es siempre aquella que la sociedad merece, engendra, en función de la manera como ha sabido plantearla en sus relaciones reales”<sup>112</sup>. Trasladado al lenguaje del *AE*, los problemas económico-sociales son problemas de deseo que recubren su naturaleza primordialmente económica, y no hay que caer en el optimismo, ya que las “soluciones” dadas al problema de las ideas sociales pueden llegar a ser terribles, aterradoras, sino que habría que mantenerse en la inmanencia del campo social, en la manera como éste se determina a sí mismo. Escuchamos aquí un eco marxista –que, posteriormente será transformado en *AE* al mostrar que la producción económico-social de una sociedad se desprende a partir de la producción deseante y que derivará en la distinción entre una economía libidinal y una social o política en estrecha interrelación- de la primacía relativa de lo económico como base material a partir de la cual se despliegan los demás problemas de una sociedad.

Pasemos ahora a las afirmaciones deleuzeanas en torno a la revolución y a su relación con las ideas marxistas. Deleuze liga la posibilidad de la revolución con uno de los conceptos que le dan título al libro que hemos venido citando: el concepto de repetición. En la repetición del gesto revolucionario estaría la posibilidad de la transformación histórica. “La teoría de la repetición histórica de Marx, tal como aparece sobre todo en el *18 Brumario*, gira en torno al principio siguiente [...]: que la repetición en historia no es una analogía o un concepto de la reflexión del historiador, sino ante todo una condición de la acción histórica misma”<sup>113</sup>. Dentro de esta repetición habría que distinguir tres tipos:

Según Marx, la repetición es cómica cuando se queda corta, es decir, cuando en lugar de conducir a la metamorfosis y a la producción de lo nuevo, conforma una especie de involución, lo contrario de una creación auténtica. El travestí cómico sustituye a la

---

<sup>112</sup> *Ibíd.*, p. 306.

<sup>113</sup> *Ibíd.*, p. 168.

metamorfosis trágica. Pero parece que para Marx la repetición cómica de lo grotesco viene necesariamente *después* de la repetición trágica, evolutiva o creadora («todos los grandes acontecimientos de los personajes históricos se repiten, por así decirlo, dos veces...la primera como tragedia y la segunda como farsa»). Tal orden temporal no parece tener en modo alguno fundamento. La repetición cómica opera por defecto, según el modo del pasado propio. El héroe afronta necesariamente la repetición en tanto que «la acción le viene demasiado grande»: el asesinato de Polonio, por defecto, resulta cómico; la búsqueda edipiana, también. La repetición trágica viene a continuación, es el momento de la metamorfosis. Es cierto que ambos no son independientes, y no existen sino para un tercero, más allá de lo cómico y lo trágico: la repetición dramática en la producción de algo nuevo, que excluye al héroe mismo<sup>114</sup>.

Proponiendo una simplificación, las tres repeticiones históricas se corresponden con las tres síntesis del tiempo que Deleuze desarrolla en *DR*. Así, en la repetición cómica hay un predominio del pasado (en tanto modelo “demasiado grande” para la acción) sobre los demás éxtasis temporales; en la repetición trágica es el presente (de la transformación, de la metamorfosis) quien ejerce predominio; y la repetición dramática apunta hacia la prevalencia del porvenir (en tanto que rompe con las relaciones habituales de la sucesión temporal; quizá también, en estas tres repeticiones pueda escucharse un eco de los tres usos de la historia de la *II Consideración intempestiva* de Nietzsche). Notemos que aquí no es que los otros tiempos se anulen, sino que hay uno que, en cada caso, lleva la primacía. Además, todas estas repeticiones no alcanzarían el estatuto de una auténtica repetición porque estarían mezcladas con la historia y no con el devenir. No ahondaremos más en este punto porque nos desviaríamos de nuestro asunto; sólo pondremos el acento en que la recuperación del concepto de repetición a través de Marx engarza con la elaboración ontológica que Deleuze ha realizado en la obra citada para llevarlo hacia el terreno de la filosofía de la historia y así conectar con una filosofía política en la que sea posible la crítica a partir de la repetición impura, ya sea cómica, trágica o dramática, que apunte a la repetición pura como producción de lo nuevo. Lo que es puramente, sin falta ni carencia, no le queda más que repetirse – el eterno retorno.

---

<sup>114</sup> Ídem.

Vayamos a la última cita, ya que nos permitirá mostrar que hay en ella una anticipación de lo que posteriormente desarrollará Deleuze en el *AE*, no sólo por el contenido sino también por el tono con el que lo presenta. Con ello se desvanecerán, si aún queda alguna duda, las declaraciones exageradas de que en la obra deleuzeana no hay política hasta el encuentro con Guattari. “Los problemas de una sociedad, tal como son determinados en la infraestructura bajo la forma de trabajo llamado «abstracto» reciben una solución mediante el proceso de actualización o de diferenciación (la división del trabajo concreto)”<sup>115</sup>. La actualización o diferenciación efectúa la realización del trabajo abstracto que, en tanto que permanece en la generalidad, conserva un carácter virtual, susceptible de actualizarse de muy diversos modos. Nuevamente, volvemos a encontrar el par conceptual de lo actual y lo virtual, de cuño bergsoniano, viene a utilizarse para aplicarlo a la caracterización de la problemática social.

Pero la alusión no termina ahí. Nos dice Deleuze: “Los problemas escapan por naturaleza a la conciencia, es propio de la conciencia ser falsa conciencia. El fetiche es el objeto natural de la conciencia social como sentido común o reconocimiento del valor. Los problemas sociales no pueden ser captados sino mediante una «rectificación», cuando la facultad de sociabilidad se eleva a su ejercicio trascendental, y rompe la unidad del sentido común fetichista. El objeto trascendental de la facultad de sociabilidad es la revolución. En este sentido la revolución es la potencia social de la diferencia, la paradoja de la sociedad, la cólera propia de la Idea social. La revolución no pasa, en modo alguno, por lo negativo”<sup>116</sup>. Queremos resaltar varias cosas en esta cita. La primera, que aparecería como corolario del inicio de la cita, dirá que es el inconsciente quien puede captar los problemas, ya que éstos “escapan por naturaleza a la conciencia”. Otra vez, los hilos tienden hacia el *AE*. En segundo lugar, el otro nombre del fetiche en su relación con el valor (de cambio) es el capital en sus diversas formas, que funciona aquí como sentido común de la conciencia social. En tercer lugar, si bien aquí Deleuze no llega a designar al inconsciente –o a la fabulación- como facultad “rectificadora” capaz de captar los problemas sociales, sí hay una reformulación de la doctrina kantiana de las facultades que será utilizada contra la filosofía hegeliana y en la que emerge como facultad la sociabilidad. Por último, en su

---

<sup>115</sup> *Ibíd.*, p. 336.

<sup>116</sup> *Ídem.*, p. 337.

ejercicio trascendental, la facultad de sociabilidad capta como objeto propio a la revolución que aparece, a su vez, como la potencia propia que puede empuñar la diferencia en su afirmación como Idea social. Nuevamente, el concepto de diferencia viene a apuntalar la argumentación deleuzeana.

Todas las afirmaciones que hemos presentado hasta este punto muestran cómo la crítica a la filosofía política hegeliana que Deleuze ha venido realizando tanto en *DR* como en sus obras anteriores va tomando un tinte cada vez más intenso, el cual alcanzará una de sus cimas en *AE*. La crítica a la filosofía política aparece entonces como una de las preocupaciones fundamentales que atraviesan la obra deleuzeana, tanto en sus trabajos monográficos como en sus libros en solitario. Podemos sostener, por tanto, que el encuentro con Guattari vino a intensificar esta preocupación y a dotarla de una conexión quizá un poco más práctica con la política “real”. Pero veamos de qué manera aconteció este encuentro y hacia qué puntos llevó al pensamiento deleuzeano.

### **2.2.2. Las múltiples relaciones entre el deseo y lo social.**

A partir de este apartado realizaremos una exposición panorámica de las obras que Deleuze escribió en conjunción con Félix Guattari -en la que ahondaremos en el capítulo III-, a partir de las variadas relaciones que pueden entablarse entre el deseo y lo social, sin olvidar la relación que ambos mantienen a su vez con el concepto de crítica. Ésta será, por tanto, una primera aproximación que intentará mostrar, por un lado, la originalidad del planteamiento deleuzeano de las relaciones entre deseo y sociedad –recorriendo desde *AE* hasta *QF*, pero recuperando, en la medida de su pertinencia, esa misma temática en las obras anteriores- y, por otro lado, de qué manera la crítica va esbozando sus rasgos en el doble aspecto tanto formal como material, tal como hemos venido haciendo hasta ahora.

Las obras en cuestión no sólo tienen en común el cuestionamiento crítico de la teoría política de herencia hegeliana, sino que todas ellas van aportando nuevas determinaciones conceptuales para replantear las diversas relaciones entre el deseo, las

sociedades que produce, las singularidades o haecceidades que implica, las minorías que atraviesa, los conceptos, afectos y perceptos que crea y los planos que dibuja. Incluso, planteado en los términos que dan título a este apartado, corremos el riesgo de suscitar el equívoco de creer que habría por un lado el deseo subjetivo y por otro lo social como polos opuestos, cuando la tesis deleuzeana es que el deseo es ya social y lo social es deseante. Pero de desvanecer este equívoco así como de exponer los trazos conceptuales que hemos esbozado nos ocuparemos a continuación.

### **2.2.2.1. Identidad de naturaleza y diferencia de régimen entre producción deseante y producción social.**

A partir de *AE*, Deleuze y Guattari (DG)<sup>117</sup> proponen una distinción conceptual entre dos tipos de producciones que acontecen en lo real: la producción deseante y la producción social. Contra la imagen representativa que el capitalismo y el psicoanálisis nos han dado del deseo presentándolo de manera abstracta como individual, subjetivo-objetivo, carente, familiarista, reprimido, ligado a la ley y al significativo despótico del nombre del padre, DG sostendrán que el deseo es pre-individual, asubjetivo, real (actual), virtual, pleno y conecta con multiplicidades de todo tipo (ya sea naturales, sociales o históricas, por mencionar algunas). En el ensamble que opera entre pensamiento y acción, el deseo crece “por proliferación, yuxtaposición y disyunción, antes que por polarización o jerarquización piramidal”<sup>118</sup>, es decir, a partir de las tres síntesis del inconsciente (síntesis conectiva de producción, síntesis disyuntiva de registro y síntesis conjuntiva de consumo, sobre las que ahondaremos más adelante) que DG presentan en *AE*. Ahora bien, una de las tesis fundamentales que sostienen DG en la obra referida es que el deseo en tanto que produce lo real y no puede ser reducido a mera ilusión fantasmática, produce ya en la realidad social y que, por tanto, la producción social y la producción deseante son la misma producción, sólo que enarbolada desde dos regímenes distintos. En cuanto a su naturaleza, tanto la

---

<sup>117</sup> Proponemos, como hace José Luis Pardo en *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, abreviar la designación de Deleuze y Guattari con las letras DG, por una simple cuestión de economía de la escritura.

<sup>118</sup> Michel Foucault, “Préface” a G. Deleuze y F. Guattari, *Anti-Œdipes: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV, recogido en *Dits et Écrits*, III (Gallimard, Paris 1994, 4 vol.), pp. 133-36, traducción de Miguel Morey.



producción deseante como la producción social son una y la misma producción. En cuanto a su régimen, la producción deseante y la producción social presentan una diferencia no sólo de tamaño sino también de orden.

El deseo no existe más que en estrecha relación con la producción social, pero la producción social, tal y como la conocemos en el capitalismo y en otras formaciones sociales, no nos da más que una imagen deformada del deseo. Se plantea entonces una dificultad metodológica en torno la posibilidad de acceder a una imagen “prístina” o “pura” de la producción deseante que no haya sido “contaminada” o “deformada” por la represión social. El asunto se embrolla más si consideramos que una de las tesis principales de *AE* es que “el deseo *carga directamente* la producción social (sin necesidad de sublimarse, de desexualizarse, etcétera)”<sup>119</sup>. Si esto es así, si el deseo produce las mismas formaciones sociales que lo van a reprimir aun cuando ambas producciones (deseante y social) sean de la misma naturaleza, el problema de la relación entre las dos producciones o las dos economías (libidinal y social) se presenta como el problema del esclarecimiento que lleva al deseo a desear su propia represión. ¿Cómo llegar entonces a formular un concepto de deseo que no surja a partir de la imagen deformada que de él nos da la represión social? (Nótese que aquí hay una inversión del freudismo, en el sentido de que para el psicoanálisis el inconsciente deseante sólo puede captarse justo a través de la represión y no a través de sus líneas creadoras de fuga).

Una posible respuesta ante este cuestionamiento vendría dada a partir de considerar la relación entre producción deseante y producción social en términos de una inmanencia radical. “L’ «identité de nature» et la «différence de régime» peuvent s’autoriser d’une comparaison simplement extrinsèque entre productions inconsciente et sociale. L’immanence de l’une à l’autre implique de déterminer leurs rapports de conditionnement mutuel et d’interaction, de contradiction et subordination variables: en somme, les diverses formes de répression que les formations sociales exercent sur les productions inconscientes, qui sont *aussi* les manières dont le désir investit immédiatement le champ sociale, et dont *découlent* les formations subjectives, leurs modes de repérage symbolique et d’identification imaginaire, le travail pulsionnel de leurs représentants psychiques et de

---

<sup>119</sup> José Luis Pardo, *Op. cit.*, p. 226.

leurs élaborations symptomatologiques”<sup>120</sup>. La inmanencia se expresa a partir de varias relaciones que se establecen entre la producción deseante y la producción social: determinación mutua, interacción, contradicción o subordinación variables. Los actos críticos, creadores en política parten de esta determinación recíproca entre producción deseante y producción social, justo cuando la primera logra expresarse sin quedar atrapada dentro de la represión que la segunda ejerce sobre ella.

El deseo es tanto productor como producto del proceso de producción de lo social. No hay paralelismo ni simple analogía entre producción deseante y producción social, sino que el deseo permea la producción social, la insufla y produce unas determinadas formaciones en ella. Es bajo ese doble aspecto que la producción deseante puede ser tanto creadora como represora respecto a sus propias posibilidades. Y es ahí donde encontramos la identidad de naturaleza entre ambas producciones: pueden desear incluso su propia represión al ser invadidas por el instinto de muerte que, o alojan en su propio seno, o les viene de fuera, pero también dejarse llevar por procesos de producción de lo nuevo que se reinician una vez que el instinto de muerte (el Cuerpo sin Órganos [a partir de ahora: CsO]<sup>121</sup>) los ha habitado.

La diferencia de régimen entre la producción deseante y la producción social se expresa no sólo en términos de tamaño (la producción social teniendo una extensión mayor que la producción deseante, integrando mayor número de elementos en su composición) sino también a partir de la diferencia entre las formaciones molares y las formaciones moleculares<sup>122</sup>, con la restricción de no perder de vista que entre ambas formaciones no hay oposición sino implicación mutua, incluso a veces coexistencia. “Hay fundamentalmente dos polos; pero, si debemos presentarlos como la dualidad de las formaciones molares y de

---

<sup>120</sup> Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Édipe*, PUF, Paris, 2010, p. 20, cursivas del autor.

<sup>121</sup> Seguimos aquí una de las afirmaciones de Pardo en la obra citada cuando dice respecto a la noción de instinto de muerte que Deleuze llegó a “convertirla en otro nombre para su concepto más genuinamente filosófico, el del cuerpo sin órganos” (p. 109).

<sup>122</sup> Recuperando un sentido cercano al que se utiliza en química, DG hablan de formaciones “molares” para referirse a aquellos fenómenos de concentración de elementos subordinados a un principio aglutinante de mayoría y donde la concentración puede llegar hasta tal punto que se impida el libre flujo de las moléculas o elementos que la componen –cosa que también veríamos que ocurre en política–, mientras que las formaciones “moleculares” serían aquellas en las cuales las singularidades-multiplicidades que las componen gozan de esa “libertad” que no les ata a ningún conjunto estable y más o menos duradero, y pueden, por tanto, devenir de muchas maneras. Explicaremos esto con precisión conceptual enseguida. Por ahora sólo hemos pretendido familiarizar un poco al lector con una imagen aproximada –y, por ello, imprecisa.

las formaciones moleculares, no podemos contentarnos con presentarlos de ese modo, puesto que no hay formación molecular que no sea por sí misma catexis de formación molar. No hay máquinas deseantes que existan fuera de las máquinas sociales que forman a gran escala; y no hay máquinas sociales sin las deseantes que las pueblan a pequeña escala”<sup>123</sup>. Lo molar y lo molecular serían los dos polos tanto de la producción deseante como de la producción social, pero como entre ambas hay identidad de naturaleza, sus polos no pueden presentarse de manera separada. Aclaremos qué entienden DG por molar y molecular:

las máquinas deseantes moleculares son en sí mismas catexis de las grandes máquinas molares o configuraciones que ellas *forman bajo las leyes de los grandes números*, en un sentido o en el otro de la subordinación, en un sentido y en el otro de la subordinación. Máquinas deseantes por una parte, y máquinas orgánicas, técnicas o sociales, por la otra: son las mismas máquinas en condiciones determinadas. Por condiciones determinadas entendemos esas formas estadísticas en las que entran como otras tantas formas estables, unificando, estructurando y procediendo por grandes conjuntos pesados; las presiones selectivas que agrupan a las piezas retienen algunas, excluyen otras, organizando las muchedumbres. Son, por tanto, las mismas máquinas, pero no es el mismo régimen, las mismas relaciones de tamaño, ni los mismos usos de síntesis.<sup>124</sup>

Lo molar opera la selección estadística de las singularidades que serán integradas gregariamente dentro de la producción social en los grandes conjuntos; lo molecular es la expresión creadora que produce singularidades de la producción deseante o, dicho de otro modo, es la unidad mínima expresiva y productora del inconsciente. Entre los dos tipos de producción, como en toda relación diferencial, hay relaciones de determinación recíproca en los que unas veces una de ellas se subordina a la otra y otras veces sucede lo inverso. Si las máquinas deseantes están del lado de la producción deseante y las máquinas orgánicas, técnicas y sociales lo están del de la producción social, se hace visible que su diferencia es de funcionamiento, de tamaño y de usos de la síntesis del inconsciente.

Sobre este último punto habría que distinguir un uso trascendente e ilegítimo y uno inmanente y legítimo de las síntesis. Hay una recuperación –que, en este caso, podríamos

---

<sup>123</sup> *AE*, p. 350.

<sup>124</sup> *Ibíd.*, p. 297.

decir “deleuzeana”, de acuerdo a lo que hemos visto líneas arriba en el apartado kantiano respecto a sus precursores- de Kant tanto del concepto de síntesis como de la distinción crítica entre lo legítimo y lo ilegítimo. “Kant utiliza el término síntesis para dar cuenta de la constitución de la experiencia. La experiencia, nos dice, es «una síntesis de percepciones, pero una síntesis que no se halla contenida en la percepción, sino que contiene en una conciencia la unidad sintética de la diversidad de percepción». A partir de tal noción, lo que conocemos como filosofía crítica se aplicará a distinguir los usos legítimos e ilegítimos de las síntesis de la conciencia, sus condiciones de posibilidad y límites de validez, con la finalidad de determinar los límites de toda experiencia posible. Y la primera consecuencia general de la indagación será impugnar el presunto conocimiento de lo trascendente del que se reclama la metafísica tradicional, oponiendo al uso trascendente de las síntesis de la conciencia propio de la metafísica, la imagen de una conciencia trascendental, caracterizada ante todo por el carácter inmanente de sus criterios de discriminación. El esquizoanálisis pretende repetir en el ámbito no ya de la conciencia sino del inconsciente este gesto copernicano de la crítica, mediante el que se inaugura un umbral decisivo en el pensamiento moderno”<sup>125</sup>. Las tres síntesis del inconsciente –sobre las que nuevamente volvemos a postergar su explicación para el tercer capítulo- tienen así dos usos: uno trascendente, que acentúa la diferencia de régimen entre la producción deseante y la producción social, y uno inmanente, que no separa al deseo de lo que puede y que tiende a reafirmar la identidad de naturaleza entre ambos. “Sin embargo, es posible que estos dos aspectos, la naturaleza y el régimen, sean en cierta manera potenciales y no se actualicen más que en razón inversa. Es decir, allí donde los regímenes están más cercanos, la identidad de naturaleza está, al contrario en el mínimo; y allí donde la identidad de naturaleza aparece al máximo, los regímenes difieren en el grado más alto.”<sup>126</sup>

La crítica formal, desde esta perspectiva, es posible siguiendo el movimiento de pensamiento del criticismo kantiano: delimitando los usos inmanentes de los usos trascendentes de las síntesis del inconsciente<sup>127</sup> y fundando en los primeros la legitimidad

---

<sup>125</sup> Miguel Morey, “Para leer *El Anti-Edipo*”, en *TRES AL CUATRO*, n° 2, Barcelona, Otoño de 1993, p. 4.

<sup>126</sup> *AE*, pp. 346-347.

<sup>127</sup> Para DG, el inconsciente no estaría estructurado, como diría Lacan, como un lenguaje, sino por síntesis que agrupan las distintas experiencias y elementos (objetos parciales, pulsiones, instintos, por mencionar algunos) que lo pueblan, lo recorren y lo (trans)forman de tres modos por lo menos (conectivo, conjuntivo y

del concepto de deseo que DG están postulando. La crítica material o efectiva tendrá por blanco la denuncia de la imagen representativa del deseo que el psicoanálisis elabora a partir de la represión como vía de acceso interpretativa al inconsciente, prolongando así la represión social o general que la producción social ejerce sobre la producción deseante en cada una de sus formaciones histórico-sociales y, en específico en este caso, en el capitalismo. Tampoco habría que caer en el contrasentido de intentar mantener a toda costa la identidad de naturaleza entre la producción social y la deseante ya que, como hemos visto, esto supondría su mayor distanciamiento desde el punto de vista de su respectivo régimen.

Desde la imagen psicoanalítica del deseo, éste sólo surge a partir de la represión originaria que viene dada por la ley de prohibición del incesto. A ella se le confiere el estatuto de ley fundacional de la cultura. Esta imagen que suelda el deseo a la ley es revelada, nuevamente con la ayuda de la terminología kantiana, como paralogismo, no de la razón, sino del inconsciente. “En este punto, ocurre un curioso paralogismo que parece afirmar que ya que existe una ley cultural denominada "prohibición del incesto" en el umbral que separa al hombre natural del deseo respecto del hombre cultural del interés, ello debe querer decir que, en realidad, lo que primaría naturalmente, *lo que en definitiva el deseo es*, es deseo del incesto.”<sup>128</sup> Otra vez, volvemos a encontrar el problema del paso del estado de naturaleza al estado social. En la versión del psicoanálisis, este paso es posible, al igual que para el contractualismo hobbesiano, por la instauración de la ley del padre despótico (o de prohibición del incesto) y el deseo es presentado de manera naturalista como aquello que habría que reprimir para poder traerlo al ámbito de la cultura. Con ello, se hace del deseo algo culpable, puesto que lo que desea es aquello que la ley le prohíbe, por lo que el deseo no sale de la monótona cadena de la prohibición y la transgresión

---

disyuntivo). Sobre estos tres modos –que no son otros que las tres síntesis del inconsciente-, hablaremos más adelante en el apartado correspondiente. Cabe señalar que este desplazamiento respecto de la manera de plantear el problema del inconsciente tiene varios carices que no habría que perder de vista: frente a las ciertas variantes de la “fenomenología” o las filosofías de la conciencia, Deleuze primero y Guattari después, estarían planteando la primacía de las síntesis del inconsciente respecto de las de la conciencia; tampoco el problema de la liberación, entendido en clave marxista, se dirime solamente a partir de la conciencia sino del inconsciente. En ambos casos, la conciencia queda desbordada por el inconsciente. Por otro lado, este tema de las tres síntesis, como veremos, lo venía planteando Deleuze desde *ES*, pasando por su monografía sobre Kant, hasta *DR*, donde toma su forma más reconocible.

<sup>128</sup> Miguel Morey, *Op. cit.*, p. 5.

sublimada. Contra esta imagen, DG sostendrán que esta reducción del deseo a la estructura de la ley edípica debe considerar que “«Edipo» no es en absoluto una estructura fundamental de la existencia humana sino cierto tipo de coacción, una relación de poder que la sociedad, la familia, el poder político establece sobre los individuos [...]. La discusión se instaura cuando se afirma que la madre es el primer objeto del deseo. Deleuze les diría, y de nuevo estoy de acuerdo con él, ¿por qué habría de desearse a la propia madre? ¿Qué tiene de divertido? Se desean cosas, historias, cuentos, Napoleón, Juana de Arco, etcétera, son cosas como éstas las que son objeto de deseo...»”<sup>129</sup>.

Recordemos que una de las tesis que recorren *AE* es que, desde el concepto de deseo que se viene elaborando, el problema del paso del estado de naturaleza al estado social no se plantea porque ya el deseo carga directamente el campo social. No es que primero haya deseo y luego haya una formación social, sino que el deseo produce directamente las formaciones que, paradójicamente, luego van a reprimirlo. Quizá aquí también convendría traer a colación la relación entre instinto e institución que analizábamos en el apartado sobre Hume. Apuntábamos, de manera incipiente, que el instinto podría ser otro nombre para el deseo y la institución tendría su equivalente posterior en el agenciamiento. Si bien aquí, en *AE*, DG aún no hablan en términos de agenciamiento, podríamos decir que los agenciamientos-instituciones son productos de las cargas libidinales que el deseo instaura de manera inmanente sobre ellos, en tanto que forman parte de la producción social. De nuevo, contra el psicoanálisis, no es que el deseo tenga que des-sexualizarse o sublimarse para expresarse de manera real en el campo social, sino que ya lo hace cuando escapa a la codificación y a la territorialización que sobre él opera la represión social, tratando de reducir al deseo al ámbito edípico de lo familiar, de lo privado. “En verdad, la sexualidad está en todas partes: en el modo como un burócrata acaricia sus dossiers, como un juez hace justicia, como un hombre de negocios hace correr el dinero, como la burguesía da por el culo al proletariado”<sup>130</sup>. En prácticas como éstas encontramos la expresión productora del deseo. De ahí que, a pesar de la diferencia de régimen que producirán las distintas

---

<sup>129</sup> Michel Foucault, «*A verdade e as formas jurídicas*» («*La vérité et les formes juridiques*»), recogido en *Dits et Écrits*, II, p. 627 y citado en Miguel Morey, *Op. cit.*, p. 5.

<sup>130</sup> *AE*, pp. 302-303.

formaciones sociales, subsista la identidad de naturaleza entre la producción social y la producción deseante.

### 2.2.3. La potencia revolucionaria de las haecceidades.

Habría que comenzar este apartado con la definición de uno de los términos que mencionamos en el título para poder aclarar en qué sentido las haecceidades tendrían un potencial revolucionario. Pero para ello, habrá que contextualizar brevemente dónde y cómo aparece este término en la obra de DG. Lo encontramos por vez primera en *MM*, una obra experimental que fue escrita por DG ocho años después de *AE* como continuación y culminación de la serie “Capitalismo y esquizofrenia”, aunque los antecedentes podemos rastrearlos en las singularidades pre-individuales y a-subjetivas de *LS* que producen el acontecimiento. Sin embargo, en *MM* las haecceidades recibirán un tratamiento que las pone en conexión con las multiplicidades de una manera un tanto más explícita de lo que lo hacían las series de *LS*. Además, las haecceidades serán relacionadas con los devenires-mujer, minoritarios y animales, para mostrar su potencia política.

Pero definamos en qué consiste la haecceidad para que podamos notar de qué manera puede efectuar todo lo que hemos mencionado en el párrafo anterior. “Existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de *haecceidad*. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y que no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto”<sup>131</sup>. La haecceidad es un modo de individuación que puede componer con otros modos de individuación y formar otro individuo. “Un grado, una intensidad es un individuo, *Haecceidad*, que se compone con otros grados, otras intensidades para formar otro individuo.”<sup>132</sup>. El término proviene de Duns Scoto, quien creó el concepto a partir de la voz latina “Haec”, que quiere decir “esta cosa” pero, a veces, se pretende hacerla derivar de “ecce”, que significa “he aquí”, lo cual,

---

<sup>131</sup> *MM*, p. 264.

<sup>132</sup> *Ibíd.*, p. 258.

a pesar de ser equívoco, tiene la ventaja de que no suscita la impresión de que se está hablando de una cosa en sentido sustancial. La haecceidad estaría, por tanto, apuntando hacia las diferencias de grado que, al entablar entre sí relaciones de composición en base a su compatibilidad, producen otra individualidad distinta.

Siguiendo el entramado conceptual con el cual la harán jugar DG, las haecceidades formarían la longitud y la latitud de un cuerpo. “Un cuerpo no se define por la forma que lo determina, ni como una sustancia o un sujeto determinados, ni por los órganos que posee o las funciones que ejerce. En el plan de consistencia, *un cuerpo sólo se define por una longitud y una latitud*: es decir, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud (longitud); el conjunto de los afectos intensivos de los que es capaz, bajo tal poder o grado de potencia (latitud). Tan sólo afectos y movimientos locales, velocidades diferenciales. Corresponde a Spinoza haber puesto de manifiesto esas dos dimensiones del Cuerpo, y haber definido el plan de Naturaleza como longitud y latitud puras.”<sup>133</sup> Aquí, reencontramos a Spinoza tanto en la longitud (relaciones de movimiento y reposo) como en la latitud (afectos). Spinoza nos dice en la *Ética*: “Los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia”<sup>134</sup>. Esto es a lo que Deleuze llama longitud. Y también, en relación a los afectos Spinoza dice: “Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones”<sup>135</sup>

Veamos ahora en qué sentido las haecceidades pueden tener un potencial revolucionario. En consonancia con el proyecto filosófico que Deleuze había emprendido en obras anteriores, sobretudo en *LS* y *DR*, DG presentan otra versión de la génesis de la subjetividad. Simplificando un poco lo que hemos visto en el párrafo anterior, podríamos decir que la materialidad en movimiento y reposo, así como la afectividad dan cuenta de que la subjetividad no está dada y constituida como había postulado la modernidad

---

<sup>133</sup> *Ibíd.*, p. 264.

<sup>134</sup> SPINOZA, Baruj, “Lema 1. Segunda parte. De la naturaleza y origen del alma”, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2003, p. 88.

<sup>135</sup> SPINOZA, Baruj, “Definiciones. Tercera parte. De la naturaleza y origen de los afectos”, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2003, p. 126.



cartesiana, sino que puede construirse de múltiples modos, en base a las relaciones de determinación mutua que se establezcan entre la materialidad y la afectividad corporal. Políticamente, esto implica que otros modos de subjetivación son posibles y que las identidades, ya sea a nivel local, regional o cultural, a pesar de ser construidas pueden desvanecerse y rehacerse infinitas veces. La subjetividad es desbordada tanto a nivel “sub-microscópico” (por las haecceidades que la pueblan materialmente en distintas relaciones de movimiento y de reposo) como a nivel “macroscópico” (por los afectos que la ponen en relación con otros modos de subjetivación en cualquiera de sus niveles). No obstante, cabe aclarar que esto no implica la “muerte del sujeto”, sino sólo pretende mostrar que éste es resultado de un conjunto de interacciones cuyo proceso es ilimitado y no una entidad sustancial soberana que se funda a sí misma y al mundo; con otras palabras, que la subjetividad se va constituyendo y no está constituida. Pero veamos cuáles son algunos de estos modos de subjetivación que constituyen y atraviesan a la subjetividad.

### **2.2.3.1. El devenir-menor, el devenir-mujer, el devenir-imperceptible como expresión de multiplicidades constitutivas y transversales.**

Comencemos por el devenir-menor. El devenir-menor, al igual que otras haecceidades, se inscribe, como su nombre mismo ya lo dice, dentro de la serie de devenires que socavan la idea de una subjetividad sustancial. Están en relación con las minorías. Sólo que las minorías no se definen solamente cuantitativamente, por su número frente a las mayorías. “Por supuesto, las minorías son estados objetivamente definibles, estados de lengua, de etnia, de sexo, con sus territorialidades de ghetto; pero también deben ser consideradas como gérmenes, cristales de devenir, que sólo son válidos si desencadenan movimientos incontrolados y desterritorializaciones de la media o de la mayoría”<sup>136</sup>. No se trataría, para las minorías de alcanzar el reconocimiento como nueva mayoría o a partir de la mayoría, sino de crear, a partir de su contacto con otras mayorías y minorías, modos de existencia propios que pongan en cuestión a lo hegemónico a partir de los devenires que suscitan.

---

<sup>136</sup> *Ibíd.*, 108.

El devenir-menor se expresa mediante una figura. “Esa figura es precisamente la variación continua, como una amplitud que no cesa de desbordar por exceso y por defecto el umbral representativo del patrón mayoritario. Erigiendo la figura de una conciencia universal minoritaria, uno se dirige a potencias de devenir que pertenecen a otro dominio que el del Poder y la Dominación. La variación continua constituye el devenir minoritario de todo el mundo, por oposición al Hecho mayoritario de Alguien. El devenir minoritario como figura universal de la conciencia se llama autonomía. Por supuesto, no se deviene revolucionario utilizando una lengua menor como dialecto, haciendo regionalismo o ghetto; utilizando muchos elementos de minoría, conectándolos, conjugándolos, se inventa un devenir específico autónomo, imprevisto”<sup>137</sup>. La universalidad, de la que hablábamos en el apartado sobre la diferencia, se torna conciencia minoritaria en variación continua. Lo universal es el devenir-minoritario de todo el mundo. A partir de éste, se gesta la autonomía cuyo único peligro es el de quedarse encerrado en su propia parcialidad, pero del que se sale a partir de su conexión, conjugación y uso con otros elementos de minoría.

Para suscitar estos devenires-minoritarios es necesario, como hemos dicho, subvertir la mayoría. Para ello, se requiere partir de un devenir que, por su situación frente a lo mayoritario, lo subvierte con mayor potencia: el devenir-mujer. Y es necesario también tener presente la distinción entre minoría y minoritario. “Sin embargo no hay que confundir «minoritario» en tanto que devenir o proceso, y «minoría» como conjunto o estado”<sup>138</sup>. El devenir-mujer, como todo devenir, es minoritario en la medida que provoca devenires tanto en relación a las mujeres como en relación a los hombres. Así, el devenir-minoritario, el devenir-mujer “implican, pues, la simultaneidad de un doble movimiento, uno por el que un término (el sujeto) se sustrae a la mayoría, y otro por el que un término (el medio o el agente) sale de la minoría”<sup>139</sup>, en cuanto estado. De este modo, los devenires menores se sitúan, como todo devenir, en el medio; no a partir de dos términos previamente constituidos, sino entre ellos, entre lo mayoritario territorializado de lo que se sustraen y la minoría reterritorializante de la que salen, desterritorializándose en el proceso en el que devienen.

---

<sup>137</sup> Ídem.

<sup>138</sup> *Ibíd.*, p. 291.

<sup>139</sup> *Ibíd.*, pp. 291-292.

Devenir- minoritario es un asunto político y recurre a todo un trabajo de potencia, a una micropolítica activa. Justo lo contrario de la macropolítica, e incluso de la Historia, donde más bien se trata de saber cómo se va a conquistar o a obtener una mayoría. Como decía Faulkner, para no ser fascista no había otra opción que devenir-negro. Contrariamente a la historia, el devenir no debe pensarse en términos de pasado y de futuro. Un devenir-revolucionario es indiferente a los problemas de un futuro y de un pasado de la revolución; pasa entre los dos. Todo devenir es un bloque de coexistencia. Las llamadas sociedades sin historia se sitúan fuera de la historia, no porque se contenten con reproducir modelos inmutables o estén regidas por una estructura fija, sino porque son sociedades de devenir (sociedades de guerra, sociedades secretas, etc.). La historia siempre es de la mayoría, o de minorías definidas con relación a la mayoría. Pero “cómo conquistar la mayoría” es un problema absolutamente secundario con relación a los caminos de lo imperceptible.<sup>140</sup>

La mayoría siempre es dominante; la minoría no entra en la Historia sino en el devenir porque no busca obtener un reconocimiento mayoritario. En la medida en que se sustrae al pasado y al futuro, el devenir-minoritario es revolucionario, ya que no se pregunta ni por las condiciones del pasado que hicieron posible tal acontecimiento ni por el futuro o el fin del proceso, sino que apuesta por el proceso mismo para prolongarlo y seguirlo hasta el límite de su potencia, con independencia de hacia dónde llevará. “Por regla general, las minorías tampoco resuelven su problema por integración, incluso con axiomas, estatutos, autonomías, independencias. Su táctica pasa necesariamente por ahí. Pero, si son revolucionarias, es porque implican un movimiento más profundo que pone en tela de juicio la axiomática mundial.”<sup>141</sup> Además, al no pretender conquistar el reconocimiento de la mayoría y ser un asunto que concierne a todo el mundo, el devenir-minoritario es imperceptible al nivel de los grandes conjuntos, de las grandes escalas a las que horada secretamente.

Devenir imperceptible quiere decir muchas cosas [...]. Primero diríase: ser como todo el mundo. Es lo que cuenta Kierkegaard, en su historia del «caballero de la fe», el hombre del devenir: por más que lo observemos, no hay nada destacable, es un burgués, nada más que un burgués. Es lo que vivía Fitzgerald: al final de una verdadera ruptura, se llega... verdaderamente a ser como todo el mundo. Pero es muy difícil pasar desapercibido. Ser

---

<sup>140</sup> *Ibíd.*, p. 292.

<sup>141</sup> *Ibíd.*, p. 475.

desconocido, incluso para la portera y los vecinos. Y si es tan difícil ser «como» todo el mundo, es porque tiene que ver con el devenir. No todo el mundo puede devenir como todo el mundo, convierte ese todo el mundo en un devenir. Se necesita mucha ascesis, sobriedad, involución creadora: una elegancia inglesa, un tejido inglés, confundirse con las paredes, eliminar lo que resalta demasiado, lo demasiado vistoso. «Eliminar todo lo que es exceso, muerte y superfluidad», queja y reproche, deseo no satisfecho, defensa o alegato, todo lo que enraiza a cada uno (a todo el mundo) en sí mismo, en su molaridad. Pues todo el mundo es el conjunto molar, pero *devenir todo el mundo* es otro asunto, que pone en juego el cosmos con sus componentes moleculares. Devenir todo el mundo es crear multitud, crear un mundo. A fuerza de eliminar, ya sólo se es una línea abstracta, o bien una pieza de *puzzle* en sí misma abstracta. Y conjugando, continuando con otras líneas, otras piezas se crea un mundo, que podría recubrir el primero, como en transparencia.<sup>142</sup>

Devenir-imperceptible es crear un mundo con todas las multiplicidades con las que conecta y que lo pueblan. Pasa por los otros devenires; “comienza” (pero es una manera de hablar) con el devenir-mujer en tanto que éste es “primero” por derivar a partir de la subversión de lo mayoritario del hombre; tiene como “región media” los devenires-animales que conectan con las manadas y el Outsider o Anómalo (el que está en el borde limítrofe de esa multiplicidad y, en cierto modo, coordina a la manada sin subordinarla) y; conjuga los devenires-minoritarios que crean nuevos modos de existencia a partir de su puesta en relación. El peligro que habría que evitar aquí sería el de entender las relaciones entre estos devenires en términos cronológicos; más bien “comienzo”, “región media”, “primero” designan los grados por los cuales acontecen los devenires, sin que tenga que recorrerse siempre toda la escala de ellos.

La crítica material puede ejercerse en torno a todos los mecanismos sociales que impiden o inhiben estos devenires, ya que éstos multiplican y potencian los modos de existencia y coexistencia de lo humano. Las haecceidades, en sus múltiples devenires, vienen a imputar que haya sólo un modo de subjetivación al que todos, mayoritaria y hegemoníamente, tendríamos que ajustarnos y que se erigiría como modelo. Este modelo, en los términos en los que lo han recuperado las feministas de la diferencia, podría denominarse modelo patriarcalista. Nosotros no entraremos en este terreno; sólo queremos

---

<sup>142</sup> *Ibíd.*, p. 281.

apuntar uno de los usos críticos que ha tenido la creación conceptual de *MM*. Pero aquí no se agota el potencial crítico de esta obra. El aparato conceptual y la distinción entre máquina de guerra y aparato de Estado mostrarán otros rasgos de la crítica que presentaremos en el tercer capítulo.

#### **2.2.4. La creación de conceptos como respuesta virtual a la reformulación del problema político.**

Otra de las variantes que tomará la crítica deleuzeana para conectar con el problema de la política será a partir de la propia relación entre política y filosofía. Conocemos la definición que DG proponen de la filosofía en la obra que lleva por título justamente *¿Qué es filosofía?*: creación de conceptos. Ahora bien, aparentemente y sin ninguna clase de contextualización, esta definición pareciera que no tiene nada ni de crítico ni de político. En esta primera impresión pretenden basar sus tesis quienes afirman que habría en Deleuze, después del “fracaso” de *MM* y de la “decepción” de la política, un “refugio” del filósofo de la diferencia en la estética, como así lo prueban, según ellos, las temáticas que Deleuze aborda en sus obras posteriores a *MM*. Y entonces *QF*, tras gestarse trece años después de *MM*, tendría ese mismo tono “estético” inofensivo e inoperante políticamente hablando. Incluso cuando conceden que la preocupación estética no le viene a Deleuze después de *MM* sino que estaba ya presente desde las primeras obras, la conclusión que extraen de ello es que entonces lo que hizo Deleuze fue “importar” el modelo de revolución de las vanguardias artísticas al ámbito de la política, lo cual explica no sólo la inofensividad y la inoperancia de su teoría política sino también su inaplicabilidad y su inviabilidad. Lo que nosotros haremos a continuación será mostrar cómo esta interpretación no sólo encuentra su fundamento a partir de cercenar la obra de Deleuze citando descontextualizadamente partes de ella, sino que, dicho positivamente, resaltaremos –como hemos hecho anteriormente en las ocasiones en que se expone la misma acusación: no, en tal obra de Deleuze no hay política- los rasgos que DG esbozan en *QF* como elementos para una crítica de la filosofía política.

El apartado principal de *QF* que habla acerca de la relación entre filosofía y política es el que se titula “Geofilosofía”, aunque ya encontramos declaraciones que apuntan en ese sentido a lo largo del primer capítulo. Al relacionar al “concepto” con el “acontecimiento” y las “multiplicidades” se puede predicar de él todo lo que hemos dicho en los apartados precedentes en sentido político. Apuntemos una de estas afirmaciones: “La grandeza de una filosofía se valora por la naturaleza de los acontecimientos a los que sus conceptos nos incitan, o que nos hace capaces de extraer dentro de unos conceptos”<sup>143</sup>. Como veíamos en el apartado sobre el acontecimiento, la filosofía encontraría su grandeza tanto en incitar o provocar al acontecimiento como en extraer o captar de él su concepto. La filosofía acompañaría, entonces, al acontecimiento (a la batalla, a la revolución) para captar de él su sentido o suscitar nuevos sentidos que nos arrastren a la efectuación de nuevos acontecimientos. Pero vayamos al apartado que hemos mencionado ya que en él podemos ver una prolongación de los análisis políticos que DG habían realizado tanto en *AE* como en *MM*.

En *QF* volvemos a encontrar una de las afirmaciones que DG habían presentado en los dos volúmenes que conforman la serie de “Capitalismo y Esquizofrenia”, a saber, que el capitalismo es una formación deseante cuya naturaleza es inmanente. La inmanencia aparece no sólo en relación con la filosofía, en el plano que traza cada vez que crea una nueva imagen del pensamiento, sino también en el capitalismo mismo como una axiomática que extiende sus propios límites a partir de la incorporación de nuevos axiomas para integrar a todo aquello que viene a cuestionarlo. Sin embargo, no hay que apresurarnos a creer que de ello se sigue una valoración positiva del capital, ya que la contracara de ello es que en el capitalismo, a pesar de que existe una descodificación generalizada de todos los flujos que recorren al cuerpo social, hay asimismo una postura crítica frente a él que al radicalizar esta misma tendencia a la descodificación y desterritorialización lo llevaría hacia su propia disolución. “Pero, para la propia salvación de la filosofía moderna, ésta es tan poco amiga del capitalismo como lo era la filosofía antigua de la ciudad. La filosofía lleva a lo absoluto la desterritorialización relativa del capital, lo hace pasar por el plano de inmanencia en tanto que movimiento de lo infinito, o lo suprime en tanto que límite

---

<sup>143</sup> *QF*, p. 38.

interior, *lo vuelve contra sí mismo, para apelar a una tierra nueva, a un pueblo nuevo*<sup>144</sup>. Es en nombre de esta tierra nueva y de este pueblo nuevo a los que la filosofía llama con todas sus fuerzas que se lleva a cabo la radicalización absoluta que el capital desearía mantener en términos relativos.

La filosofía deviene revolucionaria en relación a su época. “Pero precisamente decir que la revolución es en sí misma una utopía de inmanencia no significa decir que sea sueño, algo que no se realiza o que sólo se realiza traicionándose. Al contrario, significa plantear la revolución como plano de inmanencia, movimiento infinito, sobrevuelo absoluto, pero en la medida en que estos rasgos se conectan con lo que hay de real aquí y ahora en la lucha contra el capitalismo, y relanzan nuevas luchas cada vez que la anterior es traicionada. La palabra utopía designa por lo tanto *esta conjunción de la filosofía o del concepto con el medio presente*: filosofía política (tal vez sin embargo la utopía no sea la palabra más idónea, debido al sentido mutilado que le ha dado la opinión pública).<sup>145</sup> La revolución, en tanto concepto filosófico extraído desde el acontecimiento, es el movimiento infinito que siempre recomienza al conectar con el momento presente y que persiste en su repetición a

---

<sup>144</sup> *QF*, p. 101, cursivas de Deleuze. Como recuerdan los traductores de *MM*, en la expresión *plan d'immanence*, el término *plan* puede entenderse en un doble sentido: como *plan* (a trazar, a realizar, por hacer) que proyecta desde sí mismo su propia inmanencia, y como *plano* (en sentido geométrico) que realiza un ordenamiento, una apropiación del espacio –quizá, como diría Guattari, del territorio, aunque ello no implique ningún tipo de programa (“Evidentemente el plano no consiste en un programa, un propósito, un objetivo o un medio; se trata de un plano de inmanencia que constituye el suelo absoluto de la filosofía, su Tierra o su desterritorialización, su fundación, sobre los que crea sus conceptos” [*QF*, p. 45]). Algunas ocasiones Deleuze utiliza la expresión *champ d'immanence* como equivalente del plano de inmanencia, lo cual sugiere, como en su último artículo escrito (“La inmanencia, una vida”), una conexión con el campo trascendental. Con esta indicación, podemos considerar que el plano de inmanencia, a pesar de no preexistir al trazado que cada movimiento del pensamiento, cada filosofía hace de él (planos de inmanencia relativos), no obstante gesta las condiciones trascendentales de posibilidad del pensamiento mismo (plano de inmanencia absoluto), demarcando con ello sus propios alcances y sus propios límites relativos cada vez. No hay una determinación unívoca del plano, sino que sus propios componentes en relación (conceptos, personajes conceptuales, problemas), definen en acción recíproca y mutua su trazado. Y es este trazado en sus interrelaciones el que nos arroja, cada vez, una imagen “de lo que significa pensar”, una cierta “imagen del pensamiento” (“noología”); ya que, cabe agregar, la imagen que nos da la representación del pensamiento (a la que Deleuze llama en *DR* “imagen dogmática” y a la que añadiríamos el calificativo de “moral”) no es la única posible, ni siquiera es la que intensifica en mayor grado al pensamiento y a la filosofía. Así cabe entender el desplazamiento que recibió esta noción (“imagen del pensamiento”) desde una connotación negativa (en *DR*) hasta su cambio de signo en *QF* (“porque el plano de inmanencia es pre-filosófico, y no funciona ya con conceptos, implica una suerte de experimentación titubeante, y su trazado recurre a medios escasamente confesables, escasamente racionales y razonables. Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte, en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu”, p. 46). Sirva esto como una primera aproximación a este complejo concepto.

<sup>145</sup> Ídem., pp. 101-102.

pesar de ser siempre traicionada. La filosofía deviene delimitando política a partir de la “utopía” (que quizá a raíz del mismo señalamiento que DG hacen en la cita anterior debería escribirse como a-topía, entendida ésta última en el sentido que DG rescatan de Samuel Butler como “Erewhon” que remite tanto a “No-where” [Ninguna parte] como a “Nowhere” [aquí y ahora])<sup>146</sup>.

Prosigamos con este vínculo entre la revolución y la filosofía. “No es erróneo decir que la revolución «es culpa de los filósofos» (a pesar de que no son los filósofos los que la llevan adelante). Que las dos grandes revoluciones modernas, la americana y la soviética, hayan salido tan mal no es óbice para que el concepto prosiga su senda inmanente. Como ponía de manifiesto Kant, el concepto de revolución no reside en el modo en que ésta puede ser llevada adelante en un campo social necesariamente relativo, sino en el «entusiasmo» con el que es pensada en un plano de inmanencia absoluto, como una presentación de lo infinito en el aquí y ahora, que no comporta nada racional o ni siquiera razonable”<sup>147</sup>. La filosofía puede contribuir a los devenires-revolucionarios a partir del concepto siempre renovado de revolución. Ésta no se agota, como todo acontecimiento, en su efectuación espacio-temporal, ni en un estado de cosas, ni en su fin (que casi siempre es traicionado), sino que, al pertenecer al orden del devenir, es un proceso ilimitado que vale por los devenires que causa en su acontecer.

Pero no todo en la revolución –que quizá más bien habría que designarla como devenir-revolucionario- tiende hacia la disolución, la destrucción, las líneas de fuga. Tenemos, por un lado, que la “revolución es la desterritorialización absoluta en el punto mismo en el que ésta apela a la tierra nueva, al pueblo nuevo. La desterritorialización absoluta no se efectúa sin una reterritorialización. La filosofía se reterritorializa en el concepto. El concepto no es objeto, sino territorio. No tiene un Objeto, sino un territorio. Precisamente, en calidad de tal, posee una forma pretérita, presente y tal vez futura”<sup>148</sup>. En el mismo tenor que en *AE* y *MM*, los movimientos de desterritorialización tienen como contraparte los movimientos de reterritorialización. Habría que guardar toda la prudencia necesaria para evitar que un movimiento de desterritorialización como la revolución no se

---

<sup>146</sup> Ídem.

<sup>147</sup> *Ibíd.*, p. 102.

<sup>148</sup> *Ibíd.*, p. 102-103.



convierta en un ejercicio que lleve a la muerte, para llevarlo hasta ese punto límite que produce devenires, líneas de fuga, posibilidades nuevas de existencia, nuevos modos de sensibilidad sin convertirse en línea de abolición. La filosofía, en tanto creación de conceptos y en concomitancia con el plano de inmanencia que traza y los personajes conceptuales que inventa<sup>149</sup>, opera esa reterritorialización de la revolución en el concepto que se efectúa de distintas formas en relación con el tiempo y con la propia historia de la filosofía. Veamos cómo se dan esas reterritorializaciones en relación con cada una de las formas del tiempo.

En relación al pasado, la filosofía moderna se reterritorializa con los griegos. Podemos decir que “en su forma pretérita, el concepto es lo que todavía no estaba. Nosotros, actualmente, tenemos los conceptos, pero los griegos todavía no los tenían; ellos tenían el plano, que nosotros ya no tenemos.”<sup>150</sup> El plano de inmanencia es poblado por los conceptos que nos proporcionan una cierta imagen de lo que significa pensar, que establece así un cierto corte sobre el caos en relación con otros conceptos. La filosofía griega mantenía una relación de contemplación con los conceptos que era la que trazaba el plano, pero los conceptos era aquello que todavía no estaba. En esta relación con el pasado vemos una variante de lo que se ha denominado “querrela de los antiguos y los modernos”. Cada vez que la filosofía busca reterritorializarse para orientar al pensamiento recurre a los griegos. Ésa es la primera reterritorialización que la filosofía realiza en relación al pasado y en relación a la revolución, lo cual implica que puede encontrarse cierta “inspiración” en los griegos para los devenires-revolucionarios del concepto venideros.

Pero la filosofía también se reterritorializa en el presente. “Así pues, la reterritorialización filosófica también tiene una forma presente. ¿Cabe decir que la filosofía se reterritorializa en el Estado democrático moderno y en los derechos del hombre? Pero, porque no existe ningún Estado democrático universal, este movimiento implica la particularidad de un Estado, de un derecho, o el espíritu de un pueblo capaz de expresar los derechos del hombre en «su» Estado, y de perfilar la sociedad moderna de los hermanos. Efectivamente, no sólo el filósofo tiene una nación, en tanto que hombre, sino que la

---

<sup>149</sup> Estas dos nociones –la de plano de inmanencia y la de personajes conceptuales- serán explicadas más abajo.

<sup>150</sup> Ídem.

filosofía se reterritorializa en el Estado nacional y en el espíritu del pueblo (las más de las veces en el Estado y en el pueblo del filósofo, pero no siempre).”<sup>151</sup> Así pues la filosofía en el presente se reterritorializa bajo la forma de las filosofías nacionales, en relación con los territorios que conforman a los Estados y deviene así Geofilosofía. Esta reterritorialización tiene la ventaja de que comporta toda una “casuística” que, en función de las condiciones concretas y ante la ausencia de un Estado democrático universal, buscaría la adaptación de la universalidad de los derechos humanos a la situación concreta (un poco como veíamos en relación a la jurisprudencia como fuente del derecho en el apartado sobre la diferencia).

Dicho sea de paso, contra los que sostienen que Deleuze es enemigo de la democracia, habría que matizar esta afirmación y decir que es enemigo de la democracia tal y como la encontramos en las sociedades actuales en donde no es más que una tiranía de las mayorías representativas. Traemos a colación lo enunciado en *MM*: “la mayoría en la ciudad supone un derecho de voto, y no sólo se establece entre los que poseen ese derecho, sino que se ejerce sobre aquellos que no lo tienen, cualquiera que sea su número”<sup>152</sup>. El derecho al voto supone una violencia ejercida contra aquellos que no tienen ese derecho y, en el caso de las democracias representativas actuales es sólo una mayoría relativa, en realidad, una minoría quienes imponen a la mayoría un gobierno bajo el Estado-nación<sup>153</sup>.

---

<sup>151</sup> *Ibíd.*, p. 104.

<sup>152</sup> *MM*, p. 291.

<sup>153</sup> Es el caso de México en donde por el sistema de representación política que tenemos una minoría cuantitativamente hablando designa al gobierno en turno. Si a esto añadimos la incidencia gigantesca que tienen los medios de comunicación masiva sobre las preferencias electorales y sus alianzas clandestinas con los corruptos partidos políticos y los poderes fácticos, la idea de una democracia como “sociedad de hermanos” resulta no sólo risible sino casi inalcanzable. El año pasado, una crítica naciente hacia esta situación fue elaborada por un grupo político que se autodenominaba “Yo soy 132”, el cual, bajo las consignas de una “democratización de los medios de comunicación” y la exigencia de una transparencia objetiva en las instituciones del Estado mexicano (comenzando con los partidos políticos), logró revertir, aunque no impedir, lo que parecía un triunfo avasallador del partido hegemónico. Sólo que varios factores han minado su potencial: la espontaneidad con la que se integraron la mayoría de los participantes; el intento de manipulación por parte de los partidos políticos en desventaja; el escepticismo generalizado y la apatía política de la sociedad mexicana; la influencia que los medios de comunicación ya habían ejercido sobre la población acrítica en relación a su voto; las divergencias ideológicas, estratégicas y económicas entre los grupos formados en la capital del país y en las ciudades de provincia; su surgimiento al calor de una coyuntura política que, una vez sucedida, minó la permanencia de muchos integrantes; en fin, una serie de factores que tienen al grupo en una situación de casi desaparición. No obstante, quizá cabría decir con Deleuze, que lo relevante fueron los devenires que provocó, susceptibles de actualizarse en otro(s) momento(s) y con nuevos aprendizajes, si es que hubo alguna vez entre ellos un cuestionamiento crítico y serio del sistema político mexicano.

Tampoco habría que apresurarse a decir entonces que Deleuze estaría a favor de la alianza entre filosofía y Estado democrático moderno. Bastaría ver el conflicto entre la “máquina de guerra” y el “aparato de Estado” que, en razón de su exterioridad, aparece explicado en *MM*. Otra vez, quizá habría que precisar que hay una valoración mesurada de los Estados democráticos en la medida –y sólo en esa medida- en que éstos lleven a cabo una efectiva realización contextual de los derechos de sus habitantes. No olvidemos que la reterritorialización en el Estado moderno es sólo uno de los polos que tiene como contraparte la desterritorialización de la revolución y que oscilamos todo el tiempo entre ambos polos.

Siguiendo con la distinción entre filosofía antigua y filosofía moderna, podría decirse que, a pesar de que los modernos estaríamos en posesión del concepto pero no del plano de inmanencia, ello no nos otorga un panorama alentador. “La forma presente se expresa así: ¡tenemos los conceptos! Mientras que los griegos no los «tenían» todavía, y los contemplaban de lejos, o los presentían: de ahí deriva la diferencia entre la reminiscencia platónica y el innatismo cartesiano o el *a priori* kantiano. Pero la posesión del concepto no parece coincidir con la revolución, el Estado democrático y los derechos del hombre.”<sup>154</sup> La reterritorialización del concepto en el presente no coincide con los estados de cosas, con su efectuación espacio-temporal. ¿Quiere ello decir que no hay coincidencia posible? Más bien, indicaría que “la historia de los hombres y la historia de la filosofía no tienen el mismo ritmo”<sup>155</sup>, que la historia de la humanidad se sitúa en el orden temporal de la sucesión mientras que la historia de la filosofía pertenece al orden de lo intempestivo.

Por último exponamos la reterritorialización de la revolución que la filosofía efectuaría en relación al futuro. Otra vez, en razón de la apertura y de la indeterminación que encierra este tiempo y como ha realizado en otras obras (*LS*, *DR* o *MM*, por mencionar algunas), Deleuze resalta la potencialidad ontológica del porvenir. “La creación de conceptos apela en sí misma a una forma futura, pide una tierra nueva y un pueblo que no existe todavía. La europeización no constituye un devenir, constituye únicamente la historia del capitalismo que impide el devenir de los pueblos sometidos. El arte y la filosofía se

---

<sup>154</sup> *QF*, p. 105.

<sup>155</sup> Ídem.

unen en este punto, la constitución de una tierra y de un pueblo que faltan, en tanto que correlato de la creación. No son los autores populistas sino los más aristocráticos los que reclaman este futuro. Este pueblo y esta tierra no se encontrarán en nuestras democracias. Las democracias son mayorías, pero un devenir es por naturaleza lo que se sustrae siempre a la mayoría.”<sup>156</sup> En términos de organización política, o bien habría que encontrar alguna manera en que la democracia no fuese la tiranía de una mayoría relativa, o bien tendríamos que buscar otra forma de organización en las que una tierra nueva y un pueblo que todavía no existen crearan modos de existencia y posibilidades inéditas para la vida y el pensamiento. Es en ese punto que se encontrarían el arte y la filosofía.

Antes de inaugurar el aparatado sobre el arte revolucionario, cerremos este apartado con una cita *in extenso* que prosigue en la tónica de la crítica a la democracia actual, de los derechos humanos y del Estado nacional a partir de la filosofía:

Si no existe un Estado democrático universal, a pesar de los sueños de fundación de la filosofía alemana, es debido a que lo único que es universal en el capitalismo es el mercado. Por oposición a los imperios arcaicos que procedían a unas sobrecodificaciones trascendentes; el capitalismo funciona como una axiomática inmanente de flujos descodificados (flujos de dinero, de trabajo, de productos...). Los Estados nacionales ya no son paradigmas de sobrecodificación, sino que constituyen los «modelos de realización» de esta axiomática inmanente. En una axiomática, los modelos no remiten a una trascendencia, al contrario. Es como si la desterritorialización de los Estados moderara la del capital, y proporcionara a éste las reterritorializaciones compensatorias. Ahora bien, los modelos de realización pueden ser muy variados (democráticos, dictatoriales, totalitarios...), pueden ser realmente heterogéneos, y no por ello son menos isomorfos en relación con el mercado mundial, en tanto que éste no sólo supone, sino que produce desigualdades de desarrollo determinantes. Debido a ello, como se ha destacado con frecuencia, los Estados democráticos están tan vinculados —y comprometidos— con los Estados dictatoriales que la defensa de los derechos del hombre tiene que pasar necesariamente por la crítica interna de toda democracia.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> *Ibíd.*, p. 110.

<sup>157</sup> *Ibíd.*, pp. 107-108.

Destaquemos aquí no sólo la continuidad temática con *MM* sino el acento puesto en la alianza perversa entre el mercado mundial capitalista y los Estados nacionales. Los derechos humanos, tal como Deleuze señala en el *Abecedario*, en su estado actual no son más que una abstracción pero tendrían que ser la vía para que una crítica interna de la democracia otorgara la posibilidad de resistir ante los embates del mercado (que, dicho sea de paso, hacen de los derechos humanos unos axiomas abstractos que coexisten con los axiomas del capitalismo: “Los derechos del hombre son axiomas: pueden coexistir con muchos más axiomas en el mercado —particularmente en lo que a la seguridad de la propiedad se refiere- que los ignoran o los dejan en suspenso mucho más aún de lo que los contradicen”<sup>158</sup>). Los Estados nacionales no podrían ser una alternativa porque, incluso en sus más variadas formas y en sus versiones menos crueles, no sólo gozan de una isomorfía con respecto al mercado mundial sino que constantemente son rebasados por éste y no les queda más que operar las reterritorializaciones del capital. Ése es el mínimo de resistencia que pueden ofrecer. Habrá que buscar otras posibilidades de resistencia en el arte.

### **2.2.5. El potencial revolucionario del arte.**

Lo primero que habría que resaltar aquí es que Deleuze se opondrá a una concepción idealista del arte. Por tal concepción entendemos aquella que se pregunta por el arte en los siguientes términos: “¿No se relaciona igualmente el arte con cierta *producción de fantasía* que sería como la expresión superior o no-patológica de aquello mismo por lo cual definimos el deseo inconsciente como productor de representaciones fantasmales o delirantes? ¿No son los «objetos artísticos» o fantaseados que vienen a llenar una «carencia», algo que *no hay* en la realidad pero que es anhelantemente deseado? ¿No es la «poesía» (el arte en general) una especie de *sucedáneo consolatorio* de la realidad para compensar al espíritu por aquello que él ansía pero que la historia no le proporciona? ¿Y no es lo inconsciente la fuente privilegiada e inagotable de estas «representaciones» fantaseadas? Lo que podríamos llamar, en efecto, la «concepción idealista del arte» o la

---

<sup>158</sup> *Ibíd.*, p. 109.

«estética idealista» tiene, a todas luces su complemento en la «concepción psicoanalítica del arte» o en lo que quizá pudiera denominarse como «estética psicoanalítica»<sup>159</sup>. Si también aquí asistimos a una prolongación de la crítica al psicoanálisis efectuada en *AE*, podríamos establecer una correspondencia con la obra citada y decir que habría en *DG* una concepción materialista del arte, en otros términos, dicho de manera simple, que el arte es creador de realidad y no un sucedáneo de ella. Veamos de qué manera se produce este encuentro materialista entre el arte y la política y de qué manera viene el primero a empuñar su potencia crítica.

Para abordar esta relación habría que tener en cuenta que esta concepción materialista del arte no puede verse de manera abstracta sino desde su relación con artes concretas. A lo largo de la obra de Deleuze hay un entrecruzamiento sostenido entre filosofía y arte. Como leemos en el prefacio de *DR*: “Se avecinan tiempos en los que ya no será posible escribir libros de filosofía como los que llevan haciéndose hace tanto: « ¡Ah! El viejo estilo...» La búsqueda de nuevos medios de expresión filosófica dio comienzo con Nietzsche, y debe proseguirse hoy en relación con la renovación de otras artes, como, por ejemplo, el teatro o el cine.”<sup>160</sup> (Inmediatamente después viene la referencia a Borges y su relación con el doble). Las artes sobre las que escribe Deleuze son prácticamente todas: desde el “método de dramatización” teatral que guía *NF* (“En la dramatización, la Idea se encarna o se actualiza, se *diferencia*”<sup>161</sup>), pasando por la danza en *LS* (“ser el mimo de lo *que sucede efectivamente*, doblar la efectuación con una contra-efectuación, la identificación con una distancia, como el actor verdadero o el bailarín, es dar a la verdad del acontecimiento la suerte única de no confundirse con su inevitable efectuación, a la grieta la suerte de sobrevolar su campo de superficie incorporal sin detenerse en el crujido de cada cuerpo, y a nosotros el ir más lejos de lo que creíamos poder”<sup>162</sup>), las múltiples indicaciones sobre la música, (“La música nunca es trágica, la música es alegría. Pero sucede necesariamente que nos dé ganas de morir, no tanto de felicidad como de morir felizmente, desaparecer. No porque despierte en nosotros un instinto de muerte, sino a causa de una dimensión específica de su agenciamiento sonoro, de su máquina sonora, el

---

<sup>159</sup> José Luis Pardo, *Op. cit.*, pp. 236-237.

<sup>160</sup> *DR*, “Prefacio”, p. 35.

<sup>161</sup> *ID*, “El método de dramatización”, p. 127.

<sup>162</sup> *LS*, “Porcelana y volcán”, p. 196.

momento que hay que afrontar, en el que la transversal se transforma en línea de abolición. Paz y exasperación. La música tiene sed de destrucción, todo tipo de destrucción, extinción, destrucción, dislocación. ¿No es ése su “fascismo” potencial?”<sup>163</sup>; aquí DG) y los libros específicos dedicados a la pintura (*FB*), el cine (*IM* e *IT*) y la literatura (*CC*)<sup>164</sup>. Son, sobretudo, estas dos últimas artes las que nosotros utilizaremos para mostrar la conjunción entre arte, política y filosofía en sentido crítico.

Lo que tienen en común las artes, desde la perspectiva deleuzeana, es que todas crean perceptos (modos de ver) y afectos (modos de sentir) preservándolos del caos y la opinión en el plano de composición que ellas mismas trazan. El suelo común entre las artes y la filosofía se da a partir de la creación y del plano que ambas inventan. Su diferencia radica en que la filosofía crea conceptos para poblar el plano de inmanencia que ella instaaura mientras que las artes crean los afectos y perceptos con los que dibuja su propio plan de composición, pero las dos son expresiones del pensamiento. La filosofía comparte con las artes, como habíamos señalado, la apelación al pueblo que falta, al que llaman con todas sus fuerzas y al que, sin embargo, ninguna puede traer a la existencia (“de igual modo que el pensador es interior al pueblo, en tanto que devenir no menos ilimitado. El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y las obras de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo.”)<sup>165</sup> Nuevos afectos, perceptos y conceptos suscitan nuevos modos de subjetivación y nuevos modos de pensamiento.

Pero veamos de qué manera concreta Deleuze presenta la potencia política en dos de las artes que a las que más dedicó su pensamiento, a saber: la literatura y el cine. Nos enfocaremos en estas dos artes porque consideramos que en ellas se muestra de manera más fehaciente la conexión que la crítica puede tener con la política y la filosofía, a partir de su vinculación con los devenires minoritarios. Dejamos para otra ocasión el análisis de la

---

<sup>163</sup> *MM*, “Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible”, p. 298.

<sup>164</sup> Se echa de menos, quizá, la referencia a la escultura (más allá de la brevísima en *FB*) y una mención más explícita a la arquitectura, la cual se difumina en torno al tema del habitar (*DR*) y de los distintos movimientos de la territorialidad (*MM*, como sabemos con Félix Guattari).

<sup>165</sup> *QF*, p. 111.

relación entre la crítica política y las otras artes como parte de investigaciones futuras y para no exceder el marco general que hemos delimitado para este trabajo.

En *IM*, Deleuze va a mostrar un conjunto de características propias del cine político, es decir, hablará no sólo del cine que tiene un contenido explícitamente político sino del que *hace política* a partir de los distintos tipos de signos que lo componen. Retomará para ello, parte de la caracterización que había realizado en conjunción con Guattari sobre la literatura política en *KLM*. Eso mismo será lo que nosotros haremos para fines expositivos y de claridad porque consideramos que las mismas características, con algunas variantes, son aplicables tanto a la literatura como al cine.

Las literaturas menores serán presentadas en los siguientes términos: “Una literatura menor no es la literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor”<sup>166</sup>. En *KLM*, DG presentan tres características propias de las literaturas menores, a saber: “la desterritorialización de la lengua, la articulación de lo individual en lo inmediato-político, el dispositivo colectivo de enunciación”<sup>167</sup>. La desterritorialización de la lengua implica hacer un uso minoritario de una lengua mayoritaria, subvertir a la propia lengua dominante hasta hacerla tartamudear, hasta provocar que se expresen nuevos contenidos materiales sobre ella. La articulación de lo individual en lo inmediato-político se refiere a que no hay distinción entre lo individual y lo colectivo porque lo individual está inmerso ya en lo político y lo político es individual. De ahí que esta literatura menor se produzca a partir de un agenciamiento colectivo de enunciación en el que, si bien hay alguien que funciona como autor que articula sentidos en una lengua minoritaria, éste es más bien quien expresa la enunciación de aquellos que no pueden hablar y habla, entonces, no en nombre propio, sino en nombre de un pueblo que aún no existe, de un pueblo que falta y al que llama con todas sus fuerzas. El autor deviene así un engranaje de la máquina de expresión colectiva. Esta literatura parte de una serie de imposibilidades: “imposibilidad de no escribir, imposibilidad de escribir en alemán [en

---

<sup>166</sup> *KLM*, p. 28.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 31. Cabe aclarar que el término francés “agencement” ha sido traducido como “agenciamiento” pero también, como en este caso, como “dispositivo”. Nosotros preferimos el primero para conservar cierta unidad estilística y terminológica con *MM*.



lengua mayoritaria], imposibilidad de escribir de cualquier manera”<sup>168</sup>. Éstas son, *grosso modo*, las características generales de la literatura menor.

En el cine político, Deleuze va a distinguir dos concepciones, correspondientes a dos periodos del cine: el cine clásico, en el que “el pueblo ya está ahí, real antes de ser actual, ideal sin ser abstracto”; y el cine moderno, donde “el pueblo ya no existe, o no existe todavía...«el pueblo falta»”<sup>169</sup>. El cine clásico generó la idea de que el cine “como arte de masas puede ser el arte revolucionario por excelencia, haciendo de las masas un auténtico sujeto”<sup>170</sup>, pero no contaba con factores sociales como el nazismo, el estalinismo, el partidismo y la crisis de la imagen-acción en los que se constató que el pueblo era lo que faltaba. Vemos aquí que coinciden el cine moderno y la literatura menor (así como la pintura de Paul Klee) en la afirmación de que el pueblo es lo que falta.

Sin embargo, a pesar de que el pueblo falte, el cineasta y el literato no pueden quedarse cruzados de brazos. Se enfrentan a su vez a una serie de imposibilidades: “imposibilidad de no hablar, imposibilidad de hablar en otra lengua que el inglés [que la lengua mayoritaria], imposibilidad de hablar inglés [lengua mayoritaria], imposibilidad de instalarse en Francia para hablar francés [en la tierra natal para hablar la lengua vernácula]”<sup>171</sup>. Este conjunto de imposibilidades son compartidas tanto por la literatura menor como por el cine moderno y dan cuenta de la encrucijada ante la que el artista se encuentra para llamar con todas sus fuerzas al pueblo que falta.

Una segunda característica del cine político se muestra de maneras distintas en el cine clásico y el cine moderno. Es la de la relación entre lo político y lo privado. Mientras que el cine clásico mantiene separadas con claridad estas dos esferas y sólo será posible la revolución mediante una toma de conciencia que pasa de lo político a lo privado, en el cine moderno “el asunto privado se confunde con el inmediato-social o político”<sup>172</sup>. Surge entonces un cine moderno de agitación en el que no es necesaria la toma de conciencia –

---

<sup>168</sup> *Ibíd.*, p. 28.

<sup>169</sup> *IT*, pp. 286-287. Por cine clásico Deleuze entiende el cine que se realizó desde los inicios de éste hasta la Segunda Guerra Mundial aproximadamente y que estaría marcado por los distintos signos de la imagen-movimiento. El cine moderno es aquel que se produce tras la crisis de la imagen-acción y en el que los signos que lo articulan serían los de la imagen-tiempo.

<sup>170</sup> *Ídem.*

<sup>171</sup> *Ibíd.*, p. 288.

<sup>172</sup> *Ibíd.*, p. 289.

como en el cine clásico- para mostrar lo intolerable de la situación actual en la que confluyen lo antiguo y lo moderno, lo privado y lo político indiscerniblemente. Esta característica del cine moderno también será compartida por la literatura menor y hará de ellos, por su parte, un arte de minorías.

Donde confluyen precisamente lo político y lo privado de manera más precisa es en las minorías. El cine político moderno tendrá como tercera característica, al igual que la literatura, ser minoritario. Una minoría que expresa sus devenires sin pasar por una toma de conciencia, cuya existencia que se torna resistencia ante lo intolerable y que construye (fabula) una memoria en la que entran en contacto el adentro (el asunto privado) y el afuera (el asunto político). “Lo que acabó precisamente con las esperanzas de la toma de conciencia fue precisamente la toma de conciencia de que no había pueblo, sino siempre varios pueblos, una infinidad de pueblos, que quedaban por unir o bien que no había que unir [...], porque el pueblo no existe más que en estado de minoría, y por eso falta”<sup>173</sup>. Tras la supuesta unidad del proletariado, del explotado, del pueblo unificado estalla la multiplicidad de las minorías, su irreductibilidad a una unidad despótica o tiránica o a un Estado. El cine muestra a las minorías en su propio devenir, en la diferencia que expresan, en la imposibilidad de formar parte de un grupo y en la de no formar parte de ninguno.

Una cuarta característica del cine político moderno será la producción de enunciados colectivos a partir de la figura de los directores, quienes funcionan como agentes colectivos. En tanto tal, el cineasta tiene por cometido destruir tanto las ficciones personales como los mitos impersonales para producir fabulaciones a partir de sus personajes como intercesores. La fabulación “es una palabra en acto, un acto de palabra [acto de habla]<sup>174</sup> por el cual el personaje no cesa de cruzar la frontera que separaría su asunto privado de la política, y «produce él mismo enunciados colectivos»<sup>175</sup>. El cineasta llama al pueblo, a la minoría que falta, a través del acto de habla de la fabulación, el cual deja de ser individual para devenir colectivo. Frente a lo mayoritario, lo minoritario se expresa como resistencia creadora. “Los actos de habla del nómada (Moisés), del bastardo (*Della nube...*), del exiliado (*Amerika...*) son actos políticos, y por eso eran desde el

---

<sup>173</sup> *Ibíd.*, p. 291.

<sup>174</sup> Véase la nota 53 sobre la traducción de los “actos de habla”.

<sup>175</sup> *Ibíd.*, p. 293.

comienzo actos de resistencia”<sup>176</sup>. La fabulación, lo veíamos en el apartado sobre Bergson, es una expresión de la potencia creadora de lo falso que, a pesar de su falsedad o gracias a ella, produce efectos sobre la minoría colocada ante una serie de imposibilidades ante las que buscan, no la libertad como valor abstracto y trascendente, sino una o varias salidas ante el problema en el que les coloca su situación particular.

Recapitulando, la literatura y el cine menores –aunque ello habría que hacerlo extensivo a las demás artes en su sentido político-, a través de la fabulación (que aquí adquiere su sentido positivo) y de la potencia creadora de lo falso (que subvierte los valores de verdad dados en una sociedad determinada apuntando, desde el perspectivismo nietzscheano, hacia otros mundos posibles), hacen de las minorías, no el sujeto de la historia (que siempre son las mayorías), sino de los devenires. Así, vemos el caso concreto de dos artes en las cuales no hay una producción de fantasías fantasmáticas, sino que son expresión de realidades actuales y virtuales encarnadas a las que pretenden transformar mostrando las imposibilidades que encierran y apelando al pueblo que falta. Y esto *no implica que las artes deban de tener un contenido ideológico previo o un compromiso político con algún régimen; más bien, apuntan hacia los rasgos formales y las materias expresivas de una crítica que se ejerce en nombre de un pueblo futuro y de las minorías presentes, reivindicando así otros modos de existencia diferentes a los mayoritarios.*

### **2.2.6. El plano de inmanencia como potencia inactual y su imbricación con el plano de organización.**

Hemos visto que la filosofía en tanto creación de conceptos implicaba el trazado de un plano de inmanencia dentro del cual los conceptos adquieren su sentido. También veíamos que las artes esbozan su propio plano de composición en el cual los afectos y perceptos creados se preservan virtualmente. Quizá, para completar el cuadro del pensamiento pintado en *QF*, también habría que mencionar a las ciencias y el plano de

---

<sup>176</sup> *Ibíd.*, p. 338. Puntos suspensivos y cursivas de Deleuze para indicar que los nombres de los films están abreviados. Se refiere a *Della nube alla resistenza* y *Amerika, Klassenverhältnisse* de Straub.

referencia donde sitúan las funciones con las cuales hacen un corte sobre el caos y combaten las opiniones científicas. Todos estos planos tienen como característica común que, mientras se mantienen dentro del dominio que les es propio (kantismo deleuzeano), permanecen dentro de la inmanencia del pensamiento y la vida. Cuando exceden sus propios límites, los mezclan con los de otros dominios o introducen un elemento ajeno a ellos, se arrojan hacia la trascendencia y se sitúan dentro de otro plano que deviene entonces de organización. Pero veamos ahora, con un poco de detenimiento, el tipo de relaciones que se dan entre el plano de inmanencia o consistencia y el plano de organización:

el plan de organización o de desarrollo engloba efectivamente lo que llamamos estratificación: las formas y los sujetos, los órganos y las funciones son “estratos” o relaciones entre estratos. Por el contrario, el plan como plan de inmanencia, consistencia o composición, implica una desestratificación de toda la Naturaleza, incluso por los medios más artificiales. El plan de consistencia es el cuerpo sin órganos. Las puras relaciones de velocidad y de lentitud entre partículas, tal como aparecen en el plan de consistencia, implican movimientos de desterritorialización, de la misma manera que los puros afectos implican una empresa de desobjetivación. Es más, el plan de consistencia no preexiste a los movimientos de desterritorialización que lo desarrollan, a las líneas de fuga que lo trazan y lo hacen subir a la superficie, a los devenires que lo componen. Por eso el plan de organización no cesa de actuar sobre el plan de consistencia, intentando siempre bloquear las líneas de fuga, detener o interrumpir los movimientos de desterritorialización, lastrarlos, reestratificarlos, reconstituir en profundidad formas y sujetos. Y, a la inversa, el plan de consistencia no cesa de extraerse del plan de organización, de hacer que se escapen partículas fuera de los estratos, de embrollar las formas a fuerza de velocidad o de lentitud, de destruir las funciones a fuerza de agenciamientos, de microagenciamientos. Pero, una vez más, cuánta prudencia es necesaria para que el plan de consistencia no devenga un puro plan de abolición, o de muerte. Para que la involución no se transforme en regresión en lo indiferenciado<sup>177</sup>.

Profundidad y superficie son las caras respectivas del plano de organización y del plano de inmanencia. Coexisten ambos en relación de mutua implicación pero sin perder su

---

<sup>177</sup> *MM*, p. 272.

diferenciación. El plano de inmanencia, que también es llamado de consistencia o de composición por las uniones entre heterogéneos que engendra y propicia, es el “cuerpo sin órganos” porque implica desterritorializaciones, aboliciones, destrucciones, pasos mortales. Si hemos de creer a Pardo cuando sostiene que el CsO es el otro nombre del instinto de muerte, habría que tener presente que la muerte de la que se está hablando en este caso es de la que hablaba Blanchot, aquella que asciende desde dentro y proviene desde fuera, pero que es experimentada como proceso en perpetuo recomienzo. La comunicación entre los dos planos se realiza a través de su mutua imbricación. Entre cada uno de sus polos (el nómada y el sedentario) “hay una gran diferencia, incluso y sobre todo desde el punto de vista de la muerte; la línea de fuga que crea, *o bien* que se transforma en línea de destrucción; el plan de consistencia que se constituye, incluso fragmento a fragmento, *o bien* que se transforma en plan de organización y de dominación. Que existe comunicación entre las dos líneas o los dos planes, que cada uno se alimenta del otro, toma prestado del otro, es algo que se comprueba constantemente”<sup>178</sup>. Sólo si este proceso de mutua imbricación desborda el límite que le impone de manera inmanente la propia composición entre los elementos que lo integran, la muerte deviene proceso disolutorio. Ya lo decía Nietzsche: la condición previa para la creación es la destrucción de lo establecido, pero si esta destrucción desintegra el elemento que contiene la posibilidad de un renacimiento, de un nuevo comienzo, hay entonces un elemento nihilista que de manera extrema se apropia del devenir y lo disuelve.

Si hacemos una distinción, por un lado, entre un plano de inmanencia absoluto, que comprendería todos los planos de consistencia, de composición y de referencia que existen, ya sea actual o virtualmente, a lo largo de la historia y, por otro lado, múltiples planos de inmanencia relativos, cuya existencia actual ha coincidido, coincide o coincidirá con una época determinada, podríamos decir que los planos de inmanencia relativos son actualizaciones del plano de inmanencia absoluto que permanece inactual y que, en esa medida, actúa como totalidad abierta que contiene una reserva inconmensurable de virtualidades susceptibles de actualizarse en la existencia en sus múltiples modos. Si esto fuera así, el plano de inmanencia absoluto coincidiría con lo que Deleuze ha llamado en *B*

---

<sup>178</sup> *MM*, p. 422.

una “Memoria ontológica” cuya función ya no sería únicamente la de preservar el pasado puro como posibilidad para el presente sino también la de ofrecer posibilidades para construir un futuro. Sólo que ambas funciones o, más bien, usos del plano de inmanencia absoluto implicarían el trazado o la invención, cada vez, de un plano de inmanencia relativo en el que lo virtual pudiera actualizarse, el cual no preexiste sino que debe ser creado.

Y es aquí donde cobra relevancia política esta distinción para la crítica del presente y las posibilidades del devenir-revolucionario. Frente a la afirmación de que “es comprensible que los revolucionarios hayan invocado siempre cierto «iusnaturalismo», y que hayan reclamado los derechos de una «naturaleza» anterior al pacto para poder romper con él o cambiarlo”<sup>179</sup>, en esta distinción entre planos de inmanencia no hay una anterioridad naturalista a la cual apelar, ni siquiera en Memoria ontológica, ya que ésta no remite al pasado más que en función del presente, y no en sentido fundacional sino –si cabe decirlo así– en sentido transformacional; además, esta remisión apunta hacia el futuro como abanico de potencialidades para el presente. Quizá no sea otro el sentido de la abolición del orden temporal crónico habitual que opera el eterno retorno como nombre distinto de la repetición ontológica del proceso de diferenciación: el principio y el fin del devenir, como había mostrado Klossowski, están situados en cualquier punto de la serie infinita de las repeticiones de lo diferente, lo cual es otra manera de decir que todo principio o fin son contingentes y que pueden ser asignados de distintas maneras en distintos momentos.

El plano de organización o de desarrollo, por su parte, conlleva una alianza con el aparato de Estado. La estratificación que opera sobre el deseo, imponiéndole formas y sujetos, es acorde con el cuadrículado y el ordenamiento que el aparato de Estado despliega sobre el cuerpo social (no es gratuito que los gobiernos de varios Estados llamen precisamente, con algunas variantes terminológicas, “plan de desarrollo nacional” a las actividades que tienen proyectadas realizar sobre un determinado territorio estatizado). No obstante, también los estratos son necesarios para que el deseo se sostenga. Si las líneas de fuga creadoras hicieran estallar los estratos, éstas devendrían líneas de muerte y todo aquello que sostienen se vendría abajo. También las formas, los sujetos, los órganos y las funciones son necesarias para la propia reproducción del deseo. De ahí que, en todos los

---

<sup>179</sup> José Luis Pardo, *Op. cit.*, p. 258.

niveles, individuales o colectivos, moleculares o molares, la política y sus devenires-revolucionarios sean cuestión de una experimentación prudencial y de resistencia ante los embates, en ocasiones casi devastadores, tanto del aparato de Estado como del capitalismo actual.

### **2.2.7. La resistencia y la creación de nuevos sentidos.**

Hay en Deleuze un desplazamiento de la imagen habitual de la resistencia. Según esta imagen, la resistencia siempre viene como respuesta reactiva ante una opresión a la que el aparato de Estado intenta someter a un grupo o minoría. Frente a esta imagen habitual, tendríamos una resistencia que, en cuanto existencia invisibilizada de las minorías, es primera en relación a la represión social y/o estatal que sobre ella se efectúa y que es la que la hace visible. “Es más, la última palabra del poder es que *la resistencia es primera*, en la medida en que las relaciones de poder se mantienen intactas en el diagrama, mientras que las resistencias están necesariamente en una relación directa con el afuera del que proceden los diagramas. Por eso un campo social, más que estrategizar, resiste, y el pensamiento del afuera es un pensamiento de la resistencia”<sup>180</sup>. Y la resistencia, en la conjunción de las artes y la filosofía, se ejerce ante múltiples cosas: “Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente”<sup>181</sup>, a la estupidez y la estulticia, al periodismo divulgante.

El acontecimiento más bien raro del pensamiento deviene acto de resistencia en la medida en que sólo pensamos bajo el encuentro violento con algo que nos fuerza a pensar. En tanto que el pensamiento tiene como uno de sus modos de expresión a la filosofía, ésta tiene por cometido denunciar lo intolerable y hacer alianzas con otras maneras de resistir. Pero la filosofía se encuentra con las condiciones del presente en las que parece casi imposible ejercer el pensamiento y la crítica, en el que se les quiere desvanecer entre los múltiples rivales que actualmente se arrogan el derecho al “concepto” y dan una imagen

---

<sup>180</sup> *F*, p. 119.

<sup>181</sup> *QF*, p. 111.

despotenciada del pensamiento (la mercadotecnia, el periodismo, por ejemplo). Ante esto, la resistencia al presente se da a partir de los movimientos de reterritorialización que se realizan sobre la filosofía. “Aunque la filosofía se reterritorialice en el concepto, no por ello halla su condición en la forma presente del Estado democrático, o en un cogito de comunicación más dudoso aún que el cogito de reflexión. No carecemos de comunicación, por el contrario nos sobra, carecemos de creación. *Carecemos de resistencia al presente.*”<sup>182</sup> Es el pensamiento creador quien puede resistir ante los embates del presente que anuncian su desaparición. Las reterritorializaciones, al igual que las desterritorializaciones, no hay que llevarlas siempre hasta su punto extremo porque, o terminan produciendo una segmentaridad dura, un endurecimiento de los estratos que nos sostienen hasta tal punto que ya casi nada se puede mover ni devenir, o, por el contrario, nos llevan a abrazar líneas de muerte y de destrucción absolutas. De ahí que la reterritorialización que la filosofía efectúa sobre el concepto no nos debe llevar a creer que es el Estado democrático moderno en el presente donde se encontrará en el territorio más óptimo para su ejercicio, sino sólo como condición para la crítica del presente y para la creación de modos de existencia distintos.

La resistencia se encuentra estrechamente ligada con los devenires (el devenir-mujer, el devenir-animal, el devenir-imperceptible, el devenir-minoritario). “Pero el devenir es el concepto mismo. Nace en la Historia, y se sume de nuevo en ella, pero no le pertenece. No tiene en sí mismo principio ni fin, sólo mitad. Así, resulta más geográfico que histórico. Así son las revoluciones y las sociedades de amigos, sociedades de resistencia, pues crear es resistir: meros devenires, meros acontecimientos en un plano de inmanencia. Lo que la Historia aprehende del acontecimiento es su efectuación en unos estados de cosas o en la vivencia, pero el acontecimiento en su devenir, en su consistencia propia, en su autopoiesis como concepto, es ajeno a la Historia”<sup>183</sup>. Las minorías, en sus devenires creadores y en las revoluciones que suscitan, se sustraen a la Historia desde el momento mismo en que comienzan a resistir en su diferencia. Y es justo cuando ingresan al dominio histórico que comienza la represión que las hace visibles, aun cuando la resistencia en la que insisten, subsisten y persisten sea previa a su efectuación espacio-temporal.

---

<sup>182</sup> *QF*, p. 110.

<sup>183</sup> *Ibíd.*, p. 112.



La filosofía y la literatura entablan alianzas con las minorías, no en calidad de representantes o portavoces de ellas, sino acompañando sus luchas y ofreciendo, si les sirven, las herramientas teóricas para ellas. No es que las minorías esperen al filósofo-escritor para luchar y resistir pero, cuando éste se anticipa, escribe para ellas.

Artaud decía: escribir *para* los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos. ¿Pero qué significa «para»? No es «dirigido a...», ni siquiera «en lugar de...». Es «ante». Se trata de una cuestión de devenir. El pensador no es acéfalo, afásico o analfabeto, pero lo deviene. Deviene indio, no acaba de devenirlo, tal vez «para que» el indio que es indio devenga él mismo algo más y se libere de su agonía. Se piensa y se escribe para los mismísimos animales. Se deviene animal para que el animal también devenga otra cosa. [...] Es la relación constitutiva de la filosofía con la no filosofía. El devenir siempre es doble, y este doble devenir es lo que constituye el pueblo venidero y la tierra nueva. La filosofía tiene que devenir no filosofía, para que la no filosofía devenga la tierra y el pueblo de la filosofía [...]. El artista o el filósofo son incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía.<sup>184</sup>

Es en esta complementariedad, en este agenciamiento entre los pensadores y el pueblo, entre la filosofía y su afuera, que la filosofía deviene política y la política entra en conjunción con la filosofía. El pensador no representa la conciencia de las minorías ni puede hablar en nombre de ellas. Sólo puede escribir ante ellas para que devengan otra cosa y provoquen un devenir por contagio recíproco en el que el pensador no saldrá ileso y también devendrá otra cosa. El pensador constata que el pueblo es lo que falta, pero sólo puede llamarlo con todas sus fuerzas, no puede engendrarlo. El pueblo está inmerso en problemas vitales en torno a su existencia misma hasta tal punto que no puede ponerse a hacer el arte y la filosofía que le acompañará en su lucha de resistencia. Si llega a producirse el encuentro entre pueblo y pensadores, el devenir será doble y el contagio será mutuo.

La crítica, en relación al pueblo, a las minorías, tiene que ver, como lo señala un poco el sentido etimológico (κρίνω, “krino”, que quiere decir “juzgar, evaluar,

---

<sup>184</sup> *Ibíd.*, p. 111.

discriminar”, pero que, en principio, se aplicaba a la delimitación de un territorio), con construir para sí mismo el derecho a habitar un territorio, a existir en cuanto tal, lo cual implica el cuestionamiento del presente y la resistencia ante las abominaciones que en él coexisten. Y, en relación al pensador, la crítica se ejerce no sólo para acompañar este movimiento de crisis que en sentido práctico ya realiza el pueblo en los devenires-revolucionarios, sino para potenciar estos devenires, en el doble movimiento de captar su sentido en cuanto acontecimiento y de producir nuevos acontecimientos.

La filosofía, en este espíritu crítico, no puede detenerse ante la supuesta imposibilidad de pensar “después de Auschwitz”, como durante mucho tiempo se decía. Lo que las experiencias políticas muestran, incluso las más duras y crueles, es “la vergüenza de ser un hombre”, pero ello no implica que dejemos de pensar, a pesar de que se quiera hacer responsable y culpable del pensamiento ante el tribunal de la historia. Aquí cabría añadir un matiz, reiterado de distintas maneras por varios filósofos, y decir que ha sido un cierto tipo de racionalidad, no el pensamiento en sus múltiples expresiones, el que condujo a los horrores del nazismo y del fascismo. Frente a la represión del propio deseo operado por el fascismo habría que, primero, desligarse de las interpretaciones que quieren introducir una culpabilidad excesiva que llevaría a la inmovilidad y; segundo, extender el concepto de fascismo y denunciarlo en todas aquellas situaciones actuales aparentemente invisibles en las que se produce esta clausura de las conexiones del deseo y se le somete mediante la represión (ya sea individual o social). Lo primero no implica olvidar a Auschwitz, sino resignificarlo desde nuestro presente para no repetirlo. Lo segundo, en la misma tónica, a partir de estar pendientes ante los posibles resurgimientos del fascismo en el presente hace de la crítica un ejercicio de repetición constante.

Nos dice Deleuze al respecto, ampliando esta perspectiva: “No son sólo nuestros Estados, es cada uno de nosotros, cada demócrata, quien resulta no responsable del nazismo, sino mancillado por él. Se produce una catástrofe en efecto, pero la catástrofe consiste precisamente en que la sociedad de los hermanos o de los amigos ha atravesado una prueba de tal calibre que éstos ya no pueden mirarse unos a otros, o cada cual a sí mismo, sin una «fatiga», tal vez una desconfianza”<sup>185</sup> que se expresa como sentimiento

---

<sup>185</sup> *Ibíd.*, p. 108.

“compuesto” de vergüenza: “vergüenza de que hombres hayan podido hacer aquello, vergüenza de que no hayamos podido impedirlo, vergüenza de haber sobrevivido a ello, vergüenza de haber sido envilecido o disminuido”<sup>186</sup>. De ahí que la filosofía –y, de manera general, el pensamiento- tenga que inventar modos de existencia y resistencia que nos hagan salir de una mera parálisis en la que nos colocaría el sentimiento de vergüenza en un sentido solamente culpable. “Y la vergüenza de ser un hombre no sólo la experimentamos en las situaciones extremas descritas por Primo Levi, sino en condiciones insignificantes, ante la vileza y la vulgaridad de la existencia que acecha a las democracias, ante la propagación de estos modos de existencia y de pensamiento-para-el-mercado, ante los valores, los ideales y las opiniones de nuestra época. La ignominia de las posibilidades de vida que se nos ofrecen surge de dentro. No nos sentimos ajenos a nuestra época, por el contrario contraemos continuamente con ella compromisos vergonzosos. Este sentimiento de vergüenza es uno de los temas más poderosos de la filosofía. No somos responsables de las víctimas, sino ante las víctimas.”<sup>187</sup> La filosofía deviene así crítica de y desde el presente, contra el pasado en todo lo que ha tenido de terrible, en favor de un tiempo, un pueblo y un pensamiento por venir.

---

<sup>186</sup> Ídem.

<sup>187</sup> *Ibíd.*, p. 109.

### **CAPÍTULO 3. LAS DERIVACIONES POLÍTICAS DE LA CRÍTICA**

Abrimos el tercer y último capítulo de este trabajo con un señalamiento introductorio respecto a lo que expondremos en él. Una vez que hemos mostrado en los capítulos precedentes el surgimiento en sentido político del concepto de crítica deleuzeano a partir de los precursores que lo posibilitaron su gestación –y en el que se fueron revelando tanto caracteres formales como materiales o de contenido en relación a este concepto-, así como las variaciones que este concepto tuvo ya desde las primeras obras escritas en nombre propio, pero también a partir del encuentro con Guattari y que fueron enriqueciendo y complejizando el mentado concepto de crítica, quedan por desplegar las consecuencias que derivarían a partir de los rasgos hasta ahora esbozados del concepto que sirve como hilo conductor de este trabajo. Esta tarea nos permitirá profundizar en algunos rasgos que anteriormente hemos ya revisado, pero también apuntará hacia otros que habían permanecido inexplorados y que contribuirán a mostrar la potencialidad y la riqueza conceptual de la crítica deleuzeana en filosofía política. Otros modos de pensar, de sentir y de ser se insinúan en el horizonte. Demos comienzo a este último impulso.

#### **3.1. EL AGENCIAMIENTO Y EL DEVENIR-REVOLUCIONARIO**

Dos de los conceptos con los que hemos cerrado el capítulo precedente volvemos a retomarlos para mostrar nuevas determinaciones en su entretrejimiento con la crítica a la filosofía política, a saber: el de *agenciamiento* y el de *devenir-revolucionario*. En relación al primero, podemos decir que es un concepto que surgió hasta el encuentro con Guattari una de cuyas funciones fue enunciar de una nueva manera el carácter derivado y secundario de la subjetividad respecto de lo político-social. En torno a la noción de devenir-revolucionario mostramos cómo aparecía tanto en *MM* como en *QF* relacionándolos con los diversos devenires (animal, imperceptible, niño, mujer) y con las minorías en la apelación al pueblo que falta. Ahora pondremos a ambos en estrecha relación con un concepto

enriquecido de acontecimiento para mostrar las nuevas articulaciones que hace posible en teoría política. Sin mayor prelude, iniciemos esta tarea.

### **3.1.1. Los ejes del agenciamiento y el sentido del acontecimiento.**

Un agenciamiento es una multiplicidad articulada compuesta de elementos heterogéneos que interactúan entre sí. Podría decirse que los agenciamientos son algún tipo de estructura metaestable, cuya naturaleza cambia cuando varían las relaciones entre los elementos que los componen. Están en una estrecha correlación con lo que DG llaman “estratos” y que, *grosso modo*, podrían definirse como unidades de composición (orgánicas, significantes y/o subjetivas) que nos sostienen en tanto entidades individuadas. Sin embargo, una parte de ellos se rompe cada vez para producir algo nuevo. Y, aunque no se pueda romper del todo con la estratificación, so riesgo de perecer, los estratos son el soporte para toda experimentación. En ese sentido, suponen un agenciamiento que los ha formado y que los desborda. Los agenciamientos implican todo un arte de la composición en el que se experimenta qué elementos entran en ellos y cuáles no. Se juegan en varias escalas: pre-individual, subjetiva, colectiva, entre otras. Son políticos, en el sentido de que implican una serie de relaciones de fuerzas en devenir.

Los agenciamientos están articulados según dos ejes, a saber, horizontal y vertical. “Según un primer eje, horizontal, un agenciamiento incluye dos segmentos, uno de contenido, otro de expresión. Por un lado es *agenciamiento maquínico* de cuerpos, de acciones y de pasiones, mezcla de cuerpos que actúan los unos sobre los otros; por otro, *agenciamiento colectivo de enunciación*, de actos y de enunciados, transformaciones incorpóreas que se atribuyen a los cuerpos. Pero, según un eje vertical orientado, el agenciamiento tiene por un lado *partes territoriales* o reterritorializadas, que lo estabilizan, y por otro, *máximos de desterritorialización* que lo arrastran.”<sup>188</sup> Sobre el eje horizontal reencontramos, con una variación spinozista (acciones y pasiones, relaciones de

---

<sup>188</sup> MM, p. 92.

movimiento y reposo, y no sólo la mera efectuación espacio-temporal) y un agregado hjeansleviano (actos y enunciados, actos de habla y no sólo la neutralidad del sentido), la transformación incorporal de los acontecimientos de *LS* en su amalgamiento con los cuerpos. Y sobre el eje vertical vendrá, como aporte guattariano, la relación del agenciamiento con los territorios, lo que hará posteriormente de la filosofía y del pensamiento, una geofilosofía o una cartografía de los devenires.

Esta distinción de los ejes del agenciamiento se complejizará un poco más. El acontecimiento, por tanto, según este primer eje horizontal, es tanto “agenciamiento maquínico<sup>189</sup> de cuerpos” como “agenciamiento colectivo de enunciación”. En tanto agenciamiento maquínico de cuerpos, el acontecimiento, cada vez que deviene, entraña a su vez dos coordenadas cartográficas: longitud y latitud. “En el plan de consistencia, *un cuerpo sólo se define por una longitud y una latitud*: es decir, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud (longitud); el conjunto de los afectos intensivos de los que es capaz, bajo tal poder o grado de potencia (latitud) [...]. Corresponde a Spinoza haber puesto de manifiesto esas dos dimensiones del Cuerpo, y haber definido el plan de Naturaleza como longitud y latitud puras.”<sup>190</sup> Y, en tanto agenciamiento colectivo de enunciación, el acontecimiento expresa las transformaciones incorporales que tienen lugar a partir de la dimensión pragmática del lenguaje; dicho de manera llana, a partir de su “hacer cosas con palabras”. Tenemos, entonces, para el agenciamiento dos ejes (de contenido y de expresión) con cuatro componentes (reterritorialización y desterritorialización, agenciamientos colectivos de enunciación y agenciamiento maquínico de cuerpos), uno de los cuales (el último)

---

<sup>189</sup> Aclaremos en qué sentido utilizan DG la noción de “máquina”. En *AE* nos dicen que “Una máquina se define como un sistema de cortes. No se trata en modo alguno del corte considerado como separación con la realidad; los cortes operan en dimensiones variables según el carácter considerado. Toda máquina, en primer lugar, está en relación con un flujo material continuo (*hylè*) en el cual ella corta [...].El corte no se opone a la continuidad, la condiciona, implica o define lo que corta como continuidad ideal [...].La máquina sólo produce un corte de flujo cuando está conectada a otra máquina que se supone productora del flujo. Y sin duda, esta otra máquina es, en realidad, a su vez corte. Pero no lo es más que en relación con la tercera máquina que produce idealmente, es decir, relativamente, un flujo continuo infinito [...].En una palabra, toda máquina es corte de flujo con respecto a aquélla a la que está conectada, pero ella misma es flujo o producción de flujo con respecto a la que se le conecta.” (p. 42). Los agenciamientos maquínicos de cuerpos se producen, entonces, cada vez que hay una conexión entre elementos de distinta naturaleza que entran en conjunción a partir del corte que realizan sobre un flujo que otro cuerpo del tipo que sea (pre-individual, subjetivo, social, natural, histórico u otros) produce. Así, no es de extrañar que el equivalente posterior de la noción de “máquinas deseantes” haya sido el agenciamiento en sus distintas variantes.

<sup>190</sup> *MM*, p. 264, cursivas de los autores.

posee, a su vez, dos elementos (longitud y latitud o, relaciones materiales características y acciones y pasiones propias de cada afecto), todos ellos relacionados con el acontecimiento.

Recordemos brevemente la temporalidad propia del acontecimiento para ver de qué manera se engarza con el agenciamiento. La temporalidad propia del acontecimiento es el *Aión* que es un tiempo que esquiva al presente, pero también, una vez que se efectúa en un estado de cosas, éste cae en un tiempo regulable y medible llamado *Cronos*. “Y no es el mismo tiempo, la misma temporalidad. *Aiôn*, que es el tiempo indefinido del acontecimiento, la línea flotante que sólo conoce las velocidades, y que no cesa a la vez de dividir lo que ocurre en un *déjà-là* y un *pas-encore-là*, un demasiado tarde y un demasiado pronto simultáneos, un algo que sucederá y que a la vez acaba de suceder. Y *Cronos*, que, por el contrario, es el tiempo de la medida, que fija las cosas y las personas, desarrolla una forma y determina un sujeto.”<sup>191</sup> Una vez más, frente a quienes afirman que en Deleuze no hay política sino una transformación radical, súbita y completa de sus preocupaciones filosóficas tras el encuentro con Guattari, no olvidemos que *Aión* y *Cronos* ya aparecían en *LS* y su sentido político radica en que cada temporalidad abre distintos modos de subjetivación. El tiempo aiónico es el tiempo del acontecimiento en devenir que crea determinados agenciamientos, los cuales, cuando se reterritorializan, son absorbidos por el tiempo crónico.

Notamos así que tanto en las transformaciones incorporales que suceden al nivel de los agenciamientos colectivos de enunciación como en los afectos materiales que se producen en los agenciamientos maquínicos de cuerpos hay la coexistencia y la sucesión entre tiempo aiónico y tiempo crónico, de los cuales sólo el primero logra expresar al acontecimiento en su irreductibilidad a la efectuación espacio-temporal en un estado de cosas. Este tiempo «otro», distinto del habitual, abre una perspectiva de análisis igualmente distinta, ya que, en lugar de simplificar un análisis en términos políticos, lo que hace es enriquecerlo en virtud de los conceptos y nociones que entran en juego. Así, para cada agenciamiento, en la correlación con el tiempo que encierra, habría que preguntarnos de qué manera se juegan las relaciones entre los elementos que lo componen.

---

<sup>191</sup> *MM*, p. 265.

Un análisis tal tendría que, al igual que los agenciamientos, ejercerse a varios niveles pero, sobre todo, a nivel micropolítico, para subvertir las pequeñas estructuras en las que el poder es organizado de manera casi imperceptible. Y ello supone un desplazamiento de lo que se consideran “problemas” a nivel político para que otro tipo de estrategias surgieran, en una especie de insurgencia no sólo contra los grandes poderes reconocibles (el Estado, el capital, la burguesía) sino también contra los pequeños fascismos que nos habitan desde dentro. “Se dice equivocadamente (sobre todo en el marxismo) que una sociedad se define por sus contradicciones. Pero eso sólo es cierto a gran escala. Desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares. Siempre fluye o huye algo, que escapa a las organizaciones binarias, al aparato de resonancia, a la máquina de sobre-codificación: todo lo que se incluye dentro de lo que se denomina «evolución de las costumbres», los jóvenes, las mujeres, los locos, etc.”<sup>192</sup> Una escala micropolítica no anula ni sustituye a una escala macro ni tampoco pretende hacerlo ya que los problemas que surgen tanto en una como en otra son de naturaleza distinta. Veamos de qué manera se encarna un acontecimiento político que se mueve con diferentes escalas.

### **3.1.2. El devenir-revolucionario como encarnación inmaterial del acontecimiento.**

Una de las nociones que efectuarían al acontecimiento y le darían una encarnación inmaterial (ya que, recordémoslo, en la realización en un estado de cosas de éste hay una parte que es desbordada) es la del devenir-revolucionario. Esta noción conlleva, en cuanto idea, una modificación en relación a la imagen grandilocuente que un cierto marxismo nos mostraba de la revolución como transformación radical de las estructuras sociales y políticas existentes, para plantear, por un lado y en términos más modestos, devenires casi imperceptibles que, tanto a gran como a pequeña escala, suscitarían distintos modos de subjetivación, de sensibilidad, de pensamiento; por otro lado, aparentemente y de manera radical, invocaría una cierta destrucción del Estado a partir del nomadismo. Y el devenir-

---

<sup>192</sup> *MM*, p. 220.



revolucionario tiene la ventaja de que da cuenta de la génesis de dos ideas que acompañan, para revivificarlo, al concepto de revolución, a saber: la de transformación y la de destrucción.

La idea de una “transformación” del Estado parece claramente occidental. Sin embargo, la otra idea, la de una “destrucción” del Estado, remite mucho más a Oriente, y a las condiciones de una máquina de guerra nómada. Por más que presentemos las dos ideas como fases sucesivas de la revolución, son muy diferentes y se concilian mal, resumen la oposición de las corrientes socialistas y anarquistas del siglo XIX. El propio proletariado occidental es considerado desde dos puntos de vista: en tanto que debe conquistar el poder y transformar el aparato de Estado, es el punto de vista de una *fuerza de trabajo*, pero, en tanto que desea o desearía una destrucción del Estado, es el punto de vista de una *fuerza de nomadización*. Incluso Marx define el proletariado no sólo como alienado (trabajo), sino como desterritorializado. El proletario, bajo este último aspecto, aparece como el heredero de lo nómada en el mundo occidental. Y no sólo muchos anarquistas invocan temas nomádicos procedentes de Oriente, también, y sobre todo, la burguesía del siglo XIX identifica con gusto proletarios y nómadas, y asimila París a una ciudad frecuentada por los nómadas<sup>193</sup>.

Transformación y destrucción no son las dos fases sucesivas de la revolución; la transformación es la tentación que tiende el propio aparato de Estado para no ser abolido sino sólo reformado; mientras que la destrucción es la condición necesaria para la emergencia de un tipo de organización distinto. Justo en este punto y aprovechando las alusiones anarquistas, habría algunos comentaristas que se apresurarían a lanzar la acusación de “anarquismo” hacia Deleuze y en la que pretenderían fundamentar su afirmación de que en la filosofía política deleuzeana no habría “política” posible. Sólo habría que añadir a esta afirmación que, efectivamente, no hay política posible que esté acorde con el aparato de Estado actual, sino búsqueda de nuevos modos de existencia cambiantes en los que tal aparato se muestra como contingente. Con ello no se está apelando al extremo opuesto en el que la destrucción fuese la del cuerpo social en su totalidad, sino a algo en cierto modo menos ruidoso, menos rimbombante, pero a la vez, más potente: el devenir-revolucionario como devenir-imperceptible, devenir-animal,

---

<sup>193</sup> *MM*, p. 427.

devenir-mujer, devenir-minoritario; nomadismo de los modos de ser, de pensar y de sentir que apuntarían hacia una existencia inmanente otra. Los devenires y las destrucciones que implican son de otro orden que del de los “grandes acontecimientos” ruidosos; apuntan hacia las multiplicidades que nos habitan y nos atraviesan. Habría que ver en este llamado a la destrucción creadora un signo de la égida nietzscheana y no un anarquismo *tout court*, ni –mucho menos- un transformacionismo reformista.

Sin embargo, la cuestión no será la de aislarse en cada devenir abstrayéndose del mundo –cosa que difícilmente podría lograrse, ya que el devenir implica por principio la puesta en relación entre dos cosas-, sino la de conectar cada devenir con otros que le amplían y aumentan su potencia de actuar. Como bien dicen DG, no podemos hacer “como si fuera suficiente con un estado de minoría para tener una posición revolucionaria”<sup>194</sup>; es necesario poner en conexión y conjugar cada devenir con aquellos con los que puede componer un agenciamiento capaz de causar el acontecimiento siempre precario y fugaz del devenir-revolucionario. Sólo de esta manera podría producirse algo así como la encarnación, por un lado, del acontecimiento en su actualización que no le agota; por el otro, en su sentido inmaterial que permanece virtual y en estado de latencia. Y este cambio de perspectiva supone situarse, no ante el principio o el fin de la revolución, sino «en el medio», en los procesos que provoca durante el tiempo (aiónico) que abre para sí, ante todos los devenires que suscita y que arrastra consigo.

Si insistimos en este apartado en la lectura del devenir-revolucionario como encarnación *inmaterial* del acontecimiento es para trazar una cierta continuidad entre *AE* y *LS*, a pesar de la vindicación materialista realizada por DG en su primera obra en común. No habría oposición sino desplazamiento y variación en torno a la dimensión inmaterial del acontecimiento. Si en *LS* lo inmaterial designaba la dimensión expresiva del sentido, en *AE* la expresividad pasará a ser relación productora y ya no sólo expresiva de realidad, para abrazar en *MM* la dimensión pragmática del lenguaje con los actos de habla. Asistimos así a una concepción cada vez más materialista y pragmática del lenguaje que ha dejado en segundo plano, si cabía, el aparente idealismo que le envolvía. No es que la materialidad estuviese ausente en *LS*; aparecía solamente remitida bajo las otras tres dimensiones de la

---

<sup>194</sup> *MM*, p. 116.

proposición (designación, manifestación, significación) y como una dimensión extraproposicional en los cuerpos. De ahí que no sea de extrañar que en *MM* uno de los ejes que articulan al agenciamiento sea precisamente la de “agenciamiento maquínico de cuerpos”.

*La crítica, tal y como la hemos visto desplegarse en la continuidad en variación trazada entre LS, AE y MM, es, en su aspecto material, la de las reducciones operadas por un pensamiento dualista y simplificador que encuentra su ejercicio más fuerte en las prácticas políticas que se siguen de ello –incluyendo, como práctica política, la de la producción de teorías políticas como el hegelianismo y su filosofía del derecho y de la historia, o en la imagen moral del pensamiento representacional que hace de éste un mero reconocimiento-. En su aspecto formal, la crítica sigue el procedimiento “dialéctico” de división platónico-bergsoniano en el que se muestra que uno de los polos del aparente dualismo en cuestión está habitado por una o varias multiplicidades que encierran un potencial virtual apenas explorado, y del que surgirán, si devienen, nuevas multiplicidades en todos los estratos de lo real. Si hasta ahora no hemos hecho otra cosa que mostrar una parte del andamiaje conceptual que DG elaboran a lo largo de sus obras, mostremos a continuación de qué manera tal aparato conceptual podría ser utilizado en el análisis de un caso concreto.*

### **3.1.3. Mayo del 68 como acontecimiento.**

El caso concreto del que nos ocuparemos será el mayo del 68 francés. Ello no obsta para que otros acontecimientos políticos puedan ser analizados echando mano de este – hasta ahora- incipiente aparato conceptual. Al ser un caso del que DG hablan tanto en *AE* como en *MM*, podremos mostrar con mayor facilidad de qué manera los conceptos que han ido elaborando en las obras referidas se van poniendo en juego para conferir un sentido inactual a este acontecimiento. Mayo del 68 será precisamente un acontecimiento porque de él emerge un sentido inmaterial que no se agota con la efectuación espacio-temporal en la

que su actualización se realizó. Para que se entienda de lo que estamos hablando, nos permitiremos presentar brevemente una contextualización de lo ocurrido en el 68 francés.

El principal problema político de mayo del 68 lo plantea José Luis Pardo<sup>195</sup> cuando dice que lo que DG intentan explicar en *AE* es cómo pudo producirse algo así como una revuelta obrera y estudiantil cuando las condiciones materiales que las sociedades de consumo habían producido apuntaban hacia un estado de bienestar que, desde un punto de vista marxista, hacían si no imposible, sí al menos impensable que pudiese surgir un devenir-revolucionario. Y la segunda cosa que hay que explicar es cómo, una vez que se suscitaron lo que parecían las condiciones más favorables para que la revuelta deviniera revolución, sin embargo no se produjo este movimiento contra el Estado francés que hubiese terminado por derrocar al régimen en el poder. Una primera aproximación a la respuesta de estas dos cuestiones vendría dada a partir de considerar a mayo del 68 como una “revolución del deseo”. No es de extrañar, si seguimos este hilo conductor, que una de las tareas fundamentales del *AE* sea justamente la elaboración del concepto de deseo.

Revisemos algunas de las declaraciones que DG realizaron en torno al acontecimiento referido. “Mayo del 68, en Francia, era molecular, y sus condiciones tanto más imperceptibles desde el punto de vista de la macropolítica. En esas circunstancias, se da el caso de que personas muy moderadas o muy viejas capten mejor el acontecimiento que los hombres políticos más avanzados, o que se creían tales desde el punto de vista de la organización.”<sup>196</sup> Traigamos a colación que lo molecular goza de una ambigüedad constitutiva justo por estar en el medio entre las líneas de fuga y las líneas segmentarias. Así, desde un punto de vista micropolítico, puede oscilar entre un polo y otro, entre la creación de nuevas posibilidades de existencia liberadoras y el endurecimiento de las formas tanto de represión deseante como de represión social. Además, encontramos el señalamiento de que incluso los sectores considerados más “progresistas” podrían estar incluso en peores condiciones que los grupos más viejos (los cuales se presumiría que tendrían una postura más conservadora) para captar, -y, en casos rarísimos, asumir y afirmar- el sentido de tal acontecimiento. Esto tendría que ver con una distinción –de la que

---

<sup>195</sup> *Op. cit.*, p. 189.

<sup>196</sup> *MM*, p. 220.

hablaremos más adelante- entre catexis preconscientes de interés y catexis inconscientes de deseo y que conlleva una reapropiación del marxismo para complementarlo.

Presentamos otra declaración en ese sentido. “En Mayo del 68 ocurrió lo mismo: todos los que lo juzgaban en términos de macropolítica no comprendieron nada del acontecimiento, puesto que algo inasignable huía. Los hombres políticos, los partidos, los sindicatos y muchos hombres de izquierda, cogieron una gran rabieta; repetían sin cesar que no se daban las «condiciones». Daba la impresión de que se les había privado provisionalmente de toda la máquina dual que los convertía en los únicos interlocutores válidos. Extrañamente, de Gaulle e incluso Pompidou comprendieron mucho mejor que los otros. Un flujo molecular se escapaba, primero minúsculo, luego cada vez más inasignable... No obstante, lo contrario también es cierto: las fugas y los movimientos moleculares no serían nada si no volvieran a pasar por las grandes organizaciones molares, y no modificasen sus segmentos, sus distribuciones binarias de sexos, de clases, de partidos.”<sup>197</sup> En esta afirmación de que las “condiciones” no están dadas hay, aparentemente, una contradicción ya que quienes tendrían que estar interesados en que el devenir-revolucionario continuase son aquellos que dicen que las condiciones no están dadas, ya que no son ellos quienes ocupan la posición estructural que les permitiría llevar a cabo la revolución. Desde un punto de vista marxista diríamos que ellos no han alcanzado la conciencia de clase pero el punto es que no sólo parecen haberla alcanzado sino que, ateniéndonos a su discurso, éste parecería plenamente acorde con la revolución. Y sin embargo, son ellos quienes predicán que las condiciones no están dadas, quienes no pueden hacer una lectura clara de los signos políticos que están ante ellos y, más bien, son algunos políticos del poder en turno (De Gaulle, Pompidou), quienes logran a veces captar el sentido de lo que está aconteciendo.

Este punto ciego de la teoría marxista requerirá de un complemento. En el intento de proseguir, modificándola, la tentativa freudomarxista reichiana de efectuar la revolución tanto a nivel subjetivo como a nivel colectivo, DG añadirán que no basta con que la revolución se realice a nivel de la conciencia sino que el devenir-revolucionario requiere que el inconsciente sea también cargado. Para DG “se trataba de añadir a la liberación

---

<sup>197</sup> *MM*, p. 221.

consciente (aquella que se hace por y desde la conciencia y contra las servidumbres de las cuales nos hemos hecho conscientes) la «liberación inconsciente» (es decir, de aquel tipo de complicidad con la explotación o el avasallamiento que mantenemos de manera inconsciente e involuntaria y que, por tanto, no puede neutralizarse por una simple toma de conciencia o por un acto de voluntad simple), lo cual también es, seguramente, una manera de reconocer que la revolución realizada en el plano de la conciencia es insuficiente”<sup>198</sup>, ya que incluso la propia represión del deseo es algo deseado. La liberación consciente tiene que ser complementada con una liberación (del) inconsciente o, mejor dicho, si ambas liberaciones son posibles lo son en virtud de la configuración del deseo que en cada caso realizan.

Mayo del 68 fue la confluencia de los dos tipos de liberación a partir de la insuficiencia de la liberación consciente propuesta en términos marxistas. Surgió como todo acontecimiento, inesperadamente y, de la misma manera, su sentido se preserva, insiste, persiste, subsiste para nuestro presente de manera intempestiva, susceptible de actualizarse, actualizándose, en cada nuevo devenir-revolucionario. Ello no quiere decir que todo en él ha sido loable; por el contrario, las represiones a las que se vio sometido el deseo incluso en los grupos que se consideraban a sí mismos revolucionarios así como las traiciones que terminaron por disolverlo son la parte trágica, inseparable, que acompaña a todo acontecimiento. Y no obstante, la apuesta sería por el devenir-revolucionario, por más breve que sea el instante fugaz que lo encarna, ya que los movimientos creadores, las alegrías –en sentido spinozista- que hace nacer (como aumento de la propia potencia de actuar), las alianzas que produce, hacen que valga la pena. “Contrariamente a la historia, el devenir no debe pensarse en términos de pasado y de futuro. Un devenir-revolucionario es indiferente a los problemas de un futuro y de un pasado de la revolución; pasa entre los dos. Todo devenir es un bloque de coexistencia”<sup>199</sup>, podríamos añadir, de pasado y futuro en el presente.

---

<sup>198</sup> José Luis Pardo, *Op. cit.*, p. 192.

<sup>199</sup> *MM*, p. 292.

### 3.1.4. Aparato conceptual de la crítica en filosofía política.

Hasta ahora hemos conquistado algunos conceptos y nociones (producción deseante, producción social, plano de inmanencia, plano de organización, haecceidades, acontecimiento, agenciamiento, devenir-revolucionario, aparato de Estado, máquina de guerra, entre otros), que sirven para realizar análisis en términos filosófico-políticos de la realidad social. La fecundidad del aparato conceptual deleuzeano-guattariano radica en que, en tanto marco de interpretación, a pesar de posicionarse con un fuerte componente transformacional –perceptible en la militancia que para sí reclama, al menos en *AE*, o en la incidencia que sobre la realidad política pretende tener, tal como lo encontramos en *MM* o en *QF* en nombre del materialismo<sup>200</sup> que reivindica- no por ello contrae o postula un compromiso normativo. De esta manera, el discurso político deleuzeano hace coexistir un nivel descriptivo, por medio del cual se puede explicar un acontecimiento (trans)histórico sin caer en el extremo de la normatividad, con un nivel performativo, que invita a llevar a cabo la crítica en sentido total (práctico y teórico, si es que todavía quiere mantenerse esa escisión), tal como la encontrábamos en el *Nietzsche* deleuzeano.

Si ya el conjunto de nociones y conceptos que hasta ahora hemos expuesto muestran una riqueza muy grande, imaginemos la complejidad que advendrá cuando a esto

---

<sup>200</sup> Asociamos a DG con el materialismo no sólo por la mención explícita que estos autores hacen del término en *AE*, cuando hablan de una “psiquiatría materialista” en la que se conjuntarían los esfuerzos de Reich de hacer de la “economía libidinal” y la “economía política” una sola economía, sino porque, desde un punto de vista filosófico, se desliga –por principio- de todo “idealismo” que pretenda fundamentar en la conciencia del sujeto la práctica política (incluso el de ciertas variantes del marxismo que serían “idealistas” desde esta perspectiva), para apelar, en su lugar, a un inconsciente productivo a-subjetivo y pre-individual conectado con lo social. Hay en ello un guiño al materialismo histórico del propio Marx que, si creemos a Pardo, pretendería hacer, no ya una crítica de la economía política ni una de la economía libidinal, sino mostrar que estos dos ámbitos no son sino uno y el mismo. Además, todas las referencias dispersas a lo largo de la obra de Deleuze acerca de la materia nos aproximan a este concepto desde los más diversos autores (Spinoza y la materia-cuerpo, Bergson y la materia-movimiento, Simondon y la materia modulada), cuyo común denominador sería hacer de la materia uno de los elementos para el surgimiento de agenciamientos. No es que sólo haya materia o que la materia tenga un carácter fundacional, sino que, en su conjunción, acoplamiento y disyunción con la enunciación hace surgir lo real. Análogamente a Heidegger, cuando sostenía en *Ser y tiempo* que la pregunta ontológica estaba más allá de la vieja disputa entre idealismo y materialismo, habría que decir que para DG no hay primacía ni de la materia ni de la enunciación sobre su contracara sino afectación y determinación mutua. Justo en la inversión de la consideración de la enunciación como un elemento emanado de la conciencia y en su consideración como un elemento “material”, signico, (merced a la incorporación que hacen estos autores de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle) que compone un agenciamiento, radicaría el “materialismo” del que hablamos.

agreguemos los conceptos que forman parte de la segunda mitad de este capítulo. Mencionamos ahora solamente algunos de ellos: síntesis del inconsciente, paranoia, esquizofrenia, Cuerpo sin Órganos, catexis sociales de deseo, máquinas sociales, regímenes de signos, rizoma. No es que los conceptos expuestos hasta ahora sean más sencillos. Tampoco que nos hayamos ceñido a un estricto recorrido cronológico de la obra deleuzeana. Ni siquiera es que hayamos pretendido hacer una separación de los conceptos que Deleuze aportaría de manera independiente en su encuentro con Guattari. Las razones de este corte son otras.

Por un lado, una razón de este corte es meramente estilística –y, por tanto, hasta cierto punto, contingente-, ya que, como dice José Luis Pardo, siguiendo la imagen deleuzeana de la teoría como “caja de herramientas” y aplicándosela a Deleuze, es muy difícil tomar algo de ella sin que toda la caja se nos venga encima. Pero habría que ver en ello el signo de la manera como está construida la propia filosofía deleuzeana: no sólo hablando de la multiplicidad, del rizoma, del acontecimiento, sino haciéndolo desde la escritura misma; y la multiplicidad no se reduce a unos cuantos elementos puestos en relación de manera caprichosa y arbitraria. Por otro lado, otra de las razones para este orden de presentación radica en que consideramos que, al introducir una variación que complementa las precedentes, no sólo el aparato conceptual previo ganará en claridad y profundidad, sino que una cierta continuidad conceptual y problemática mostrará la complementariedad necesaria entre las dos partes: sin esta segunda parte, el concepto de crítica al que están ligados los demás conceptos, difícilmente podría resistir los embates que lo acusarían todavía de cierto idealismo. Hace falta, pues, “aterrizar” los conceptos y, para ello, es necesario el complemento añadido de los conceptos aquí esbozados. Veremos así si, de este modo, el fantasma del idealismo se desvanece o la acusación revela su justeza.

#### **3.1.4.1. Las síntesis del inconsciente: usos inmanentes y paralogismos.**

En *AE*, *DG* comienzan su grito de guerra contra el psicoanálisis y el capitalismo recuperando a Kant. Ya el propio concepto de “síntesis” tiene un eco profundamente



kantiano. Sólo que, en este caso, las síntesis no serán, como en la fenomenología, de la conciencia, sino del inconsciente. Su antecedente más inmediato lo encontramos en Deleuze en las “tres síntesis del tiempo” de *DR* y en *LS* como tres síntesis seriales (de conexión, de conjunción y de disyunción). Pero aún habría que ir más atrás. “La teoría de las tres síntesis es, en Deleuze, muy antigua. Sin duda, remite a las tres síntesis de Kant en la *Crítica de la razón pura*, la síntesis de aprehensión en la intuición, la síntesis de reproducción en la imaginación y la síntesis de reconocimiento en el concepto”<sup>201</sup>. Sobre ellas se revela un trasfondo asociacionismo humeano que ya el propio Kant recuperaría en sus *Lecciones de metafísica*<sup>202</sup>. Tenemos entonces que:

“Las famosas «tres síntesis» remiten, pues, a los tres principios de asociación: la *facultas formandi* (que luego se convertirá en síntesis de aprehensión en la intuición) remite al principio de semejanza (el alma reproduce en sí misma la imagen de un objeto en todos sus aspectos, ahora este aspecto, ahora este otro...); la *facultas imaginandi* (luego elevada a síntesis de reproducción en la imaginación) remite al principio de contigüidad («una representación implica otra porque aquella le fue concomitante»), y la *facultas praevitandi* (germen de la síntesis de reconocimiento en el concepto) remite al principio de causalidad (transferencia del pasado al porvenir: «siempre».)”<sup>203</sup>

Las tres síntesis son, tanto en Hume como en Kant, las condiciones de posibilidad para la emergencia de la conciencia. Esto es lo que retoman DG y lo que les permitirá hablar en términos del inconsciente. Deleuze vería que cuando se le concede un privilegio a la conciencia para efectuar la reunión de heterogéneos en una síntesis, sea del tipo que sea, se está cayendo, para utilizar la terminología kantiana, en una ilusión porque se parte del resultado, –en este caso, la conciencia- ignorando el proceso y los devenires que implica. La atribución que se hace a la conciencia como mérito suyo de las tres síntesis –tanto en sus variantes hegelianas como desde ciertas posiciones fenomenológicas “ingenuas”- ignora que si la conciencia es posible, lo es porque las síntesis la constituyen previamente, es decir, son constituyentes y no constituidas. Son, por tanto, pues síntesis del inconsciente y no de la conciencia. Además, otro rasgo que conviene tomar en cuenta es que, como había

---

<sup>201</sup> José Luis Pardo, *Op. cit.*, p. 236.

<sup>202</sup> Así lo refiere Pardo en una larga nota a pie en la que cita esta obra (*Op. cit.*, p. 236). No entraremos al detalle de ello por exceder la delimitación de nuestro trabajo.

<sup>203</sup> José Luis Pardo, *Op. cit.*, p. 237.

sostenido Deleuze en *DR* y *LS*, las dos primeras síntesis son pasivas y sólo la tercera, aquella en la que se produce el sujeto como un resto, como consumo tendrá el carácter de activa (una manera por demás paradójica de asignar una actividad al sujeto que se desprende como último reducto de la producción).

Prosiguiendo con el eco kantiano, DG sostendrán que “[d]adas las síntesis del inconsciente, el problema práctico es el de su uso, legítimo o no, y de las condiciones que definen un uso de síntesis como legítimo o ilegítimo.”<sup>204</sup> La legitimidad vendrá dada por la inmanencia de los criterios que determinen el uso que en cada caso se les da a las síntesis. No es, por tanto, sólo el uso de las síntesis, sino ante todo, la determinación de las condiciones bajo las cuales un cierto uso puede ser legítimo o no. Y, como buen kantiano, Deleuze, en este caso, no podrá evitar introducir otro de los términos kantianos de la *Crítica de la razón pura*: el paralogismo. Recordemos que éste ocurre cuando un silogismo produce, por su forma lógica, una apariencia de validez y de verdad que se desprende de él como una ilusión trascendental inevitable. *La crítica aparece entonces como el desmontaje de los presupuestos de los que surgen estas ilusiones de la razón tanto en sentido teórico como en sentido práctico*. Mostrar la génesis de esas ilusiones es el objeto de una “dialéctica trascendental” de cuño kantiano y no es otro el objeto que persiguen DG, sólo que esta vez no contra la metafísica en general, sino, en todo caso, contra la “metafísica” idealista del psicoanálisis y el capitalismo.

Revisemos primeramente los usos inmanentes para mostrar, por contraste, cómo proceden los usos trascendentes. Vayamos con la primera de las síntesis del inconsciente. La síntesis conectiva o “productiva, la producción de producción, posee una forma conectiva: «y», «y además»... Siempre hay, además de una máquina productora de un flujo, otra conectada a ella y que realiza un corte, una extracción de flujo (el seno — la boca). Y como la primera a su vez está conectada a otra con respecto a la cual se comporta como corte o extracción, la serie binaria es lineal en todas las direcciones. El deseo no cesa de efectuar el acoplamiento de flujos continuos y de objetos parciales esencialmente fragmentarios y fragmentados.”<sup>205</sup> Esta síntesis es binaria (ya que implica al menos dos

---

<sup>204</sup> *AE*, p. 74.

<sup>205</sup> *Ibíd.*, p. 15.

flujos puestos en relación), lineal (debido a que conecta entre sí a los flujos que corta, con lo cual hace que éstos mantengan una cierta continuidad o, dicho de otra manera, que el momento del corte sólo sea transitorio para una nueva conexión) y fragmentaria (porque pone en relación objetos parciales que no remiten a una totalidad perdida a la que estarían añorando nostálgicamente sino que es el deseo el que opera esta extracción del objeto parcial respecto del flujo continuo que corta). Hagamos notar que esta síntesis, en lugar de mantener al deseo en el orden de lo privado y lo familiar, apunta ya –como lo harán las otras dos síntesis- a uno de los tres momentos fundamentales de la economía: la producción (los otros dos serán la distribución o registro sobre el socius y el consumo). Ello cobra relevancia porque es una manera de mostrar que la producción social y la producción deseante son una y la misma, sólo que bajo regímenes diferentes.

Vayamos a la segunda síntesis. Ésta es disyuntiva pero no exclusiva. “La síntesis disyuntiva de registro, por lo tanto, viene a recubrir las síntesis conectivas de producción. El proceso como proceso de producción se prolonga en procedimiento como procedimiento de inscripción. O mejor, si llamamos *libido* al «trabajo» conectivo de la producción deseante, debemos decir que una parte de esta energía se transforma en energía de inscripción disyuntiva (*Numen*) [...]. Sin embargo, es divina la energía que le recorre [al CsO], cuando atrae a toda la producción y le sirve de superficie encantada y milagrosa, inscribiéndola en todas sus disyunciones.”<sup>206</sup> En esta síntesis nos encontramos ante “[u]na disyunción que permanece disyuntiva y que, sin embargo, afirma los términos disjuntos, los afirma a través de toda su distancia, *sin limitar uno por el otro, ni excluir uno del otro* [...]. «Ya... ya» en lugar de «o bien».”<sup>207</sup> Una multiplicidad de devenires (animal, niño, mujer, minoritario) pueden afirmarse sin excluirse unos a otros. Cuando el CsO de una determinada sociedad deviene superficie de inscripción, se pueden registrar y distribuir sobre él todas las disyunciones posibles. Políticamente esto implica que, al menos en principio, todos los devenires, incluso los más “locos” y desestabilizantes, tienen cabida dentro de una sociedad. Ésta es una idea que, vista desde el punto de vista del poder político, desagrada porque supondría una pérdida del control del aparato de Estado sobre los flujos que corren dentro de su territorio y que podrían llevarlo hacia su propia muerte.

---

<sup>206</sup> *Ibíd.*, p. 21.

<sup>207</sup> *Ibíd.*, p. 82.

La tercera síntesis del inconsciente es la conjuntiva de consumo. En ella se produce el sujeto, pero como resto. “Del mismo modo como una parte de la libido en tanto que energía de producción se ha transformado en energía de registro (Numen), una parte de ésta se transforma en energía de consumo [sic.] (*Voluptas*). Esta energía residual es la que anima la tercera síntesis del inconsciente, la síntesis conjuntiva del «luego es...» o producción de consumo.”<sup>208</sup> Lo que resta es el último reducto que ha quedado tras las sucesivas transformaciones que ha experimentado el deseo en cada una de las síntesis precedentes. El sujeto aparece como un objeto que consumimos una vez que el proceso de producción se ha agotado. Es en esta tercera síntesis en la que ha puesto su energía el capitalismo actual, haciendo de la *voluptas* del sujeto el objeto privilegiado del capital, dejando así sus relaciones no sólo con las dos síntesis precedentes sino con la producción social de la que emerge.

En resumen, podríamos decir que: “La máquina deseante no es una metáfora; es lo que corta y es cortado según estos tres modos. El primer modo remite a la síntesis conectiva y moviliza la libido como energía de extracción. El segundo remite a la síntesis disyuntiva y moviliza el Numen como energía de separación. El tercero remite a la síntesis conjuntiva y moviliza la *Voluptas* como energía residual. Bajo estos tres aspectos, el proceso de la producción deseante es simultáneamente producción de producción, producción de registro, producción de consumo.”<sup>209</sup> Las tres síntesis acontecen, por tanto, de manera simultánea y se expresan del mismo modo en la producción social.

Expongamos ahora los paralogismos<sup>210</sup> que se dan en los usos de las síntesis del inconsciente. El primero de ellos podría formularse en los siguientes términos: “En primer

---

<sup>208</sup> *Ibíd.*, p. 25.

<sup>209</sup> *Ibíd.*, p. 47.

<sup>210</sup> Una vez más, DG están recuperando la terminología kantiana para hacer esta crítica de los usos trascendentes de las síntesis del inconsciente. Kant entendía por paralogismo “la incorrección del silogismo desde el punto de vista de su forma, sea cual sea su contenido. Un paralogismo trascendental posee un fundamento trascendental consistente en que induce a inferencias formalmente incorrectas. Así, pues, semejante falacia tiene que basarse en la naturaleza de la razón humana y conllevar una ilusión inevitable, aunque no insoluble” (*Crítica de la razón pura*, Dialéctica trascendental, libro II, cap. I, B 399, Taurus, México, 2006, 1ª ed., p. 328). DG recuperan este eco reteniendo para el silogismo el carácter de *razonamiento formalmente incorrecto con apariencia de validez* para desmontar la manera como el deseo queda prendado por las “ilusiones” (para decirlo como Kant), no trascendentales, sino trascendentes que las síntesis edípicas imponen sobre el inconsciente, produciendo así los cuatro paralogismos que expondremos a continuación. Al igual que las ilusiones trascendentales, los paralogismos del inconsciente serían inevitables, una vez que

lugar, un uso parcial y no específico de las síntesis conectivas se oponía al uso edípico, global y específico. Este uso global- específico tenía dos aspectos, parental y conyugal, a los que correspondían la forma triangular de Edipo y la reproducción de esta forma. Descansaba sobre un paralogismo de la extrapolación que constituía, por fin, la causa formal de Edipo y cuya ilegitimidad pesaba sobre el conjunto de la operación: extraer de la cadena significativa un objeto completo trascendente, como significativo despótico del que toda la cadena entonces parecía depender, asignando una carencia o falta a cada posición de deseo, uniendo el deseo a una ley, engendrando la ilusión de un desprendimiento”<sup>211</sup>. Este objeto completo trascendente, separado de la cadena significativa, no es otro que el falo, el cual permite la formación y la reproducción del triángulo edípico al asignar a cada sujeto una posición y una función de acuerdo al lugar que ocupan dentro de la estructura familiarista. Es este significativo despótico el que hace que los demás objetos parciales – incluso él en tanto objeto parcial y todavía no separado de su serie- dejen de valer por sí mismos y se integren globalmente como pertenencia de una persona. De esta manera, la producción deseante se contiene dentro de los cauces familiaristas bajo dos formas (parental y conyugal) impidiendo así que encuentre su identidad con la producción social.

El segundo paralogismo puede enunciarse así: “En segundo lugar, un uso inclusivo o ilimitativo de las síntesis disyuntivas se opone a su uso edípico, exclusivo, limitativo. Este uso limitativo a su vez tiene dos polos, imaginario y simbólico, puesto que no deja elección más que entre las diferenciaciones simbólicas exclusivas y lo imaginario indiferenciado, correlativamente determinados por Edipo. Esta vez muestra cómo procede Edipo, cuál es el procedimiento de Edipo: paralogismo del *double bind*, del doble atolladero (o mejor valdría traducirlo, siguiendo una sugestión de Henri Gobard, «doble presa», como en una doble llave de catch, para así mostrar mejor el tratamiento al que se obliga al inconsciente cuando se le ata en los dos cabos, no dejándole más posibilidad que la de responder Edipo, recitar Edipo, en la enfermedad como en la salud, en sus crisis como en su desenlace, en su solución como en su problema”<sup>212</sup>. Una vez que se ha extrapolado al falo de la cadena significativa, éste produce un doble atolladero: por un lado, impone

---

asumimos una concepción del deseo como carencia, pero no inevitables, cuando vemos de qué manera surgen.

<sup>211</sup> AE, p. 115-116.

<sup>212</sup> *Ibíd.*, p. 116.

diferenciaciones simbólicas en función de su posesión o su carencia (padre, madre o hijo) y, por otro, deja indiferenciada imaginariamente la manera como vendrá a estructurarse nuevamente el triángulo edípico cuando se inicie su reproducción. Así, la única salida que se le deja al deseo es la de la reproducción edípica de la familia como base para la producción social.

El tercer paralogismo es el de la aplicación. Podría enunciarse como sigue: “En tercer lugar, un uso nómada y polívoco de las síntesis conjuntivas se opone al uso segregativo y biunívoco. También aquí este uso biunívoco, ilegítimo desde el punto de vista del propio inconsciente, posee como dos momentos: un momento racista, nacionalista, religioso, etc., que constituye por segregación un conjunto de partida siempre presupuesto por Edipo, incluso de una manera implícita; luego, un momento familiar que constituye el conjunto de llegada por aplicación. De donde el tercer paralogismo, de la aplicación, que fija la condición de Edipo al instaurar un conjunto de relaciones biunívocas entre las determinaciones del campo social y las determinaciones familiares, haciendo posible e inevitable de este modo el volcado de las catexis libidinales sobre el eterno papá-mamá.”<sup>213</sup> Tras la extrapolación y el doble atolladero viene la aplicación edípica que segrega al sujeto dentro de un conjunto de partida racista y paranoico (“Sí, soy de raza superior desde toda la eternidad”) y lo vuelca sobre la familia como conjunto de llegada que estructuralmente es isomorfo respecto del campo social (de ahí la razón por la que DG se separan de la tentativa freudomarxista de Reich: no, la producción social no se dice con el mismo sentido ni en sentido inverso de la estructura familiar, sino que la producción deseante desborda los límites familiaristas y es ya producción social incluso en la familia).

Por último, habría un “cuarto paralogismo que habrá que llamar *desplazamiento*. Pues sucede que la ley prohíbe algo perfectamente ficticio en el orden del deseo o de los «instintos», para persuadir a sus sujetos que tenían la intención correspondiente a esta ficción. Incluso es la única manera como la ley puede morder al inconsciente y culpabilizarlo. En una palabra, no nos encontramos ante un sistema de dos términos en el que se podría deducir de la prohibición formal lo que está realmente prohibido. Nos encontramos en un sistema de tres términos en el que esta deducción se convierte por

---

<sup>213</sup> Ídem.

completo en ilegítima. Debemos distinguir: la representación reprimente, que ejerce la represión; el representante reprimido, sobre el que realmente actúa la represión; lo representado desplazado, que da de lo reprimido una imagen aparente y trucada en la cual se considera que el deseo se deja prender. Edipo es esto, la imagen trucada. La represión no actúa sobre él, ni conduce a él.”<sup>214</sup> La representación reprimente va a variar en cada una de las formaciones sociales pero, estructuralmente y con independencia de lo que en cada caso cumpla la función de ley, se puede decir que es la ley de la prohibición del incesto, surgida desde ciertas filosofías antropologistas como umbral de separación entre la naturaleza y la cultura<sup>215</sup>, la representación que va a reprimir a la producción deseante. Otro tanto habrá que decir del representante reprimido: estructuralmente éste es el deseo que se deja reprimir por la representación reprimente y deja así su carácter productivo de lo real de lado. Y lo representado desplazado es la imagen que la representación reprimente da del representante reprimido, haciéndole creer que lo que realmente deseaba era algo por lo que debía sentir culpa, el deseo de lo prohibido, a la propia madre. Como vemos, no sólo se reduce al deseo al estrecho triángulo familiarista sino que se introduce en él la culpa como anzuelo para que el deseo se mantenga en el doble atolladero de permanecer, por un lado, dentro de los límites de la familia y, por otro, una vez que logra desplazarse y hacerse del objeto completo trascendente, salga de ese triángulo para formar uno nuevo.

Frente al problema metodológico que Pardo presenta en *El cuerpo sin órganos* (“saber cuál es –puesto que *no* es la interpretación- la vía de acceso al inconsciente productivo, a la producción deseante”<sup>216</sup>), ya que, dicho sea de paso lo que nos arroja la interpretación psicoanalítica en las llamadas “formaciones del inconsciente” [sueños, actos

---

<sup>214</sup> *Ibíd.*, p. 120.

<sup>215</sup> Es ésta otra versión del problema del paso del estado de naturaleza al estado cultural; sólo que la principal objeción ante ella vendría dada ya por el propio paralogismo: no podemos suponer que “existe una ley cultural denominada ‘prohibición del incesto’ en el umbral que separa al hombre natural del deseo respecto del hombre cultural del interés, [...] [puesto que ello implicaría que], en realidad, lo que primaría naturalmente, *lo que en definitiva el deseo es*, es deseo del incesto.” (Morey, “Para leer *El Antiedipo*”, *Op. cit.*, p. 5). Y ésta era también la objeción sadiana que Deleuze enarbolaba en *PSM* contra la ley (el deseo es anterior y posterior a la ley y no puede ser, por tanto, culpable por principio), complementada con Masoch (la ley sólo puede ser instaurada por vía contractual y, una vez instaurada sólo puede subvertirse por ironización de sus consecuencias). Y, desde el *Nietzsche* deleuzeano, podría invocarse la relación acreedor-deudor en su dimensión social como previa a las determinaciones familiaristas bajo las que la producción deseante será subyugada. No vemos, pues, alguna razón para invocar esta ley como primera ni fundacional de la cultura, sino sólo como un intento de introducir la culpa en el deseo y reducir así su potencial revolucionario.

<sup>216</sup> José Luis Pardo, *Op. cit.*, p. 222.

fallidos, delirios] no son las representaciones reprimidas sino las representaciones reprimidas), habría que decir, trasladándolo a nuestro problema que es el de cómo es posible la crítica en filosofía política, que si una crítica tal es posible, lo es debido a que asistimos a la creación de un nuevo concepto de deseo. La vía de acceso al inconsciente es entonces constructivista (“Pues el inconsciente no hay que encontrarlo, hay que construirlo”<sup>217</sup>). El inconsciente no es una facultad preexistente e innata, hay que producirlo cada vez y de los más diversos modos. Por ello creemos que Pardo, a pesar de mostrar cómo, metodológicamente, podemos remontarnos desde las representaciones reprimidas dadas por la interpretación, pasando por la identidad de naturaleza entre producción deseante y producción social que hace que busquemos el acceso al inconsciente en la represión que la segunda efectúa sobre la primera, hasta el descubrimiento de que no habría que fijarse solamente en las líneas de presión del inconsciente sino también en sus líneas de fuga, no obstante, parece hacer del inconsciente algo a encontrar, con lo cual vuelve a abrirse un dualismo entre una supuesta “naturaleza genuina” de la producción deseante y una imagen deformada de esta misma producción expresada bajo la represión que la producción social ejerce sobre ella. Como si lo que DG estuviesen buscando fuese una especie de deseo originario, naturalista, previo a toda relación social, la lectura que hace Pardo en este caso va preparando el terreno para la imputación de iusnaturalismo deleuzeano.

Frente a esta interpretación, nosotros consideramos que Deleuze no está buscando una concepción prístina del deseo, sino un concepto de deseo que lo muestra siempre y en cada caso en sus múltiples relaciones tanto con las tres síntesis del inconsciente como con la producción social; en otras palabras, que el deseo sólo existe en los mixtos que produce. La elaboración de un concepto nuevo de deseo tiene que pasar entonces por esta función legisladora de la propia filosofía y la estrategia de la crítica pasa aquí por definir un dominio inmanente propio del inconsciente que actualiza la potencia legisladora de la filosofía y que da cuenta de la génesis de las ilusiones por las que son producidas las síntesis trascendentes. El nombre de Kant aparece aquí inevitablemente. “Kant se proponía, en lo que él llamaba revolución crítica, descubrir criterios inmanentes al conocimiento para

---

<sup>217</sup> *MM*, p. 285



distinguir el uso legítimo y el uso ilegítimo de las síntesis de la conciencia. En nombre de una filosofía *trascendental* (inmanencia de los criterios) denunciaba el uso trascendente de las síntesis tal como aparecía en la metafísica.”<sup>218</sup> La recuperación de la filosofía como actividad legisladora y creadora de nuevos valores, anunciada ya en *NF*, es recobrada aquí para delimitar el campo inmanente propio de las síntesis del inconsciente.

### **3.1.4.2. La instancia de antiproducción: cuerpo sin órganos e instinto de muerte.**

Para explicar cómo el deseo puede llegar a desear su propia represión será necesario no sólo remitir la producción deseante a su relación con la producción social, sino mostrar cómo la propia represión puede nacer desde las propias entrañas de cada una de las dos producciones. Y será preciso hacer una distinción que en las primeras obras “psicoanalíticas” de Deleuze (*PSM*, *LS*, *DR*, *NF*) no aparecía pero que posteriormente sí será presentada aunque en cierto modo desvanecida como una cierta adecuación del psicoanálisis freudiano: nos referimos a la distinción entre Cuerpo sin Órganos (CsO) e instinto de muerte. El concepto de CsO, como sabemos, Deleuze lo recupera de un poema de Antonin Artaud titulado “Para terminar con el juicio de Dios”<sup>219</sup>, mientras que el concepto de “instinto de muerte” es de acuñación freudiana. Es comprensible que, tras la crítica realizada al psicoanálisis, el concepto de “instinto de muerte”, en su sentido primario, haya sido remplazado por el de CsO, pero no por una mera razón estilística sino por la adecuación que DG introducirán en la relación entre el inconsciente y la muerte. Para DG, en el inconsciente hay modelo (“El modelo de la muerte aparece cuando el cuerpo sin

---

<sup>218</sup> *AE*, p. 81.

<sup>219</sup> Citamos ahora brevemente el fragmento del poema donde aparece la expresión “Cuerpo sin Órganos”:

“El hombre está enfermo porque está mal/construido./Átenme si quieren, /pero tenemos que desnudar al hombre/para rasparle ese microbio que lo pica/mortalmente/dios/y con dios/sus órganos/porque no hay nada más inútil que un órgano. /

Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin/órganos lo habrán liberado de todos sus automatismos/y lo habrán devuelto a/su verdadera libertad.”

Antonin Artaud, *Para terminar con el juicio de Dios y otros poemas*, traducción de María Irene Bordaberry y Adolfo Vargas, Ediciones Caldeón, Buenos Aires, 1975, p. 30-31.

órganos rechaza y depone los órganos –nada de boca, nada de lengua, nada de dientes...hasta la automutilación, hasta el suicidio”<sup>220</sup>, intensidad igual a cero) y experiencia de la muerte, por lo que ésta deja de ser una instancia trascendente y se vuelve inmanente al propio proceso de producción del deseo. Hay en ello una inspiración blanchotiana. Y, no obstante, como sostiene Pardo, extraña el hecho de que el vitalismo deleuzeano haya convertido al “instinto de muerte” en “otro nombre para su concepto más genuinamente propio, el de cuerpo sin órganos”<sup>221</sup>. Entonces tendríamos un segundo sentido del “instinto de muerte” modificado. Veamos cómo opera esa modificación.

Sobre el surgimiento del CsO, DG sostiene que: “El cuerpo sin órganos es lo improductivo; y sin embargo, es producido en el lugar adecuado y a su hora en la síntesis conectiva, como la identidad del producir y del producto [...]. El cuerpo sin órganos no es el testimonio de una nada original, como tampoco es el resto de una totalidad perdida. Sobre todo, no es una proyección; no tiene nada que ver con el cuerpo propio, o con una imagen del cuerpo. Es el cuerpo sin imágenes. [...]Perpetuamente es reinyectado en la producción [...]. El cuerpo lleno sin órganos pertenece a la antiproducción; no obstante, una característica de la síntesis conectiva o productiva consiste también en acoplar la producción a la antiproducción, a un elemento de antiproducción.”<sup>222</sup>. El CsO surge entonces al lado de la primera de las síntesis del inconsciente como instancia antiprodutiva que se acopla a la producción tanto deseante como social.

Bajo la diferencia de régimen existente entre la producción deseante y la producción social, en esta última “las formas de producción social también implican una pausa improductiva inengendrada, un elemento de antiproducción acoplado al proceso, un cuerpo lleno determinado como *socius*. Este puede ser el cuerpo de la tierra, o el cuerpo despótico, o incluso el capital. De él dice Marx: no es el producto del trabajo, sino que aparece como su presupuesto natural o divino. En efecto, no se contenta con oponerse a las fuerzas productivas mismas. Se vuelca sobre toda la producción, constituye una superficie en la que se distribuyen las fuerzas y los agentes de producción, de tal modo que se apropia del excedente de producción y se atribuye el conjunto y las partes del proceso que ahora

---

<sup>220</sup> AE, p. 339.

<sup>221</sup> José Luis Pardo, *Op. cit.*, p. 109.

<sup>222</sup> AE, p. 17.

parecen emanar de él como de una cuasi-causa.”<sup>223</sup> El Cso, al estar en relación con la segunda síntesis del inconsciente, actúa como superficie de registro y pone a funcionar a la producción. En cada formación social lo que va a actuar como CsO es distinto: la tierra, el déspota o el capital. Más que oponerse a la producción, ya sea social o deseante, en tanto instancia antiproduktiva, se apropia de ella a pesar de su esterilidad.

El CsO es estéril en la medida en que por sí mismo y sin su relación con las síntesis conectivas y con la producción, no puede producir nada. Guarda una relación con el instinto de muerte que va a hacer de la muerte un objeto del deseo. “El cuerpo lleno sin órganos es lo improductivo, lo estéril, lo engendrado, lo inconsumible. Antonin Artaud lo descubrió, allí donde estaba, sin forma y sin rostro. Instinto de muerte, éste es su nombre, y la muerte no carece de modelo. Pues el deseo *también* desea esto, es decir, la muerte, ya que el cuerpo lleno de la muerte es su motor inmóvil, del mismo modo como desea la vida, ya que los órganos de la vida son la *working machine*. No nos preguntaremos como pueden funcionar juntos: esta cuestión incluso es el producto de la abstracción. Las máquinas deseantes no funcionan más que estropeadas, estropeándose sin cesar”<sup>224</sup>. De ello se desprende una diferencia de régimen entre la producción deseante y la producción social a pesar de estar ambas habitadas por esa muerte que las recorre desde dentro. Mientras que las máquinas sociales y técnicas de la producción social no funcionan más que con la condición de no estar estropeadas, las máquinas deseantes, los sujetos y las individuaciones que emergen en la producción deseante no funcionan más que estropeándose por esta muerte del deseo que les corroe desde dentro.

Profundicemos un poco en cómo se da esta relación entre muerte e inconsciente en la producción deseante. Contra la idea psicoanalítica de que en el inconsciente no conoce la muerte porque no podemos tener de ella ni experiencia ni modelo de ella en vida –ya que ello supondría, desde la perspectiva psicoanalítica, tener esa experiencia y, por tanto, morir efectivamente-, DG criticarán esta visión diciendo que ahí hay una imagen trascendente de la muerte. “Nosotros, al contrario, decimos: no hay instinto de muerte porque hay modelo y experiencia de la muerte en el inconsciente. La muerte es, entonces, una pieza de máquina

---

<sup>223</sup> *Ibíd.*, pp. 18-19.

<sup>224</sup> *Ibíd.*, p. 17.

deseante, que debe ser juzgada, evaluada en el funcionamiento de la máquina y el sistema de sus conversiones energéticas, y no como principio abstracto.”<sup>225</sup> La muerte envuelta en cada CsO es la que hace posible las transformaciones energéticas de las que hablábamos en el apartado precedente –de la libido en Numen y del Numen en Voluptas- y cada transformación conlleva la muerte de una parte de esa energía, de lo que puede concluirse que, contra el psicoanálisis, sí hay en el inconsciente esta experiencia de la muerte, no a nivel subjetivo, pero sí a nivel de las síntesis pasivas y activas que nos constituyen en tanto sujetos. Sin embargo, a pesar del rechazo que DG expresan respecto del instinto de muerte, mantendrán un sentido matizado que será el que Pardo reivindica para sí. Si llamamos “instinto en general a las condiciones de vida histórica y socialmente determinadas por las relaciones de producción y de antiproducción en un sistema”<sup>226</sup>, hay un instinto de muerte como CsO que recorre a los dos tipos de producción (deseante y social). Éste sería el segundo sentido, o el sentido modificado del instinto de muerte.

No por esto habría que creer que los distintos CsO son los mismos, sobre todo, si consideramos que, con la diferencia de régimen que existe entre las dos producciones, su funcionamiento es también en cada caso distinto. “Para cada tipo de CsO debemos preguntar: 1) ¿cuál es ese tipo, cómo está fabricado, por qué procedimientos y medios que prejuzgan ya lo que va a pasar?; 2) ¿cuáles son sus modos, qué pasa, con qué variantes, qué sorpresas, qué imprevistos con relación a lo esperado?”<sup>227</sup> Estas preguntas nos darían una especie de mapa del inconsciente y harían justicia al hecho de que el CsO no está dado sino que hay que construirlo, producirlo en el proceso mismo de producción del deseo.

Trazando una correspondencia con la primera mitad de este capítulo, de una manera similar a los agenciamientos, el CsO tiene sus propias longitudes, latitudes y ejes en perpetuo devenir. “El cuerpo sin órganos es un huevo: está atravesado por ejes y umbrales, latitudes, longitudes, geodésicas, está atravesado por *gradientes* que señalan los devenires y los cambios del que en él se desarrolla.”<sup>228</sup> Un agenciamiento no podría funcionar si no tuviese algo que hiciese de CsO, que se apropiara de las fuerzas productivas del proceso de

---

<sup>225</sup> *Ibíd.*, p. 343.

<sup>226</sup> *Ibíd.*, p. 346.

<sup>227</sup> *MM*, p. 158.

<sup>228</sup> *AE*, p. 27.

producción y que sirviera como superficie de inscripción para distribuir estas fuerzas sobre el campo social. Ello podría llevarnos a pensar que el CsO no sólo está en todo sino que él mismo es un todo –y, con esto, se reavivaría una vieja objeción hecha por Badiou a Deleuze en *El clamor del ser*, a saber: que sólo presuponiendo un Todo como reservorio de posibilidades puede sostenerse un optimismo ontológico y político que haría que, en las peores situaciones de opresión y de miseria, hubiese una esperanza de redención.

Ante esta objeción, DG introducirán un matiz en la manera de pensar al todo. “El cuerpo sin órganos es producido como un todo, pero en su debido lugar, en el proceso de producción, al lado de las partes que ni unifica ni totaliza. Y cuando se aplica a ellas, se vuelca sobre ellas, e induce comunicaciones transversales, avisos transfinitos, inscripciones polívocas y transcursivas, sobre su propia superficie en la que los cortes funcionales de los objetos parciales no cesan de ser recortados por los cortes de cadenas significantes y por los cortes de un sujeto que allí se orienta”<sup>229</sup>. El CsO haría funcionar de manera conjunta los objetos parciales, las cadenas significantes y los sujetos que produce en cada caso como un agenciamiento, ya sea maquínico y de cuerpos o colectivo y de enunciación. El CsO no es, por tanto, un Todo cerrado, sino un todo abierto y residual, adyacente y no totalizante.

Una vez que hemos esbozado con algunas pinceladas rápidas y un tanto gruesas una cierta imagen “teórica” del CsO, veamos de qué manera se relaciona este concepto con la filosofía política. En este caso, la relación vendrá a partir de la recuperación modulada de algunas nociones marxistas. Revisemos qué sucede con la experiencia de la muerte en el capitalismo, de qué manera se apropia de ella para construir su propio CsO. En el capitalismo asistimos ante el hecho de que “la muerte es descodificada, pierde su relación con un modelo y una experiencia y se vuelve instinto, es decir, efusiona en el sistema inmanente en el que cada acto de producción se halla inextricablemente mezclado con la instancia de antiproducción como capital. Allí donde los códigos están deshechos, el instinto de muerte se apropia del aparato represivo y se pone a dirigir la circulación de la libido. Axiomática mortuoria. Podemos pensar, entonces, en deseos liberados, pero que, como cadáveres, se alimentan de imágenes. No se desea la muerte, pero lo que se desea está

---

<sup>229</sup> *Ibíd.*, p. 48.

muerto, ya muerto: imágenes. Todo trabaja en la muerte, todo desea para la muerte.”<sup>230</sup> Aquí encontramos de nuevo el primer sentido peyorativo del instinto: la imagen como sinónimo de representación reprimida y que, más que intensificar el proceso de producción deseante lo anula, lo reduce a una axiomática que sólo pone en relación representaciones fantasmáticas sin relación con lo real. De ahí que la producción social esté volcada sobre el tercer momento fundamental de la economía o tercera síntesis del inconsciente: el consumo.

Pero, enseguida, reencontramos el segundo sentido del “instinto de muerte” para explicar cómo acontecen los pasos y las transformaciones de una formación social a otra. El capitalismo nace de la muerte de la formación anterior. “Las disoluciones se definen por una simple descodificación de los flujos, siempre compensados por supervivencias o transformaciones del Estado. Se siente cómo la muerte sube desde dentro y cómo el mismo deseo es instinto de muerte, latencia, pero también cómo pasa del lado de estos flujos que virtualmente llevan una vida nueva.”<sup>231</sup> Entre una formación social y otra, el CsO o el instinto de muerte en su segundo sentido, son los que provocan las transformaciones que disuelven una determinada sociedad y dan paso a otra nueva. Ontológicamente, hay aquí la afirmación moderna de que para que surjan nuevas creaciones son necesarias las destrucciones de lo precedente. Con esto cerramos esta ejemplificación del CsO como concepto en la caracterización de los devenires históricos en su concreción. Volveremos con otros ejemplos y otros conceptos más adelante.

#### **3.1.4.3. Los dos polos de la producción: paranoia y esquizofrenia.**

Lo primero que habría que entender es que, al igual que en otras obras anteriores (*NF*, *PSM*, *DR*) o posteriores (*F*, *CC*) al *AE*, Deleuze habla de la paranoia y la esquizofrenia no en un sentido clínico-hospitalario, sino en un sentido clínico-literario de inspiración nietzscheana. El filósofo como médico de la civilización y la filosofía como sintomatología

---

<sup>230</sup> *Ibíd.*, p. 348.

<sup>231</sup> *Ibíd.*, p. 230.

tendrían como tarea que realizar un diagnóstico de nuestro presente. Así, paranoia y esquizofrenia serían dos entidades clínicas que –recordando la identidad de naturaleza entre producción deseante y producción social- formarían los dos polos de ambas producciones. La paranoia habría surgido en el período “bárbaro” de la historia, pero persistiría en el presente como un arcaísmo, mientras que la esquizofrenia sería la “enfermedad” (entendida como conjunto de signos que definen una entidad clínica) propiamente moderna. Veamos cómo es que tanto la producción deseante como la social oscilan entre estos dos polos. En ello veremos también una variación de dos de las síntesis del inconsciente en su concreción para el análisis y la caracterización de las fuerzas políticas que se expresan en una sociedad.

Podemos ver los dos polos de la producción operando en las sociedades modernas. Éstas están “presas entre dos direcciones: arcaísmo y futurismo, neo-arcaísmo y ex-futurismo, paranoia y esquizofrenia. Vacilan entre dos polos: el signo despótico paranoico, el signo-significante del déspota que intentan reanimar como unidad de código; el signo-figura del esquizo como unidad de flujo descodificado, esquizia, punto-signo o corte-flujo.”<sup>232</sup> La descodificación generalizada de todos los flujos (financiero, obrero, técnico, científico, etc.) es lo que caracteriza al capitalismo pero, dentro de esta descodificación, coexisten significantes despóticos que, separados de la cadena significativa, se han apropiado de toda ella bajo la forma de Estado moderno. No obstante, el Estado está subordinado a los flujos descodificados del capital y sólo subsiste como arcaísmo al servicio del capitalismo. Pero veamos las razones por las cuales DG llaman “paranoico” o “esquizofrénico” a cada uno de estos polos.

Vayamos primero con la paranoia. “Y esto es lo que significa la máquina paranoica, la acción de efracción de las máquinas deseantes sobre el cuerpo sin órganos, y la reacción repulsiva del cuerpo sin órganos que las siente globalmente como aparato de persecución.”<sup>233</sup> Éste era el primero de los paralogismos del inconsciente: un significante que se separa de la cadena significativa y se pone a sí mismo como significante soberano, apropiándose de la cadena y del CsO que le subyace. En cuanto se relaciona con la máquina paranoica remite a la primera síntesis del inconsciente. Sólo que las máquinas deseantes,

---

<sup>232</sup> *Ibíd.*, p. 268.

<sup>233</sup> *Ibíd.*, p. 18.

los sujetos y los objetos parciales de los que intenta apropiarse, sienten esta repulsión hacia esta máquina paranoica que pretende apropiarse de todo y ordenarlo según su propio criterio. De donde será necesario que, para contrarrestar la represión que la paranoia ejerce sobre la producción social, vengan las síntesis disyuntivas y el CsO a atraer a la producción social. “Una máquina de atracción sucede, puede suceder, a la máquina repulsiva: una máquina milagrosa después de la máquina paranoica”<sup>234</sup> Si no hubiese síntesis disyuntivas inclusivas (de lo heterogéneo) y CsO, la represión del déspota sería completa.

El significante que usurpa las funciones de la alianza y la filiación deviene déspota. “El déspota es el paranoico (ya no hay inconveniente en sostener semejante proposición, desde el momento en que [...] se ve en la paranoia un tipo de catexis de formación social).”<sup>235</sup> Volvemos a encontrar la correspondencia entre la producción deseante y la producción social, ya que la paranoia aparece en ambas producciones. El déspota, en tanto “paranoico maquina masas y no cesa de formar grandes conjuntos, de inventar aparatos pesados para el encuadramiento y la represión de las máquinas deseantes. Ciertamente, no le es difícil pasar por razonable, al invocar fines e intereses colectivos, reformas por hacer, a veces incluso revoluciones por realizar. Pero la locura perfora, bajo las catexis reformistas, o las catexis reaccionarias y fascistas, que no toman un aspecto razonable más que bajo el resplandor del preconscious y animan el extraño discurso de una organización de la sociedad. Incluso su lenguaje es demente. Escuchad a un ministro, un general, un gerente de empresa, un técnico... Escuchad el gran rumor paranoico bajo el discurso de la razón que habla por los otros, en nombre de los mudos.”<sup>236</sup>

Es en la invención del aparato de Estado como forma de represión de la producción deseante que el déspota paranoico encuentra un terreno propicio para su expresión. Así, el déspota asume la función de representante y se arroga el derecho de hablar en nombre de aquellos que no pueden hablar porque el aparato de Estado y las estructuras que le subyacen lo impiden. Entonces toma su lugar el déspota y bajo la apariencia de un discurso razonable que ya no procede del inconsciente sino del preconscious organiza en grandes conjuntos a la producción deseante como producción social. No por ello puede borrar su

---

<sup>234</sup> *Ibíd.*, p. 20.

<sup>235</sup> *Ibíd.*, p. 199.

<sup>236</sup> *Ibíd.*, pp. 374-375.



marca de nacimiento en el inconsciente: “la catexis paranoica inconsciente se dirigía al propio socius en tanto que cuerpo lleno sin órganos, más allá de los fines y los intereses preconscientes que asigna y distribuye. Mas tal catexis no soporta el ser sacada a luz: siempre es preciso que se oculte bajo fines o intereses asignables presentados como generales, cuando, sin embargo, no representan más que los de la clase dominante o de su fracción [...]. Incluso el fascismo más declarado habla el lenguaje de los fines, del derecho, del orden y de la razón. Incluso el capitalismo más demente habla en nombre de la racionalidad económica.”<sup>237</sup> La razón que impera en el Estado es pues uno de los modos que usa el déspota para aplastar las producciones deseantes del inconsciente. Se llama por tanto “paranoico” a este polo porque implica una disociación de la realidad deseante que acontece a partir de que el déspota asume el lugar del CsO y se apropia de la producción social.

Que la producción deseante se distingue –a pesar de su identidad de naturaleza- en cuanto a su régimen de la producción social sólo puede verse a partir del surgimiento de los procesos esquizofrénicos en los que se encuentra envuelta la producción social. “La esquizofrenia es la producción deseante como límite de la producción social. La producción deseante y su diferencia de régimen con respecto a la producción social están, por tanto, en el final y no en el principio.”<sup>238</sup> Si la diferencia de régimen sólo es visible al final y no al principio de la historia, ello implica que, en el principio, esta diferencia no era perceptible porque ambas producciones coexistían sin distinción. Si al final del proceso histórico esta diferencia se acentúa merced a la esquizofrenia es porque nuestra época es la de la mayor escisión entre producción deseante y producción social. La esquizofrenia de nuestro tiempo radica justamente en esta brecha abierta por la diferencia de régimen entre las dos producciones.

¿Quiere ello decir que habría que retornar a la “época de oro” originaria en la que la identidad de naturaleza entre producción deseante y producción social reducía al mínimo su diferencia de régimen? ¿Acontecían realmente las cosas de esa manera en el principio del proceso histórico, es decir, la producción deseante era casi inmediatamente social y lo

---

<sup>237</sup> *Ibíd.*, p. 378.

<sup>238</sup> *Ibíd.*, p. 41.

social incidía casi directamente sobre las máquinas deseantes? ¿Es ésta una salida revolucionaria (un “retorno a lo originario” sepultado en la noche de los tiempos)? Volvamos a leer con mayor atención esta caracterización de nuestro tiempo para dar respuesta a estas interrogantes. “La esquizofrenia como proceso es la producción deseante, pero tal como es al final, como límite de la producción social determinada en las condiciones del capitalismo. Es nuestra «enfermedad», la de nosotros, hombres modernos. Fin de la historia, no tiene otro sentido. En ella se unen los dos sentidos del proceso, como movimiento de la producción social que llega hasta el final de su desterritorialización y como movimiento de la producción metafísica que transporta y reproduce el deseo en una nueva Tierra.”<sup>239</sup>

Hacia lo que apuntan DG en la cita precedente no es a que la diferencia de régimen entre producciones sólo se produzca hasta el final sino, más bien, a que se hace más visible sólo al final de la Historia. Ello no implica que esta diferencia no haya existido “desde el principio”, sino que, como la esquizofrenia en tanto descodificación generalizada de todos los flujos sólo aparece con el capitalismo (en una extraña consonancia con esta formación social), es sólo a partir de este surgimiento que la diferencia de régimen entre producciones aparece también con una mayor visibilidad. Estaríamos confundiendo las cosas si olvidásemos que tanto la paranoia como la esquizofrenia son polos tanto de la producción deseante como de la producción social. El polo paranoico tuvo su mayor auge con la formación social despótica, así como el polo esquizofrénico lo tiene en la formación capitalista. Al ser extremos de las dos producciones, pueden haber coexistido en menor o mayor grado en tiempos anteriores a su auge, pero es sólo su radicalización la que los ha hecho visibles y, con ello, ha puesto de manifiesto asimismo la diferencia de régimen entre producción deseante y producción social.

Una vez situados en la época actual, habría que distinguir entre límite absoluto y límite relativo. “Se hablará de *límite absoluto* cada vez que los esquizo-flujos pasen a través del muro, mezclen todos los códigos y desterritorialicen el socius: el cuerpo sin órganos es el socius desterritorializado, desierto por el que corren los flujos descodificados del deseo, fin del mundo, apocalipsis. En segundo lugar, sin embargo, el *límite relativo* no es más que

---

<sup>239</sup> *Ibíd.*, p. 136.

la formación social capitalista, ya que maquina y hace correr flujos efectivamente descodificados, pero sustituyendo los códigos por una axiomática contable aún más opresiva. De tal modo que el capitalismo, de acuerdo con el movimiento por el que se opone a su propia tendencia, no cesa de aproximarse al muro al mismo tiempo que lo echa hacia atrás. La esquizofrenia es el límite absoluto, pero el capitalismo es el límite relativo.”<sup>240</sup> Si alcanzásemos el límite absoluto de la descodificación y la desterritorialización generalizada de todos los flujos habría una doble posibilidad: o bien, el capitalismo se vería rebasado por una tendencia hacia la descodificación que ya no podría integrar dentro de su axiomática contable y se disolvería por radicalización de su propio CsO, o bien, si esta experimentación es llevada a cabo sin la suficiente dosis de prudencia, esta disolución podría conllevar la propia muerte en sentido absoluto tanto de la producción deseante como de la producción social.

Pero, mientras no nos acerquemos hacia alguno de los límites, la alternativa de las experimentaciones políticas se presenta en un terreno medio. “La elección no está más que entre dos polos, la contrafuga paranoica que anima todas las catexis conformistas, reaccionarias, fascistas, la fuga esquizofrénica convertible en catexis revolucionaria.”<sup>241</sup> La paranoia y la esquizofrenia son, desde el punto de vista de cada formación social, los polos inmanentes hacia los que tienden como posibilidades tanto la producción deseante como la social; desde el punto de vista en general de los dos tipos de producción, sólo la esquizofrenia aparece como límite absoluto de todas las formaciones económico-sociales.

Así, habría, entonces, “dos polos del delirio: un tipo o polo paranoico fascista, que carga la formación de soberanía central, la sobrecarga al convertirla en la causa final eterna de todas las otras formas sociales de la historia, contracarga los enclaves y la periferia, descarga toda libre figura del deseo — sí, soy de los vuestros, de la clase y raza superior. Y un tipo o polo esquizo-revolucionario que sigue las *líneas de fuga* del deseo, pasa el muro y hace pasar los flujos, monta sus máquinas y sus grupos en fusión, en los enclaves o en la periferia, procediendo a la inversa del precedente: no soy de los vuestros, desde la eternidad

---

<sup>240</sup> *Ibíd.*, p. 182.

<sup>241</sup> *Ibíd.*, p. 352.

soy de la raza inferior, soy una bestia, un negro.”<sup>242</sup> El polo paranoico tiende, por tanto, a cargar el deseo en favor del “gran número”, de los grandes conjuntos estadísticos, de las mayorías que son representadas tanto política como semióticamente por el gran déspota signifiante que las subsume bajo su yugo y las hace sentirse parte de esa supuesta raza superior de la que hablan los fascismos y los nacionalismos. Por el contrario, el polo esquizofrénico apunta hacia los devenires-minoritarios, hacia la proliferación indefinida de múltiples modos de ser, de actuar, de sentir, de pensar y hacia la conexión entre estos modos de ser como posibilidad de resistencias creadoras que se anticipan al poder que sobre ellas intentarán ejercer las mayorías a través del aparato de Estado y su déspota. Dos modos muy distintos de trabajar sobre el deseo y, entre ellos, todo el abanico gradual de posibilidades intermedias de experimentaciones políticas.

#### **3.1.4.4. La reproducción social y la reproducción edípica del deseo: represión originaria y represión social.**

Si continuásemos por el lado de cómo se gesta la represión del deseo y, más aún, (la pregunta spinozista) de cómo el deseo puede llegar a ser deseo de su propia represión, veríamos que para lograr esto son necesarias dos cosas: la primera, que el propio deseo introyecte la represión dentro de sí mismo y, la segunda, que esta represión del deseo tenga un suelo social sobre el que pueda reproducirse. Ambas cosas son coextensivas una de la otra y no es necesario que se presente primero una para que suceda la segunda. Siguiendo con la tesis de la identidad de naturaleza entre producción social y producción deseante, la represión también se daría en ambas producciones. Sólo que no basta con que el deseo sea reprimido cada vez de maneras distintas –si esto fuera así, la represión tendría una dimensión creadora permanente que la asemejaría al deseo-, sino que las formas de represión tanto sociales como deseantes tienen que reproducirse para mantener sometidas a ambas producciones. Las dos figuras principales de la represión son la reproducción edípica

---

<sup>242</sup> *Ibíd.*, pp. 286-287.

del deseo y la reproducción de las estructuras económico-sociales. Ambas, al igual que la producción deseante y la producción social, se encuentran imbricadas.

Pero vemos con detenimiento cómo surgen, cómo se reproducen y cómo se interrelacionan los dos tipos de represión. Nos dicen DG en *AE*: “las máquinas deseantes son la categoría fundamental de la economía del deseo, ya que producen por sí mismas un cuerpo sin órganos y no distinguen a los agentes de sus propias piezas, ni las relaciones de producción de sus propias relaciones, ni lo social de lo técnico. Las máquinas deseantes son a la vez técnicas y sociales. Es en este sentido que la producción deseante constituye el lugar de una represión originaria, mientras que la producción social es el lugar de la represión general, y que de ésta a aquélla se ejerce algo que se parece a la represión secundaria «propriadamente dicha»: todo depende de la situación del cuerpo sin órganos, o de su equivalente, según sea resultado interno o condición extrínseca (cambia notablemente el papel del instinto de muerte).”<sup>243</sup> Habría, entonces, dos tipos de represión: una originaria que actúa sobre la producción deseante y, una secundaria o derivada, que se ejerce de manera general sobre la producción social.

Así presentadas parecería que no hay relación posible –más que de analogía- entre producción deseante y producción social. Pero no es así. Tratemos de detenernos en su mutua remisión para de ahí extraer los caracteres distintivos de cada represión. Para ello, nos permitimos citar *in extenso*:

La represión es tal que la represión general se vuelve deseada, dejando de ser consciente, e induce un deseo de consecuencia, una imagen trucada de aquello a que conduce, que le da una apariencia de independencia. La represión propriadamente dicha es un medio al servicio de la represión general. Aquello sobre lo que se ejerce es también objeto de la represión general: la producción deseante. Pero, precisamente, la represión implica una doble operación original, una mediante la cual la formación social represiva (*répressive*) delega su poder a una instancia reprimente (*refoulante*), otra por la que, correlativamente, el deseo reprimido (*réprimé*) está como recubierto por la imagen desplazada y trucada que de él suscita la represión. Hay a la vez una delegación de represión por la formación social y una desfiguración, un desplazamiento, de la formación deseante por la represión. El agente

---

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 38-39.

delegado de la represión, o más bien delegado a la represión, es la familia; la imagen desfigurada de lo reprimido son las pulsiones incestuosas.<sup>244</sup>

En un doble movimiento, la represión general delega en la familia la función de ejercer una represión originaria (ésta sería originaria, no porque esté al principio de los tiempos, sino porque se ejerce primeramente en la familia como medio de contención del deseo) y muestra del deseo como consecuencia una imagen desplazada como deseo edípico de incesto. De esta manera, el deseo queda contenido primero dentro de los límites de la familia y luego es desplazado hacia la reproducción del triángulo edípico, sólo que en unos límites relativamente extendidos (ya no es la familia originaria sino la propia familia formada como medio de sublimación de las pulsiones incestuosas que aparentemente poblaban al deseo). El primer anzuelo lo tiende la imagen desfigurada del deseo, haciendo parecer que lo que realmente se desea es el incesto, pero esta imagen ya está impregnada de la represión general. El deseo queda así prendado de una aparente culpabilidad originaria que lo lleva a reproducir la estructura familiarista fuera de la propia familia: lo abre hacia lo social pero sólo para inmediatamente después volver a engancharlo en una nueva familia (Edipo *ad infinitum*). El segundo anzuelo lo arroja la familia como instancia de contención y de represión del deseo. Como supieron ver Marx y Engels, la familia es así la base para la reproducción de todas las formaciones económico-sociales debido a que proporciona los materiales (fuerzas productivas) con las que se mantendrá una determinada sociedad.

El deseo, bajo la forma que le impone la represión, carga el campo social de tal modo que su CsO se esclerotiza y detiene su devenir. En ese caso, en lugar de devenir efectivamente CsO, abraza un instinto de muerte que le impone sus coordenadas tanto a la producción deseante como a la producción social. Así, la represión originaria, aquella que se ejerce a través de la familia edípica, queda al servicio de la represión secundaria, de la que es expresión. Estamos aquí ante una doble tesis: por un lado, la estrecha relación que hay entre la represión originaria y la represión secundaria confirman la identidad de naturaleza entre producción deseante y producción social y; por otro lado, esta identidad de naturaleza sólo nos es mostrada en este punto a partir de la imagen desfigurada del deseo que nos da la represión. Por tanto, para salir de este círculo será menester recurrir a la

---

<sup>244</sup> *Ibíd.*, p. 125.

elaboración legisladora de un nuevo concepto de deseo –tarea emprendida en *AE*- y realizar la tarea “genealógica”<sup>245</sup> que nos muestre la proveniencia, el valor y las transformaciones por las que ha pasado esta historia del deseo. Nuevas nociones vendrán a acompañar este gesto “genealógico” con lo cual *la crítica en su sentido formal-descriptivo (como demostración del surgimiento, las modificaciones y las pervivencias del pasado en nuestro presente)* ganará en herramientas conceptuales para proseguir una crítica en sentido material (tal y como ha venido haciendo Deleuze hasta ahora: crítica al psicoanálisis, al capitalismo, a la filosofía de la historia, al iusnaturalismo, al contractualismo, por mencionar sólo algunos de sus flancos).

### 3.1.4.5. Las catexis sociales del deseo.

Si la producción deseante y la producción social están en estrecha interrelación a partir de su identidad de naturaleza, ya sea de manera represiva o de manera libre, esto implica que el deseo carga el campo social de diversas maneras; dicho de otro modo, que las catexis<sup>246</sup> sociales son expresión del deseo y las catexis deseantes son ya sociales. Si

---

<sup>245</sup> Ponemos entre comillas a la genealogía porque ésta, entendida a la manera deleuzeana –al menos tal y como aparece en *NF*- hace una tipología de las fuerzas ontológicas activas y reactivas en sus múltiples combinaciones. Por contraste con la genealogía nietzscheana o foucaultiana, que utilizan la referencia a textos o documentos históricos y se teje en conjunción con ellos, la “genealogía” deleuzeana –sobre todo a partir del encuentro con Guattari- no es que prescindiera de ellos, pero juegan un papel secundario dentro de la trama argumental. Es una pequeña diferencia de matiz que hará que Deleuze busque hacer distinciones tipológicas de carácter ontológico y que consideramos tiene su raíz en la naciente genealogía del Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* (donde son Apolo y Dionisos las dos fuerzas ontológicas que confluyen para que surja la tragedia). Sólo que a partir de *AE* esta tipología encontrará una mayor concreción remitiendo a acontecimientos históricos específicos con referencias a investigaciones antropológicas, sociológicas, económicas, científicas que estaban en esos momentos en curso.

<sup>246</sup> Los traductores de *AE* refieren que en relación al sustantivo “*investissement* (cuando se refiere a la *Besetzung* freudiana), lo hemos traducido por «catexis», aunque en la forma verbal, además del barbarismo «catesizar», hemos utilizado por lo general la forma «cargar», también clásica, a pesar de la seducción que siempre ofrece el término ocupar” (p. 7). Podría decirse que las catexis son, en su acepción freudiana, energía pulsional-libidinal puesta en movimiento que recorre, carga o descarga a la conciencia, el pre-consciente y al inconsciente, pudiendo dirigirse a objetos o representaciones. DG lo retoman, pero extienden su sentido: no es ya sólo propio del sujeto estar atravesado por estas catexis sino de todo el corpus social. Es esta energía en sus múltiples transformaciones la que produce cargas y contracargas en la producción deseante y en la producción social, sin que exista entre ellas nada más que una diferencia de uso, de régimen. Cuando esta energía queda prendada en el nivel pre-consciente, detiene su proceso y aparece como interés (catexis pre-consciente de interés). Cuando, por el contrario, inunda el nivel inconsciente, se realiza plenamente como deseo que no

esto es así, habría que decir que “las catexis sociales se forman sobre el propio socius en tanto que cuerpo lleno y que sus polos respectivos se adaptan necesariamente al carácter o al «mapa» de ese socius, tierra, déspota o capital-dinero (en cada máquina social, los dos polos, paranoico y esquizofrénico, se reparten de manera variable).”<sup>247</sup> Las catexis sociales del deseo se adaptan a lo que en cada formación social funciona como CsO (tierra, déspota o capital), del que depende toda la producción y, además, oscilan en cada una entre cada uno de los polos (esquizofrénico o paranoico).

Mas las cosas no podrían reducirse a una mera combinatoria entre formaciones sociales y polos de la producción. Si así fuese, no parecería en principio que pudiese distinguirse este aparato conceptual de una resurrección práctica y política de un cierto maniqueísmo (el polo esquizofrénico como polo del “bien” y el paranoico como el del “mal”), pero la cosa, aún en este primer nivel de distinción ya es un poco más compleja de lo que parece (recordemos que el polo esquizofrénico nos puede arrastrar en una línea de muerte y que, al igual que con los afectos spinozistas, hay que experimentar en las oscilaciones entre ambos polos todo un arte de la composición). Es necesario añadir a la distinción entre polos otra distinción entre tipos de catexis. Si bien todas las catexis son sociales, en tanto que expresan al deseo de distintas maneras, no todas provienen del inconsciente. “Existe una catexis libidinal inconsciente del campo social, que coexiste pero no coincide necesariamente con las catexis preconscientes o con lo que las catexis preconscientes «deberían ser». Por ello, cuando sujetos, individuos o grupos actúan claramente contra sus intereses de clase, cuando se adhieren a los intereses e ideales de una clase que su propia situación objetiva debería determinarles a combatir, no basta con decir: han sido engañados, las masas han sido engañadas. No es un problema ideológico, de desconocimiento y de ilusión, es un problema de deseo, y *el deseo forma parte de la infraestructura.*”<sup>248</sup>

Ya vemos hacia dónde apunta esta nueva distinción. Habría catexis sociales inconscientes y catexis sociales preconscientes. Las primeras recogen al deseo como parte

---

carece de nada (catexis inconsciente de deseo). Tanto a escala individual como a escala social se realizan ambos tipos de catexis.

<sup>247</sup> AE, p. 290.

<sup>248</sup> Ibíd., p. 110, cursivas de los autores.



de la infraestructura de una sociedad; las segundas apuntan hacia el interés propio de una cierta clase social. Digamos que aquello en lo que algunos marxismos se quedaba cortos –al no poder explicar por qué, si objetivamente estaban dadas las condiciones para que una clase emprendiera un devenir-revolucionario, éste no se producía- se debía a que no contaban con esta distinción. O, más bien, planteaban el problema en términos de ideología, lo cual supone una visión mesiánica de la historia en la que una determinada clase social (la obrera) tendría que desprenderse de todas las mixtificaciones que la pueblan ideológicamente para alcanzar la “verdad” objetiva e histórica que la lleva a asumirse como destinada a consumir el fin de las relaciones de explotación, tarea que sólo podría iniciar una vez que hiciese coincidir su interés con su posición de clase. Pero esto nos lleva al cuestionamiento del establecimiento de esta verdad: ¿cómo se alcanza? ¿Es a partir de un intelectual que la establece como meta o a partir de la “toma de conciencia” de las propias clases que la enarbolan como bandera de lucha? En este segundo caso, ¿cómo determinar cuál de entre las múltiples opiniones vertidas dentro de una misma clase vale como interés o “verdad” para toda ella (y para las demás clases, ya que las afectará también en su actuar)? En otras palabras, ¿cómo evitar que una clase o una minoría dentro de una clase se arroguen el derecho despótico de imponer a las demás su visión del mundo? ¿Cómo evitar el totalitarismo?

Matizando esta crítica, diremos que los diferentes marxismos seguirían teniendo validez y actualidad dentro de los dominios de las catexis preconscious de interés, donde pueden contribuir a la demolición de estructuras de represión social, pero que haría falta que esta revolución político-social fuese complementada con una revolución deseante para que la represión originaria perdiera gran parte de su fuerza o, por lo menos, el deseo pudiese tomar otras direcciones. Pero veamos con un poco de detenimiento a qué nos referimos con cada uno de los tipos de catexis sociales del deseo para que podamos evaluar si las objeciones aquí vertidas se sostienen a sí mismas.

### 3.1.4.5.1. Las catexis preconsientes de interés.

Comencemos definiendo el término que da nombre a este apartado. Las catexis preconsientes de interés son las distintas maneras en que la producción social carga o incide sobre la producción deseante. “Las catexis preconsientes se hacen o deberían hacerse según los *intereses* de clases opuestas.”<sup>249</sup> Ésta es una definición operativa, ya que define a la cosa por su uso. Hay tantas catexis preconsientes como intereses entre clases opuestas. Cada vez que hay oposición de intereses entre clases asistimos a la lucha entre distintas maneras de cargar socialmente al deseo. Es desde este punto de vista que veíamos la utilidad del marxismo: permite distinguir entre estos intereses de clase. La razón por la que DG llaman “preconsientes” a estas catexis es porque son el prelude de las luchas sociales, aun cuando en la terminología marxista este asumir al propio interés sería caracterizado como “toma de conciencia” y sería ya parte de la lucha.

Las catexis preconsientes de interés pueden ser de dos tipos, a saber: reaccionarias o revolucionarias. “Una catexis inconsciente de tipo fascista, o reaccionario, puede coexistir con la catexis consciente revolucionaria. A la inversa, puede ocurrir (raramente) que una catexis revolucionaria, al nivel del deseo, coexista con una catexis reaccionaria de acuerdo con un interés consciente. De cualquier modo, las catexis conscientes e inconscientes no son del mismo tipo, incluso cuando coinciden y se superponen.”<sup>250</sup> Hay pues todo un *ars combinatoria* que le dará a cada agenciamiento sus propias coordenadas. Esto explica por qué a veces, aun cuando las catexis preconsientes en su interés se manifiestan como revolucionarias, a nivel inconsciente lo que realmente se desea es la propia represión del deseo o, a la inversa, cómo a partir de catexis preconsientes reaccionarias pueden suscitarse devenires inconscientes revolucionarios.

Pero no son éstas las únicas catexis posibles. “Bajo las catexis conscientes de las formaciones económicas, políticas, religiosas, etc., hay catexis sexuales inconscientes, micro-catexis que manifiestan el modo como el deseo está presente en un campo social y

---

<sup>249</sup> *Ibíd.*, p. 110.

<sup>250</sup> *Ibíd.*, p. 111.

cuyo campo se asocia como el dominio estadísticamente determinado que le está vinculado.”<sup>251</sup> Las catexis sociales inconscientes horadan el campo social y los ordenamientos estadísticos que imponen las catexis sociales preconsciouses como interés de las mayorías. No por ello habría que menospreciar las catexis preconsciouses de interés ya que, si bien es cierto que funcionan a partir del interés de las mayorías (absolutas o relativas), no por ello dejan de entrever como una de sus posibilidades algún devenir-revolucionario.

### **3.1.4.5.2. Las catexis inconscientes de deseo.**

Las catexis inconscientes de deseo son, de manera inversa a las catexis preconsciouses de interés, la manera como la producción deseante carga, de manera predominante pero no definitiva, a la producción social. Su potencial es por ello tan grande que tendríamos que decir que “las catexis inconscientes se realizan según posiciones de *deseo* y usos de síntesis, muy diferentes de los intereses del sujeto que desea individual o colectivo. Estas pueden asegurar la sumisión general a una clase dominante, haciendo pasar cortes y segregaciones a un campo social en tanto que catexizado precisamente por el deseo y no por los intereses. Una forma de producción o de reproducción social, con sus mecanismos económicos o financieros, sus formaciones políticas, etc., puede ser deseada como tal, totalmente o en parte, independientemente del interés del sujeto que desea.”<sup>252</sup> Sin las catexis inconscientes de deseo las sumisiones a una determinada formación económico-social no estarían aseguradas. Éstas son tan necesarias porque, con los usos inmanentes de las tres síntesis del inconsciente, cortan, conectan y distribuyen al deseo sobre el campo social. El movimiento inmanente de las tres síntesis del inconsciente es primero en relación a la articulación de una sociedad, a pesar de que inmediatamente después se le impongan usos trascendentes a las síntesis como mecanismo de represión del deseo.

---

<sup>251</sup> *Ibíd.*, p. 190.

<sup>252</sup> *Ibíd.*, p. 110.

Al igual que las catexis preconscientes de interés, las catexis inconscientes de deseo pueden ser tanto reaccionarias como revolucionarias. “Definíamos la catexis inconsciente reaccionaria como adecuada al interés de la clase dominante, pero procediendo por su cuenta, en términos de deseo, por el uso segregativo de las síntesis conjuntivas de las que Edipo resulta: soy de raza superior”<sup>253</sup> Este enunciado puede ser proferido tanto por alguien que pertenece a la clase dominante como por alguien de las clases dominadas. En ambos casos, estamos ante una catexis inconsciente reaccionaria. En contraparte, la “catexis revolucionaria inconsciente es tal que el deseo, aun en su propio modo, recorta el interés de las clases dominadas, explotadas, y hace correr flujos capaces a la vez de todas las segregaciones y sus aplicaciones edípicas, capaces de alucinar la historia, delirar las razas y abrazar los continentes. No, no soy de los vuestros, soy el exterior y el desterritorializado, «soy de raza inferior desde toda la eternidad... soy una bestia, un negro»<sup>254</sup>, estoy siendo arrastrado por un devenir-menor. Y lo mismo sucede con este enunciado: el sujeto de la enunciación puede ser tanto dominante como dominado.

Así, pues, las combinaciones posibles de las catexis sociales del deseo, en su coexistencia, serían cuatro, a saber: “1) catexis preconsciente revolucionaria y catexis inconsciente revolucionaria (¿68?); 2) catexis preconsciente reaccionaria y catexis inconsciente reaccionaria (fascismo); 3) catexis preconsciente revolucionaria y catexis inconsciente reaccionaria (estalinismo); 4) catexis preconsciente reaccionaria y catexis inconsciente revolucionaria (¿Céline?)<sup>255</sup>”. Para cada agenciamiento, para cada acontecimiento habría que preguntarnos cuáles son las catexis sociales que se expresan en ellos como signos. De esta manera, hemos ganado en herramientas conceptuales para hacer un análisis político de casos, con lo cual *la crítica podrá realizarse como distinción de componentes que pueblan un agenciamiento, sin extraer de ello un criterio normativo que*

---

<sup>253</sup> *Ibíd.*, p. 111.

<sup>254</sup> *Ibíd.*, p. 111.

<sup>255</sup> Retomamos, en este punto, a José Luis Pardo, en la excelente exposición que hace de ello en *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Pre-textos, Valencia, 2011, pp. 233. En relación al último autor referido por Pardo añadimos que Louis-Ferdinand Céline fue un escritor y médico francés que durante su vida osciló en una ambigüedad muy marcada: por un lado, hizo varios viajes altruistas a África y Estados Unidos para ejercer la medicina; además publicó novelas de una notable maestría prosística y denunció los excesos del régimen comunista soviético; por otro lado, escribió panfletos antisemitas y sostuvo posiciones políticas marcadamente reaccionarias.

*vendría a imponerse como ideal regulador*, ya que faltaría añadir la dimensión deseante para ver hacia dónde tiende cada agenciamiento.

### **3.1.5. Devenires de las formaciones económico-sociales.**

Lo hasta aquí mostrado bien podría llevarnos a creer que todo el aparato conceptual deleuzeano no es más que un producto de la abstracción teórica y que su aplicación tanto al análisis político del presente como a la reconstrucción histórica no es posible. En relación al análisis político ya hemos mencionado varios casos: mayo del 68, el movimiento “Yo soy 132”, un poco al fascismo, al estalinismo y a Céline, por mencionar algunos. En torno a la aplicación histórica no hemos dicho nada aún. Si la filosofía política elaborada por DG, como hemos sostenido, pretende estar a la altura de otras teorías como el marxismo, lo menos que podría hacer sería mostrar que tiene el mismo alcance teórico del que se desprende. Es esto lo que nos proponemos en los siguientes apartados.

Por ello, hemos mantenido la noción de “formaciones económico-sociales” que, como sabemos, es propia del marxismo, con la única restricción de que, mientras para el marxismo habría cinco o seis formaciones (a saber: comunismo primitivo, modo asiático de producción, esclavismo, feudalismo, capitalismo y comunismo “científico”), para DG, en lugar de formaciones habría “máquinas sociales” y éstas serían solamente tres (equiparando al comunismo primitivo con la máquina territorial, agrupando a las siguientes tres formaciones bajo la máquina despótica, manteniendo al capitalismo como una máquina propia y sin pronosticar nada respecto al comunismo). Nosotros, por tanto, si bien nos ceñiremos a las máquinas presentadas por DG en *AE*, mantendremos el nombre marxista de formaciones económico-sociales como un intento de “traducción” del muchas veces abstruso lenguaje deleuzeano-guattariano. Veamos de qué manera serán caracterizadas cada una de estas formaciones económico-sociales.

### 3.1.5.1. La máquina territorial primitiva y la codificación.

La primera formación económico-social que conocemos desde el punto de vista histórico es la máquina territorial primitiva. En la relación entre producción deseante y producción social, la máquina territorial comienza por cortar los flujos de deseo que recorren a una sociedad y por codificarlos, para impedir que huyan. Tenemos así que la “unidad primitiva, salvaje, del deseo [producción deseante] y la producción [social] es la tierra. Pues la tierra no es tan sólo el objeto múltiple y dividido del trabajo, también es la entidad única e indivisible, el cuerpo lleno que se vuelca sobre las fuerzas productivas y se las apropia como presupuesto natural o divino [...]. Aparece aquí como cuasi- causa de la producción y como objeto del deseo (sobre ella se anuda el lazo del deseo y de su propia represión). La *máquina territorial* es, por tanto, la primera forma de socius, la máquina de inscripción primitiva, «megamáquina» que cubre un campo social.”<sup>256</sup> La tierra funciona como CsO, ya que sobre ella están volcadas todas las fuerzas productivas y pone a funcionar a toda la producción social, pero es, asimismo, objeto del deseo, debido a que trazará la distinción entre poseedores y desposeídos.

Decíamos que su operación propia es la de la codificación. Ningún flujo, ninguna fuerza escapan a ella. “La máquina territorial primitiva, con su motor inmóvil, la tierra, ya es máquina social o megamáquina, que codifica los flujos de producción, medios de producción, productores y consumidores”<sup>257</sup>. Todo queda sometido a su ordenamiento. Pero no se detiene ahí. Una vez que se ha apropiado de los flujos, proseguirá su tarea de apropiación sobre los órganos y sobre los cuerpos. “La máquina territorial primitiva codifica los flujos, catexiza los órganos, marca los cuerpos. ¿Hasta qué punto circular, cambiar, es una actividad secundaria con respecto a esta tarea que resume todas las otras: marcar los cuerpos, que son de la tierra?”<sup>258</sup> El marcaje que se hace sobre el propio cuerpo, en plena carne, es una prolongación del marcaje que se hace sobre la tierra. Marcar los cuerpos es la manera que tiene la máquina primitiva de hacerle una memoria al ser humano,

---

<sup>256</sup> *AE*, p. 146.

<sup>257</sup> *Ibíd.*, p. 147.

<sup>258</sup> *Ibíd.*, p. 150.

de que no olvide su pertenencia a la tierra, de instaurar entre el individuo y la máquina social una relación de deuda previa a todo intercambio.

Ponemos el acento sobre esto último con el afán de recuperar el problema planteado por el contractualismo y que se verá en cierta medida recuperado por el neoliberalismo, aunque de manera un tanto distinta. Nos referimos al problema del nacimiento de la sociedad, de aquello que está en su origen y que, desde una visión “romántica”, podríamos tildar de fundamento. Para el contractualismo, como el propio término lo reza, el origen-fundamento de la sociedad estaría en el contrato. Para el neoliberalismo, lo que habría servido como factor aglutinante de la sociedad sería el intercambio. Para DG, ninguna de estas respuestas es satisfactoria. Antes que la celebración de un contrato social y antes de que las relaciones de intercambio comercial comenzaran a darse, estas dos actividades tienen como presupuesto el “sentimiento” (por así llamarlo) de pertenencia a una tierra y éste sólo parece lograrse al precio del marcaje que se hace en plena carne de los signos distintivos de la tierra. El sistema de la crueldad por puro placer, por sobreabundancia de potencia y no por carencia de poder, ni por expiación de una falta originaria sería lo que estaría en el nacimiento de una sociedad. Volvemos aquí a encontrar el signo distintivo de *La genealogía de la moral* nietzscheana.

Podría objetarse aquí que lo que DG están describiendo no es el surgimiento del Estado, sino tan sólo el de un incipiente “estado” social que ni siquiera llega a ser “estado” civil y que, por tanto, no puede encontrarse en este momento algún indicio del contrato social, ya que sólo se describen sus condiciones previas. Y, en efecto, DG nos están hablando hasta este punto de “sociedades sin Estado”. De lo cual habría que extraer la conclusión –políticamente muy peligrosa– de que es posible que existan sociedades sin Estado, que el Estado es una imposición hecha sobre la sociedad, que otro tipo de organización social es posible sin que caigamos bajo las redes del Estado. Es hacia lo que apuntarán DG posteriormente en *MM* con la reivindicación del nomadismo en cuanto “máquina de guerra” y su contraposición al aparato de Estado. Sólo que aquí habría que tener una doble precaución: primera, no creer que bastaría entonces con volver al momento idílico primitivo en el que no habría Estado, ya que no hay una afirmación más alejada de lo que sostienen DG; segunda, no considerar que la expresión “sociedad sin Estado”

equivale a un anarquismo ramplón y simple en el que el nomadismo sería un arcaísmo resucitado en el presente, porque la unidad mínima de consistencia político-social estaría dada en el agenciamiento, con todo el arte de composición que implica entre elementos heterogéneos. Volveremos sobre este punto en el siguiente apartado.

El CsO de la tierra actúa entonces como cuerpo inscriptor. “Ocurre que la máquina primitiva subdivide el pueblo, pero lo hace sobre una tierra indivisible en la que se inscriben las relaciones conectivas, disyuntivas y conjuntivas de cada segmento con los otros”<sup>259</sup>. Si los flujos que circulan sobre este cuerpo de la tierra son segmentarizados y cada segmento es puesto en conexión, disyunción y conjunción con otros segmentos, los flujos que pretendan escapar a esta codificación serán rechazados o conjurados como el afuera propio de la formación económico-social territorial. Será de este modo que la muerte le llegará a esta formación desde fuera, como aquello que pretendía evitar a toda costa y que expulsaba fuera de sí. Cuando ya no pueda contener los flujos que se le escapan por todas partes, llegará una nueva formación a remplazarla.

### **3.1.5.2. La máquina imperial significativa y la sobrecodificación.**

Veamos cómo acontece la muerte de la formación territorial por un nuevo CsO que la subordinará a él. “Cuando la división llega a la propia tierra, en virtud de una organización administrativa, territorial y residencial, no podemos ver en ello una promoción de la territorialidad, sino, todo lo contrario, el efecto del primer gran movimiento de desterritorialización sobre las comunidades primitivas. La unidad inmanente de la tierra como motor inmóvil da lugar a una unidad trascendente de una naturaleza por completo distinta, unidad de Estado”<sup>260</sup>. La división de la tierra supone un movimiento de desterritorialización porque ya no es la propia tierra, en cuanto CsO, la que traza la distinción entre poseedores y desposeídos, sino una instancia trascendente la que se apropia de ella y se asigna a sí misma la función de repartir y dividir los territorios. Esta instancia

---

<sup>259</sup> *Ibíd.*, p. 151.

<sup>260</sup> *Ibíd.*, p. 151.



trascendente, en cuanto unidad improductiva *par excellence*, es el aparato de Estado; más aún, la figura del déspota.

En el déspota se dan dos de las tres síntesis del inconsciente: la conectiva, que recupera de la formación territorial que le precede y; la disyuntiva, por la que se apropia de las filiaciones (o de la cadena significativa) postulándose a sí mismo como significante preminente. “Lo que se produce sobre el cuerpo del déspota es una síntesis conectiva de las antiguas alianzas con la nueva, una síntesis disyuntiva que funde las antiguas filiaciones en la filiación directa, reuniendo a todos los sujetos en la nueva máquina.”<sup>261</sup> El déspota inventa una nueva alianza que modifica las alianzas y las filiaciones tal como se daban en el régimen anterior. “Y *esta nueva alianza es algo por completo diferente de un tratado, de un contrato*. Pues lo suprimido no es el antiguo régimen de las alianzas laterales y de las filiaciones extensas, sino tan sólo su carácter determinante. Subsisten más o menos modificadas, más o menos arregladas por el gran paranoico, puesto que proporcionan la materia de la plusvalía”<sup>262</sup>. No hay, por tanto, ni contrato ni alianza entre el déspota paranoico y el pueblo, sino maquinación de las alianzas y las filiaciones que le servirán al déspota para mantener su posición privilegiada.

Regresando sobre la objeción planteada en el apartado precedente y concediendo que la formación territorial estaría refiriéndose al momento previo de constitución del Estado, el momento de la aparición del déspota no deja lugar a dudas: con él surge el Estado, pero no como un tratado o un contrato entre su figura y la sociedad civil, sino como una alianza de él con grupos privilegiados que deciden declinarle su filiación para que devenga déspota y puedan ellos preservar su estatus. Aquí *la crítica está presente como desmixtificación: frente a la imagen ingenua de que sería cada ciudadano el que, ya sea por temor a un mal mayor, ya por libre voluntad, ya por la razón que fuere, decide ceder su fuerza al déspota para constituir al Estado en base a un contrato, tenemos que, si bien hay un contrato, éste no se da entre todas las partes que quedarán subordinadas al Estado sino entre el déspota como representante eminente del Estado y los grupos que van a declinar sus filiaciones ante él como medio de preservación de sus privilegios*. Como

---

<sup>261</sup> *Ibíd.*, p. 205.

<sup>262</sup> *Ibíd.*, p. 202, cursivas nuestras.

podemos ver, no es un contrato benevolente sino una alianza perversa para apropiarse del anterior CsO de la tierra el que servirá ahora como medio de producción subordinado al Estado.

Nos encontramos así con que es cuando aparece el modo de producción asiática que se darán las condiciones propicias para el surgimiento del Estado. “Es de este modo que Marx define la producción asiática: una unidad superior del Estado se instaura sobre la base de las comunidades rurales primitivas, que conservan la propiedad del suelo, mientras que el Estado es su verdadero propietario de acuerdo con el movimiento objetivo aparente que le atribuye el excedente de producto, le proporciona las fuerzas productivas en los grandes trabajos y le hace aparecer como la causa de las condiciones colectivas de la apropiación”<sup>263</sup>. No es que el Estado destruya las antiguas alianzas y filiaciones que se daban al interior de las comunidades rurales primitivas; por el contrario, las deja subsistir pero subordinadas a la nueva unidad superior del Estado con el que mantienen una filiación directa y que es la que va a permitir que éste pueda apropiarse de los excedentes de la producción y exigir impuestos a su población.

El modo de producción asiática proporciona la forma que asumirá todo Estado. “Ciudad de Ur, punto de partida de Abraham o de la nueva alianza. El Estado no se formó progresivamente, sino que surgió ya armado, golpe maestro de una vez, *Urstatt* original, eterno modelo de lo que todo Estado quiere ser y desea. La producción llamada asiática, con el Estado que la expresa o constituye su movimiento objetivo, no es una formación distinta; es la formación de base, el horizonte de toda la historia. De todas partes nos llega de nuevo el descubrimiento de máquinas imperiales que precedieron a las formas históricas tradicionales y que se caracterizan por la propiedad del Estado, la posesión comunal enladrillada y la dependencia colectiva.”<sup>264</sup> La vocación imperial es constitutiva del Estado. Son las últimas tres características (la propiedad del Estado, la apropiación de los territorios comunales y la dependencia colectiva) las que definen al modo de producción asiático y al Estado como *Urstatt*. Hay en ello una tesis original que se desvía del marxismo tradicional, que consideraba que el modo de producción asiático ni siquiera era un modo de producción

---

<sup>263</sup> *Ibíd.*, p. 201.

<sup>264</sup> *Ibíd.*, p. 224.

propio sino un estadio de transición entre el modo de producción del comunismo primitivo y el modo de producción esclavista. Sería en este estadio donde se darían por primera vez la producción de excedentes.

El medio que inventará el Estado para poder apropiarse de estos excedentes, emprender grandes obras colectivas y mantener el dominio sobre las comunidades primitivas bajo la forma del impuesto es el dinero. “El dinero, fundamentalmente, es indisociable, no del comercio, sino del impuesto como mantenimiento del aparato del Estado [...]. En una palabra, el dinero, la circulación del dinero, *es el medio de volver la deuda infinita.*”<sup>265</sup> Es ahí donde se genera la mixtificación: el Estado engendra la ilusión de que es el cobijo, la protección y el derecho al uso de las grandes obras colectivas que le brinda al ciudadano la deuda que éste le debe retribuir por medio del pago de impuestos; una vez que recibe éstos, el aparato de Estado puede no sólo mantenerse sino apropiarse de los excedentes de la producción que le servirán para acrecentar la impresión de que, al ser mayor la fuerza del Estado, la deuda del ciudadano con él ha también aumentado. La deuda se torna infinita en la medida en que, por más impuestos que se paguen a través del dinero, ella no dejará de existir sino que será renovada y acrecentada en la medida en que el aparato de Estado también crezca.

Si el dinero es el medio de volver la deuda infinita, habrá un corolario que reafirmará el carácter infinito de la deuda. Así, tenemos que “la ley, antes de ser un fingimiento garantizado contra el despotismo, es la invención, del propio déspota: *es la forma jurídica que toma la deuda infinita.*”<sup>266</sup> El déspota inventa la ley como un mecanismo de sanción respecto a las desviaciones del Estado y él es el único facultado para hacer cumplir la ley, ya que es su “cuerpo”, en tanto CsO, el que se apropia de todos los órganos y los tiene a su disposición. Hemos pasado del sistema de la crueldad al de la venganza. Incluso aunque no sea él quien ejerce la venganza por haber transgredido la ley será en su nombre que el castigo será aplicado por el verdugo. Parafraseando a Michel Foucault, el regicidio es el mayor crimen que pueda cometerse porque se atenta no sólo

---

<sup>265</sup> *Ibíd.*, p. 204, cursivas de los autores.

<sup>266</sup> *Ibíd.*, p. 219, cursivas de los autores.

contra la persona del soberano sino contra el fundamento mismo del Estado representado por él.

¿Cómo logra el déspota hacerse de tanto poder? Por medio de una operación que le es propia a todo Estado. “La *sobrecondición* es la operación que constituye la esencia del Estado y que mide a la vez su continuidad y su ruptura con las antiguas formaciones: el horror ante los flujos del deseo no codificados, pero también la instauración de una nueva inscripción que sobrecondiciona y que convierte al deseo en el objeto del soberano, aun cuando fuera instinto de muerte.”<sup>267</sup> Retomando las codificaciones de la formación territorial pero apropiándose las, la formación imperial sobrecondiciona los flujos del campo social y los subsume bajo el significante despótico del Estado, no importando si el CsO se detiene en sus devenires y queda como instinto que lleva hacia su propia muerte. El instinto de muerte como límite extremo queda como una de las posibilidades latentes del Estado despótico.

En la zona media se juegan todas las posibilidades de la represión originaria y la represión social con las que el Estado produce y reproduce los mecanismos de dominación. Es aquí donde encontramos que el deseo llega a desear incluso su propia represión. “Deseo del Estado, la más fantástica máquina de represión todavía es deseo, sujeto que desea y objeto de deseo. Deseo: operación que siempre consiste en volver a insuflar el Urstatt original en el nuevo estado de cosas, en volverlo inmanente, en lo posible, al nuevo sistema, interior a éste.”<sup>268</sup> Deseo de Urstatt, de estabilidad, de estatización, de muerte del deseo, todo esto se prepara para resurgir cada vez como arcaísmo en la última de las formaciones económico-sociales, en el capitalismo. La aparente muerte le vendría a la formación despótica, como a la formación territorial, desde fuera, con aquello que ambas pretendían conjurar, ya fuera con la codificación o con la sobrecondición: la descodificación generalizada de todos los flujos.

---

<sup>267</sup> *Ibíd.*, p. 206.

<sup>268</sup> *Ibíd.*, p. 228.

### 3.1.5.3. La máquina capitalista y la descodificación generalizada de todos los flujos.

Veamos cómo se produjo el surgimiento del capitalismo a partir de su relación con las formaciones económico-sociales que le precedieron. Aquello que las formaciones anteriores no podían soportar es lo que hace de “materia prima” en el capitalismo. “Cuando la *máquina territorial* primitiva ya no bastó, la *máquina despótica* instauró una especie de sobredecodificación. Sin embargo, la *máquina capitalista*, en tanto que se establece sobre las ruinas más o menos lejanas de un Estado despótico, se encuentra en una situación por completo nueva: la descodificación y la desterritorialización de los flujos. El capitalismo no se enfrenta a esa situación desde afuera, puesto que de ella vive y encuentra en ella a la vez su condición y su materia, y la impone con toda su violencia. Su producción y su represión soberanas no pueden ejercerse más que a este precio. El capitalismo nace, en efecto, del encuentro entre dos clases de flujos, flujos descodificados de producción bajo la forma del capital-dinero, flujos descodificados del trabajo bajo la forma del «trabajador libre».”<sup>269</sup> Son éstos los dos flujos fundamentales pero, como veremos, no serán los únicos que confluyen para que acontezca el surgimiento del capital.

Varios son entonces los flujos que se encuentran por azar para que surja el capitalismo. “Flujo de propiedades que se venden, flujo de dinero que mana, flujo de producción y de medios de producción que se preparan en la sombra, flujo de trabajadores que se desterritorializan: será preciso el encuentro de todos estos flujos descodificados, su conjunción, su reacción unos sobre otros, la contingencia de este encuentro, de esta conjunción, de esta reacción, que se producen una vez, para que el capitalismo nazca y para que el antiguo sistema muera esta vez desde fuera, al mismo tiempo que nace la vida nueva y que el deseo recibe su nuevo nombre. No hay más historia universal que la de la contingencia.”<sup>270</sup> Ante la pregunta de por qué el capitalismo no surgió en los grandes imperios (Roma, China) si varios de esos flujos ya existían, la respuesta es porque aún no estaban en relación unos con otros; coexistían, pero sin llegar a encontrarse y ha sido la contingencia de este encuentro entre esos flujos precisamente –y no otros- la que produjo

---

<sup>269</sup> *Ibíd.*, p. 39, cursivas de los autores.

<sup>270</sup> *Ibíd.*, pp. 230-231.

finalmente el capitalismo. Pero si esta historia del capitalismo lo muestra como contingente, una consecuencia política que puede extraerse de ello es que también es contingente su continuidad en nuestro presente. He aquí una posibilidad para la lucha y la resistencia.

Cada formación económico-social privilegia una de las tres síntesis del inconsciente, aun cuando las tres síntesis coexistan también cada vez. “Por ello, el capitalismo y su corte no se definen simplemente por flujos descodificados, sino por la descodificación generalizada de los flujos, la nueva desterritorialización masiva, la conjunción de los flujos desterritorializados. La singularidad de esta conjunción dio la universalidad del capitalismo. Simplificando mucho podemos decir que la máquina territorial salvaje partía de las conexiones de producción y que la máquina despótica bárbara se fundaba en las disyunciones de inscripción a partir de la eminente unidad. Pero la máquina capitalista, la civilizada, va a establecerse primero sobre la conjunción. Entonces, la conjunción ya no designa solamente restos que escaparían a la codificación, ni consumos-consumaciones como en las fiestas primitivas, ni siquiera el «máximo de consumo» en el lujo del déspota y de sus agentes.”<sup>271</sup> Producción, distribución y consumo encuentran sus correspondencias respectivas en la formación territorial, la despótico-imperial y la capitalista. Los flujos descodificados y el consumo ya estaban presentes en las formaciones anteriores, pero no con el mismo ahínco ni en el mismo grado que en el capitalismo.

Distingamos ahora entre tipos de capital, ya que el capitalismo no se sostiene sobre un sólo tipo de ellos. Tenemos que decir que “la definición del capitalismo o de su corte, la conjunción de todos los flujos descodificados y desterritorializados, no se definen por el capital comercial ni por el capital financiero, que no son más que flujos entre otros, elementos entre otros, sino por el capital industrial.”<sup>272</sup> Como recordaremos, históricamente el despegue del capitalismo aconteció a partir de la revolución industrial, justo cuando el capital comercial y el capital financiero quedaron subordinados al capital industrial. Tanto el capital comercial como el industrial son capitales de alianzas. Digamos que “la máquina capitalista empieza cuando el capital cesa de ser un capital de alianza para volverse

---

<sup>271</sup> *Ibíd.*, p. 231.

<sup>272</sup> *Ibíd.*, p. 233.

filiativo. El capital se vuelve capital filiativo cuando el dinero engendra dinero o el valor una plusvalía, «valor progresivo, dinero siempre brotando y creciendo, y como tal capital»<sup>273</sup>. Hasta el momento en que aparece el fenómeno de la plusvalía surge el capital industrial. Ni en el intercambio comercial ni en el capital financiero se daba propiamente producción de plusvalía ya que ambos estaban subordinados por la sobrecodificación del Estado para garantizarse a sí mismo el pago interminable de la deuda infinita.

La plusvalía aparece cuando “no es el mismo dinero el que entra en el bolsillo del asalariado y el que se inscribe en el balance de una empresa. En un caso, signos monetarios impotentes de valor de cambio, un flujo de medios de pago relativo a bienes de consumo y a valores de uso, una relación bi-unívoca entre la moneda y un abanico impuesto de productos («a lo que tengo derecho, lo que me vuelve, luego es a mí...»); en el otro caso, signos de potencia del capital, flujos de financiamiento, un sistema de coeficientes diferenciales de producción que manifiesta una fuerza prospectiva o una evaluación a largo plazo, no realizable *hic et nunc*, y que funciona como una axiomática de las cantidades abstractas.”<sup>274</sup> Estamos ante la distinción, ya realizada por Marx, entre valor de uso y valor de cambio, sólo que ahora aplicada al capital. El salario pagado al obrero es capital que sólo tiene valor de cambio, mientras que el capital financiero e industrial tiene un valor de uso que potencia su fuerza (las acciones en la banca, los intereses bancarios, por mencionar dos ejemplos). Es una relación diferencial, en sentido matemático, la que hace que uno y otro “capital” sean de distinta naturaleza y que sean, en cierto sentido, inconmensurables.

Pero el capital industrial no puede subsistir sin su alianza con los otros dos tipos de capital. “Aunque es cierto que el capitalismo en su esencia o modo de producción es industrial, no funciona más que como capitalismo mercantil. Aunque es cierto que en su esencia es capital filiativo industrial, no funciona más que por su alianza con el capital comercial y financiero. En cierta manera, de la banca depende todo el sistema y la catexis o inversión de deseo”<sup>275</sup>. Si lo que se produce no se vendiera o si no hubiese inversión industrial a partir del financiamiento, el capitalismo no podría tener los alcances y las

---

<sup>273</sup> *Ibíd.*, p. 234.

<sup>274</sup> *Ibíd.*, p. 236.

<sup>275</sup> *Ibíd.*, p. 237.

dimensiones que tiene actualmente. La filiación del capital no podría darse sin la alianza con los otros capitales.

A diferencia de las formaciones anteriores, el capitalismo no tiene un límite exterior que venga a amenazarlo como instinto de muerte. “Si el capitalismo es el límite exterior de toda sociedad, es porque para su provecho no tiene límite exterior, sino sólo un límite interior que es el capital mismo, al que no encuentra, pero que reproduce desplazándolo siempre”<sup>276</sup>. Cada vez que el capitalismo tropieza con un límite, inventa un nuevo axioma para integrar a aquello que se le opone dentro del sistema. Ahí radica su potencia y la dificultad para vencerle ya sea desde dentro o ya desde fuera. La axiomática capitalista integra como cantidad abstracta en una relación diferencial a todo lo que parece oponérsele.

Otro de los fenómenos que dan fuerza al capitalismo y que le aseguran su permanencia es el de la llamada acumulación primitiva en los países de la periferia. “Tan cierto es que la acumulación primitiva no se produce sólo una vez a la aurora del capitalismo, sino que es permanente y no cesa de reproducirse. El capitalismo exporta capital filiativo. Al mismo tiempo que la desterritorialización capitalista se realiza desde el centro a la periferia, la descodificación de los flujos en la periferia se realiza por una «desarticulación» que asegura la ruina de los sectores tradicionales, el desarrollo de los circuitos económicos extravertidos, una hipertrofia específica del sector terciario, una extrema desigualdad en la distribución de las productividades y de las rentas”<sup>277</sup>. El capitalismo reproduce, cada vez que se expande, este fenómeno de la acumulación primitiva con el cual produce nuevo capital filiativo que engendrará a su vez más capital. La ley de la baja tendencial de la plusvalía, enunciada por Marx en el libro III de *El capital*, hace que el capitalismo busque constantemente nuevos mercados, donde pueda echar a andar nuevamente la acumulación primitiva. De esta manera, la producción, la distribución, pero sobre todo el consumo, son relanzados para reactivar al sistema capitalista. Las empresas transnacionales no se entenderían sin esta ley económica que las obliga a expandir los límites del capital.

---

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 239.



Vemos pues que las tres síntesis del inconsciente, pero principalmente la tercera, la del consumo, están presentes en el capitalismo. Y si recordamos que era en la tercera síntesis donde se producía el sujeto, pero como un resto, no es de extrañar que la época moderna, la época donde apareció el capitalismo, sea aquella en la que la subjetividad adquirió una mayor importancia. Será introduciendo en el sujeto ese “miedo abyecto a carecer” como éste se transformará en consumidor. Pero si el capitalismo sólo se mantuviese dentro de los límites de la subjetividad, carecería de la fuerza que parece tener. He aquí la paradoja del capitalismo: produce excedentes de manera sobreabundante para absorberlos con todas las instancias de antiproducción que se las apropian y así reintroducir la carencia entre el gran número. Tenemos, pues, que “el fin supremo del capitalismo, que consiste en producir la carencia en grandes conjuntos, en introducir la carencia allí donde siempre hay demasiado, por la absorción que realiza de recursos sobreabundantes”<sup>278</sup>, cierra el círculo de la explotación.

Si bien el capital, en sus diversas formas, es lo que actúa en esta formación económico-social como CsO o instancia de antiproducción –en tanto que se apropia de todas las instancias de producción-, hay algunas otras formas que adopta, ya no el CsO, sino el instinto de muerte en el capitalismo. “El Estado, su policía y su ejército forman una gigantesca empresa de antiproducción, pero en el seno de la producción misma, y condicionándola”<sup>279</sup>. Y estas instancias de antiproducción, al igual que el capital en tanto CsO, son necesarias para la producción y la reproducción del propio capital, ya que garantizan la represión social del deseo.

Ante todas estas aristas presentes en el capitalismo pareciera que todas las estrategias y las luchas están condenadas al fracaso. Pasa como con el hegelianismo –del que el capitalismo, dicho sea de paso, aprendió muy rápido-: todo intento de socavarle mediante la oposición queda integrado dentro del propio sistema, ya sea como momento del proceso o como axioma. De ahí que la estrategia no pueda ser la confrontación directa en la que ya sabríamos de antemano el resultado (la integración), sino, similar a la guerra de guerrillas, la desviación, la deriva, la búsqueda de salidas que horaden de manera lateral al

---

<sup>278</sup> Ídem.

<sup>279</sup> *Ibíd.*, p. 243.

capitalismo. Las salidas ofrecidas por DG son varias. Para empezar, recordemos que, aun cuando el capitalismo tiene un límite interior siempre ampliado, este límite es relativo, ya que su límite absoluto está en los procesos esquizofrénicos de los que se alimenta pero que conllevan el riesgo de hacer estallar todo. En ese caso, si tanto el capitalismo como la esquizofrenia comparten la descodificación generalizada de todos los flujos, una estrategia para llevar al primero hacia su límite absoluto sería la radicalización, hasta la muerte del capital, de los movimientos de descodificación y de desterritorialización (ser “más capitalista que el capitalista y más proletario que el proletario”); sólo que habría que asumir también el riesgo que implica de transmutarse en una línea de fuga de muerte. Ésta sería la vía más radical.

Otra salida, que ya hemos visto, es la de conectar entre sí los devenires-minoritarios, no encerrándose sino aprendiendo y experimentando con cada uno de ellos. En esto radicaría el nomadismo: no en viajar o desplazarse físicamente mucho, sino desplazarse entre múltiples modos de ser. Hacer una “máquina de guerra” con estos devenires (que, como veremos no tiene que ver con la guerra violenta, sino con las luchas emprendidas frente a las sumisiones a las que pretende someternos el aparato de Estado). La resistencia creadora de estos devenires frente a las coordenadas mayoritarias y como formas de subversión ante los mecanismos de control estatal es una posibilidad menos radical para la práctica política, pero no por ello menos crítica.

El pensamiento, el arte, la filosofía no como refugios frente a la realidad o como escapes de ella sino como actos de resistencia frente a la estupidez y la necedad, como intensificadores de la vida y de la existencia, como invenciones de nuevos modos de sentir, de actuar y de ser, serían una tercera salida ante el capitalismo. Una resistencia que va gestándose bajo los efectos que cada obra abre en su carácter intempestivo, susceptible de actualizarse cada vez en el presente, a través de los agenciamientos colectivos, ya sea de enunciación o de cuerpos, que el pensamiento, en su dimensión creadora, va produciendo – o para decirlo foucaultianamente, a través de las mutaciones que se van produciendo en las formaciones discursivas en las relaciones que mantienen con su Afuera.

Son estas tres salidas (radicalización, minorización, creación), *grosso modo*, las que Deleuze nos ofrece en las obras escritas con Guattari ante las imposibilidades en las que

nos coloca el capitalismo en nuestro tiempo. Ninguna de ellas pasa por la coincidencia plena con alguna teoría política moderna. De ahí la dificultad a la hora de entablar un diálogo con ellas pero también la potencia sugestiva y subversiva de esta filosofía. Escapando a las determinaciones que la caracterizarían con una etiqueta política, pero, al mismo tiempo, abriéndose paso entre las teorías políticas existentes e incorporando de cada una ciertos elementos, la filosofía política deleuzeana nos hace un doble regalo: el de proveernos del tan mentado aparato conceptual para poder realizar análisis político crítico de nuestro presente y el de mostrar su pertinencia en las reconstrucciones históricas de nuestro pasado echando mano de sus conceptos. Para que esta doble tarea quede concluida hace falta todavía añadir tres conceptos más como impulso sostenido de este pensamiento.

### **3.2. LOS AGENCIAMIENTOS COLECTIVOS DE ENUNCIACIÓN.**

Los agenciamientos colectivos de enunciación tendrían una cierta similitud con las formaciones discursivas foucaultianas al ser expresiones de entramados entre poder y saber. Podrían definirse nominalmente “por el complejo redundante del acto y del enunciado que lo realiza necesariamente”<sup>280</sup>, es decir, por lo que John Langshaw Austin y John Rogers Searle entendían como “actos de habla” (speech act). Un acto de habla puede definirse como la realización de una acción en el momento mismo de la enunciación. Ejemplos de actos de habla son enunciar, preguntar, ordenar, prometer, referir, predicar; en la medida en que, al enunciarlos se realizan. Vemos así que los agenciamientos colectivos de enunciación son actos de habla e implican, en la medida en que son imperativos, todo un entramado de relaciones de poder.

Es esta remisión a las relaciones de poder la que hace salir a la lingüística y a la pragmática de una concepción individualista del enunciado. “No hay enunciado individual, jamás lo hubo. Todo enunciado es el producto de un agenciamiento maquínico, es decir, de agentes colectivos de enunciación (no entender por «agentes colectivos» los pueblos o las

---

<sup>280</sup> *MM*, p. 85.

sociedades)»<sup>281</sup>. Esta precaución entre paréntesis adquiere sentido si consideramos, después de lo expuesto líneas arriba en relación a la política y al pueblo que falta, que tanto la noción de “pueblo” como la de “sociedades” son desbordadas y, a la vez, horadadas por la noción de “agentes colectivos”, ya que un pueblo o una sociedad surgen como resultado de la interacción entre diversos agentes colectivos que los trabajan desde dentro. A una escala micrológica o microfísica son los agenciamientos colectivos, tanto de cuerpos como de enunciación, los que producen tal o cual tipo de pueblo o de sociedad.

Cada agenciamiento colectivo de enunciación se relaciona con un régimen de signos del que es expresión. “De igual modo, bajo su aspecto colectivo o semiótico, el agenciamiento no remite a una productividad de lenguaje, sino a regímenes de signos, a una máquina de expresión cuyas variables determinan el uso de los elementos de la lengua. Y como las herramientas, esos elementos no tienen valor por sí mismos. Hay primacía de un agenciamiento maquínico de los cuerpos sobre las herramientas y los bienes, primacía de un agenciamiento colectivo de enunciación sobre el lenguaje y las palabras. Y la articulación de esos dos aspectos del agenciamiento es efectuada por los movimientos de desterritorialización que cuantifican sus formas. Por eso un campo social no se define tanto por sus conflictos y sus contradicciones como por las líneas de fuga que lo atraviesan.”<sup>282</sup> La relación entre los agenciamientos maquínicos de cuerpos y los agenciamientos colectivos de enunciación se transforma a partir de las líneas de fuga, de los movimientos de creación que acontecen en la propia lengua (de ahí el papel que puede asumir la literatura como motor revolucionario en el llamado hacia un pueblo nuevo que falta), para estabilizarse posteriormente bajo unas determinadas formas lingüísticas y en un determinado régimen de signos. La semiótica, hasta ahora, nos ha hecho creer que hay un sólo régimen de signos, a saber, el régimen signifiante, reduciéndose así a ser semiología. Desbrocemos cuáles son las fuentes que alimentan esta ilusión política y que le otorgan poderío a esta reducción despótica.

---

<sup>281</sup> *Ibíd.*, p. 43.

<sup>282</sup> *Ibíd.*, p. 94.

### 3.2.1. La crítica al Significante.

La crítica que DG emprenden en *MM* hacia el significante en todas sus variantes tiene que ver con que “hay tal diversidad de formas de expresión, tal combinación de esas formas, que no se puede conceder ningún privilegio especial a la forma o al régimen del «significante». Si llamamos semiología a la semiótica significativa, la semiología sólo es un régimen de signos entre otros, y no precisamente el más importante.”<sup>283</sup> La reducción de la multiplicidad de formas de expresión a la semiología deja unos rastros a los que habría que seguirles la pista para entrever de dónde provienen.

La operación que funda al régimen significativo de signos consiste en “extraer de la cadena significativa un objeto completo trascendente, como significante despótico del que toda la cadena entonces parecía depender, asignando una carencia o falta a cada posición de deseo, uniendo el deseo a una ley, engendrando la ilusión de un desprendimiento”<sup>284</sup>, es decir, se funda en el primer paralogismo del inconsciente, el de la extrapolación, por el cual se hace un uso trascendente de las síntesis del inconsciente al extraer de la cadena un significante que se erige como despótico, el cual engendra la ilusión de que toda ella depende de él.

Bajo este régimen, tres dimensiones del lenguaje son subordinadas a este significante despótico: la designación, la significación y la manifestación. “El régimen significativo del signo (el signo significativo) tiene una fórmula general simple: el signo remite al signo, y remite al signo hasta el infinito. Por eso, en último extremo, incluso se puede prescindir de la noción de signo, puesto que lo que fundamentalmente se retiene no es su relación con un estado de cosas que él designa, ni con una entidad que él significa, sino únicamente la relación formal del signo con el signo en tanto que define la llamada cadena significativa. Lo ilimitado de la significancia ha sustituido al signo.”<sup>285</sup> Las críticas que Deleuze había realizado en *LS* a estas tres dimensiones del lenguaje son retomadas ahora bajo su identificación como subordinadas al régimen significativo.

---

<sup>283</sup> *Ibíd.*, p. 117.

<sup>284</sup> *AE*, p. 116.

<sup>285</sup> *MM*, p. 118.

Sin embargo, esto no es lo único retomado. Si así fuera, la remisión primera a los actos de habla y al carácter político del lenguaje no aparecería y se mantendría a éste dentro de la semiología. DG van a hacer un guiño hacia *AE* cuando muestren la relación que mantiene el régimen signifiante con la formación social despótica. “Nunca agua alguna lavará al signifiante de su origen imperial: el señor signifiante o «el signifiante señor». Por más que se ahogue al signifiante en el sistema inmanente de la lengua, que se le utilice para evacuar los problemas de sentido y significación, que sea resuelto en la coexistencia de elementos fonemáticos donde el significado ya no es más que el resumen del valor diferencial respectivo de estos elementos entre sí; por más que se lleve a lo más extremado la comparación del lenguaje con el intercambio y la moneda y se la someta a los paradigmas de un capitalismo activo, nunca se impedirá que el signifiante introduzca su trascendencia y declare en favor de un déspota desaparecido que todavía funciona en el imperialismo moderno.”<sup>286</sup> Aquí radica la coexistencia entre el capitalismo y el arcaísmo despótico, coexistencia que ni el estructuralismo ha podido borrar ya que se sirve, por el contrario, de ella.

### **3.2.2. Distintos tipos de regímenes de signos.**

Si las cosas son así y persiste hasta nuestros días el régimen signifiante habría que ver cuáles son los otros regímenes de signos que podrían sacarnos de la subordinación al régimen signifiante. Para ello, tenemos que definir previamente qué entendemos por “régimen de signos”. “Llamamos regímenes de signos a toda formalización de expresión específica, al menos en el caso en el que la expresión es lingüística. Un régimen de signos constituye una semiótica. Ahora bien, no es fácil considerar las semióticas en sí mismas: en efecto, siempre hay una forma de contenido, a la vez inseparable e independiente de la forma de expresión; y las dos formas remiten a agenciamientos que no son fundamentalmente lingüísticos.”<sup>287</sup> En esta definición, frente a Saussure y el

---

<sup>286</sup> *AE*, p. 213.

<sup>287</sup> *MM*, p. 117.

estructuralismo como representantes eminentes del régimen significante, DG están retomando la distinción hjelmsleviana entre materia y forma del contenido y materia y forma de la expresión. Veamos cuáles son los componentes de los regímenes de signos:

Un régimen de signos no sólo tiene dos componentes. De hecho, tiene cuatro, que constituyen el objeto de la Pragmática. La primera era la componente *generativa*, que muestra cómo la forma de expresión, en un estrato lingüístico, siempre recurre a varios regímenes combinados, es decir, cómo todo régimen de signos o toda semiótica es concretamente mixta. Al nivel de esta componente, se *puede* hacer abstracción de las formas de contenido, pero tanto mejor cuanto que se pone el acento en las mezclas de regímenes en la forma de expresión: lo que no significa que exista predominio de un régimen que constituiría una semiología general y unificaría la forma. La segunda componente, *transformacional*, mostraba cómo un régimen abstracto puede traducirse en otro, transformarse en otro, y, sobre todo, crearse a partir de otros. Esta segunda componente es evidentemente más profunda, puesto que no hay ningún régimen mixto que no suponga tales transformaciones de un régimen en otro, ya sean pasadas, actuales o potenciales (en función de la creación de nuevos regímenes). Una vez más, se hace, o se puede hacer, abstracción del contenido, puesto que uno se limita a las metamorfosis internas a la forma de expresión, incluso si ésta es insuficiente para explicarlas. La tercera componente es *diagramática*: consiste en tomar los regímenes de signos o las formas de expresión para extraer de ellos signos-partículas que ya no están formalizados, sino que constituyen rasgos no formados, que pueden combinarse los unos con los otros. Éste es el nivel de mayor abstracción, pero también el momento en el que la abstracción deviene real; en efecto, a ese nivel, todo pasa por máquinas abstractas reales (nombradas y fechadas). Y si se puede hacer abstracción de las formas de contenido es porque al mismo tiempo se debe hacer abstracción de las formas de expresión, puesto que sólo se retienen rasgos no formados de unos y de otros. De ahí lo absurdo de una máquina abstracta puramente lingüística. Esta componente diagramática es a su vez evidentemente más profunda que la componente transformacional: en efecto, las transformaciones-creaciones de un régimen de signos siempre pasan por la emergencia de máquinas abstractas siempre nuevas. Finalmente, una última componente específicamente *maquínica* debe supuestamente mostrar cómo las máquinas abstractas se efectúan en agenciamientos concretos, que proporcionan precisamente una forma distinta a los rasgos de expresión, pero no sin proporcionar también una forma distinta a los rasgos de contenido —estando las dos formas

en presuposición recíproca, o manteniendo una relación necesaria no formada, que impide una vez más a la forma de expresión considerarse suficiente (aunque tenga su independencia o su distinción propiamente formal)<sup>288</sup>.

Estos cuatro componentes (generativo, transformacional, diagramático y maquínico), como podemos ver, van ganando en profundidad hasta que el componente maquínico pone en relación la máquina abstracta que se desprende de los componentes generativos y transformacionales con los agenciamientos concretos que la efectúan en un estado de cosas. En esta efectuación espacio-temporal, así como en la máquina abstracta que las hace posibles reencontramos una vez más la referencia velada al acontecimiento, sólo que con variaciones que lo conectan con la dimensión pragmática del lenguaje. Todo régimen de signos, incluyendo al significante, tendrían pues estos componentes. Así, como instrumento de análisis político y como medio para la crítica, habría que revisar de qué manera, en cada caso concreto, se efectúan los acontecimientos concretos y a qué régimen de signos pertenecen. En el caso del régimen significativo, podemos resumir sus componentes como sigue:

El régimen significativo del signo se define por ocho aspectos o principios: 1) el signo remite al signo, y remite al signo hasta el infinito (lo ilimitado de la significancia, que desterritorializa el signo); 2) el signo es restablecido por el signo, y no cesa de volver (la circularidad del signo desterritorializado); 3) el signo salta de un círculo a otro, y no cesa de desplazar el centro y a la vez de referirse a él (la metáfora o la histeria de los signos); 4) la expansión de los círculos siempre está asegurada por interpretaciones que producen significado y vuelven a producir significativo (la interpretosis del sacerdote); 5) el conjunto infinito de los signos remite a un significante mayor que se presenta como carencia, pero también como exceso (el significante despótico, límite de desterritorialización del sistema); 6) la forma del significante tiene una sustancia, o el significante tienen un cuerpo que es Rostro (principio de los rasgos de rostridad, que constituye una reterritorialización); 7) la línea de fuga del sistema está afectada de un valor negativo, condenada como lo que excede la potencia de desterritorialización del régimen significativo (principio del chivo expiatorio); 8) es un régimen la trampa universal, a la vez en los saltos, en los círculos regulados, en los

---

<sup>288</sup> *Ibíd.*, pp. 147-148.



códigos de las interpelaciones del adivino, en la publicidad del centro rostrificado, en el tratamiento de la línea de fuga<sup>289</sup>.

Este régimen signifiante, a pesar de que sigue estando vigente y de que persiste en postularse a sí mismo como el único régimen posible, es pues el que introduce la carencia y la negatividad en el deseo. En su alianza sempiterna con el déspota, está al servicio del aparato de Estado y le asegura a éste su aparente permanencia como Urstatt. A nivel de los sujetos, les asigna un rostro como mecanismo de identificación para que sean significados por él. Y a través de los círculos concéntricos de significancia que se van ampliando cada vez más, puede pasar de un nivel subjetivo a un nivel colectivo de grandes dimensiones. Sólo que, recordémoslo una vez más, no es el único régimen de signos.

Hay un régimen que antecede al régimen signifiante y que surge a partir de la formación económico-social territorial. “*La semiótica presignifiante*, en la que la «sobrecodificación» que señala el privilegio del lenguaje se ejerce de una manera difusa: la enunciación es colectiva, los enunciados polívocos, las sustancias de expresión múltiples; la desterritorialización relativa está determinada por la confrontación de las territorialidades y de los linajes segmentarios que conjuran el aparato de Estado.”<sup>290</sup> El régimen presignifiante todavía no conoce esta escisión moderna que remite la enunciación a un sujeto, ya sea del enunciado o de la enunciación, sino que en él, como en toda política, la enunciación mantiene su carácter colectivo, mientras que a nivel de los cuerpos, el cuerpo de la tierra es el objeto sobre el que se realizan el trazado y la confrontación entre territorialidades que aún no conocen la subordinación al poder del Estado. No por haber surgido en la formación territorial este régimen ha desaparecido; al igual que el régimen signifiante, subsiste y coexiste en nuestro presente con los demás regímenes de manera mixta.

Otro régimen de signos es el contrasignifiante en la que la primacía la ostenta el Número. “*La semiótica contrasignifiante*, en la que la sobrecodificación es asegurada por el Número como forma de expresión o de enunciación, y por la Máquina de guerra de la que depende; la desterritorialización sigue una línea de destrucción o de abolición

---

<sup>289</sup> *Ibíd.*, p. 122.

<sup>290</sup> *Ibíd.*, p. 138.

activa.”<sup>291</sup> El acto de numerar es un tipo de enunciación distinta que el de significar debido a que se da justamente a partir de la supresión de la significación. Es la máquina de guerra, bajo la forma de los ejércitos, la que reclama una organización numerada que, si logra sustraerse al aparato de Estado, provoca una destrucción activa como condición previa para una nueva organización social.

Tenemos también, como otro régimen de signos la “*semiótica postsignificante*, en la que la sobrecodificación es asegurada por la redundancia de la conciencia; se produce una subjetivación de la enunciación en una línea pasional que hace inmanente la organización de poder, y eleva la desterritorialización al absoluto, aunque de una manera todavía negativa.”<sup>292</sup> A pesar de que la desterritorialización sea absoluta, la organización del poder sea inmanente y la subjetivación sea pasional, en la medida en que la semiótica postsignificante remite, para su realización, a una conciencia, tiene por ello todavía un signo negativo. Nos situamos más allá de toda significación cada vez que somos rebasados por el apasionamiento subjetivo, aunque siempre corramos el riesgo de quedarnos en él.

No hay que olvidar, como habíamos dicho anteriormente, que “debemos considerar dos aspectos: por un lado, estas semióticas, incluso si se hace abstracción de las formas de contenido, son concretas, pero únicamente en la medida en que son mixtas, en que constituyen combinaciones mixtas. Toda semiótica es mixta, y sólo funciona de ese modo; cada una captura forzosamente fragmentos de una o de varias.”<sup>293</sup> No se trata, por tanto, de privilegiar uno de estos regímenes de signos en detrimento de los otros, ya que esto nos colocaría ante un simple desplazamiento estructural en el que otro régimen tomaría el lugar despótico del régimen signifiante, sino que se trataría de componer, con los distintos regímenes, agenciamientos que fuesen acordes con la situación y el caso concretos.

Tampoco es que cada régimen de signos pueda mantenerse en su pureza. Precisamente, por el hecho de no encontrarlos más que de manera mixta, todos los regímenes están expuestos a una serie de transformaciones. “Llamaríase *transformaciones analógicas* todas aquellas que hiciesen que una semiótica cualquiera se transformase en el

---

<sup>291</sup> Ídem.

<sup>292</sup> Ídem.

<sup>293</sup> Ídem.

régimen presignificante; *simbólicas*, en el régimen significante; *polémicas o estratégicas*, en el régimen contrasignificante; *concienciales o miméticas*, en el régimen postsignificante; *diagramáticas*, por último, aquellas que hiciesen que las semióticas o los regímenes de signos desapareciesen en el plan de consistencia de una desterritorialización positiva absoluta<sup>294</sup>. Una vez más, insistiríamos en que no habría que otorgar preponderancia a una transformación sobre las demás sino que más bien habría que buscar ese arte de la composición que convenga en cada caso, ya sea individual o colectivamente.

Correlativamente, habría que añadir que a partir de las transformaciones que se experimentan en cada régimen, surge un componente propio para cada transformación. Éstos son, principalmente, de naturaleza semiótica y podríamos agruparlos en cuatro, a saber:

- 1) Componente generativa: estudio de las semióticas mixtas concretas, de sus mezclas y de sus variaciones.
- 2) Componente transformacional: estudio de las semióticas puras, de sus traducciones-transformaciones y de la creación de nuevas semióticas.
- 3) Componente diagramática: estudio de las máquinas abstractas, desde el punto de vista de las materias semióticamente no formadas en relación con materias físicamente no formadas.
- 4) Componente maquínica: estudio de los agenciamientos que efectúan las máquinas abstractas, y que semiotizan las materias de expresión, a la vez que fisicalizan las materias de contenido<sup>295</sup>.

Hemos visto hasta aquí que los distintos regímenes de signos se relacionan con las formaciones económico-sociales de las que se desprenden, así como con el paralogismo de la extrapolación en el uso trascendente de las síntesis del inconsciente, sin soslayar la variación a que es sometido el problema del acontecimiento. Cada vez más va quedando tejida la red conceptual que ante un acontecimiento político nos hará preguntarnos: ¿qué regímenes de signos lo componen?, ¿a qué transformaciones queda expuesto?, ¿qué componentes predominan?, ¿qué síntesis del inconsciente implica y bajo qué uso?, ¿cuáles

---

<sup>294</sup> *Ibíd.*, p. 140.

<sup>295</sup> *Ibíd.*, p. 148.

son las catexis sociales que lo definen?, ¿qué arcaísmos y de qué formación económico social resucita o actualiza en el presente? Pero aún nos hacen falta algunas nociones para que el mapa de conceptos quede relativamente redondeado.

### **3.3. DEVENIRES E HISTORIA.**

La contraposición entre devenires e historia es recuperada por Deleuze en *C* a propósito de su colaboración con Claire Parnet y es una variación más que modifica al concepto de acontecimiento. En efecto, mientras que los devenires –así, en plural, que podrían producir “historias” minoritarias- expresarían al acontecimiento en lo que éste tiene de inagotable e irreductible, la historia –incluso habría que escribir: la Historia- trataría de reducir la efectuación espacio-temporal del acontecimiento a una mera sucesión de estados de cosas, con el afán de despotenciarlo. Con el fin de complementar la red conceptual que hemos venido presentando mostraremos en los apartados siguientes unas variaciones en torno al concepto de agenciamiento que nos colocará, proviniendo de la contraposición entre devenires e historia, ante otra contraposición entre máquina de guerra y aparato de Estado. Veremos finalmente que todo este entramado filosófico deleuzeano que proponemos como aparato conceptual para el análisis y la crítica políticos encuentra su lógica en el concepto de rizoma que ha venido tejiendo secretamente el itinerario que hasta ahora hemos seguido. Demos paso pues a esta exposición postrera.

#### **3.3.1. Hacia una cartografía del agenciamiento. La teoría de las líneas.**

Según DG, tres tipos de líneas nos componen y nos atraviesan, a saber: las líneas molares, las líneas moleculares y las líneas de fuga. “Ahora estamos en mejores condiciones para dibujar un mapa. Si volvemos a dar a la palabra «línea» un sentido muy general, vemos, en efecto, que no sólo hay dos líneas, sino tres: 1) Una línea relativamente

flexible de códigos y de territorialidades entretejidos; por eso partíamos de una segmentaridad llamada *primitiva*, en la que las segmentaciones de territorios y de linajes componían el espacio social, 2) Una línea dura, que procede a la organización dual de los segmentos, a la concetricidad de los círculos en resonancia, a la sobrecodificación generalizada: el espacio social implica aquí un *aparato de Estado*. Es un sistema distinto del sistema primitivo, precisamente porque la sobrecodificación no es un código reforzado, sino un procedimiento específico distinto del de los códigos (de igual modo, la reterritorialización no es un territorio más, sino que se hace en otro espacio que en el de los territorios, precisamente en el espacio geométrico sobrecodificado); 3) Una o varias líneas de fuga expresadas en cuantos, definidas por descodificación y desterritorialización (siempre hay algo como una *máquina de guerra* que funciona en estas líneas)<sup>296</sup>. Estas tres líneas son las que nos permiten trazar el mapa de cada agenciamiento concreto y, como vemos, remiten una vez más a dos de las tres formaciones económico-sociales (territorial y despótica), ya que la tercera línea, más que emerger deudoramente a partir del capitalismo, ha rondado todas las formaciones para transformarlas. No tienen qué ver ni con el significante, ni con el sujeto, ni con el estructuralismo y sí, en cambio con el CsO.

No hay que olvidar, como dice Deligny, que esas líneas no quieren decir nada. Es un asunto de cartografía. Nos componen, como componen nuestro mapa. Se transforman, e incluso pueden pasar la una a la otra. Rizoma. Por supuesto, nada tienen que ver con el lenguaje, al contrario, el lenguaje debe seguirlas, la escritura debe nutrirse de ellas entre sus propias líneas. Por supuesto, nada tienen que ver con un significante, con una determinación de un sujeto por el significante; más bien el significante surge al nivel más duro de una de esas líneas, el sujeto nace al nivel más bajo. Por supuesto, nada tienen que ver con una estructura, que nunca se ha ocupado más que de puntos y de posiciones, de arborescencias, y que siempre ha cerrado un sistema, precisamente, para impedir que huya. Deligny invoca un Cuerpo común en el que esas líneas se inscriben, como otros tantos segmentos, umbrales o cuantos, territorialidades, desterritorializaciones o reterritorializaciones. Las líneas se inscriben en un Cuerpo sin órganos, en el que todo se traza y huye, línea abstracta a su vez, sin figuras imaginarias ni funciones simbólicas: lo real del CsO<sup>297</sup>.

---

<sup>296</sup> *Ibíd.*, pp. 225-226.

<sup>297</sup> *Ibíd.*, p. 207. El autor que evocan DG es Fernand Deligny, un educador y cineasta francés que trabajó con niños autistas y que revolucionó las prácticas institucionales de su país.

Recordemos que el CsO actúa como esa superficie sobre la que se inscriben las tres síntesis del inconsciente. De manera colateral, sobre él se trazan también los tres tipos de líneas que prolongan o detienen uno o varios devenires. Y la lógica que sigue nada tiene que ver ni con las oposiciones estructurales ni con los sistemas cerrados y arborescentes y sí con las multiplicidades y los sistemas abiertos que se conectan y se relacionan unos con otros. De ahí que, para aprehender el sentido de un acontecimiento, no se tenga que recurrir a la interpretación (del significante) sino al trazado del mapa que sus líneas efectúan sobre el CsO que se construye en cada agenciamiento. Por tanto, habría que recurrir a una “cartografía” y no a la semiología. Y este mapa incluiría entre sus elementos el uso (trascendente o inmanente) de cada síntesis del inconsciente, el tipo de catexis social que se está realizando (inconsciente revolucionaria o reaccionaria, o consciente revolucionaria o reaccionaria), la combinación de regímenes de signos que lo articulan (en su doble vertiente: como agenciamiento colectivo de enunciación y como agenciamiento maquínico de cuerpos), las haecceidades que arrastra, los problemas y conceptos que engendra, los tipos de línea que dibuja.

### **3.3.2. Máquina de guerra y aparato de Estado.**

Así como hay una contraposición entre devenires e Historia, DG propondrán otra contraposición entre “máquina de guerra” y “aparato de Estado” en la que se recuperará el problema del carácter contingente y “originario” (Urstatt) del último. Esto no significa que habría que separarnos del Estado –a pesar de que podamos aprovechar ocasionalmente los breves instantes en los que deja pequeños resquicios para entrar en devenir. Tampoco quiere decir que habría que situarnos en estado de violencia armada permanente. Nada más alejado de la tentativa deleuzeana. Más bien, como en los otros casos en los que la experimentación y la composición se muestran como salida ante un problema, en diferentes proporciones y de acuerdo al caso concreto, así como ante la imposibilidad de retornar a una sociedad sin Estado y ante la imposibilidad de estar en guerra constante, habría que mezclar tanto Estado como máquina de guerra. No todo movimiento naciente es

necesariamente revolucionario. Por ello, hay que analizar su proveniencia, las tendencias que va tomando, los devenires por los que atraviesa. “Siempre surgen periodos en los que el Estado como organismo tiene problemas con sus propios cuerpos, y en los que éstos, al mismo tiempo que reclaman privilegios, se ven forzados a abrirse a pesar suyo a algo que los desborda, un corto instante revolucionario, un impulso experimentador. Situación confusa, en la que siempre hay que analizar tendencias y polos, las naturalezas de movimientos.”<sup>298</sup> No toda acción contra el Estado es necesariamente deseable, ya que puede contener como peligro una tendencia fascista mucho más represora que aquella de la que pretende liberarnos. Sin embargo, cada vez que acontece un devenir contra el Estado hay una resurrección práctica del nomadismo y de la máquina de guerra que le es concomitante.

Y siempre que se produce una acción contra el Estado, indisciplina, sublevación, guerrilla o revolución como acto, diríase que una máquina de guerra resucita, que un nuevo potencial nómádico surge, con reconstitución de un espacio liso o de una manera de estar en el espacio como si fuera liso [...]. En ese sentido, la respuesta del Estado es estriar el espacio, contra todo lo que amenaza con desbordarlo. El Estado no se ha apropiado de la máquina de guerra sin darle la forma del movimiento relativo: por ejemplo, con el modelo *fortaleza* como regulador de movimiento, y que fue precisamente el obstáculo que encontraron los nómadas, el escollo y la defensa contra la que venía a estrellarse el movimiento turbulento absoluto. Y a la inversa, cuando un Estado no logra estriar su espacio interior o contiguo, los flujos que lo atraviesan adquieren necesariamente el aspecto de una máquina de guerra dirigida contra él, desplegada en un espacio liso hostil o rebelde (incluso si otros Estados pueden introducir en él sus estrías)<sup>299</sup>.

Como vemos, dos tipos de relación con el espacio de las que se derivan por un lado, un aparato de Estado (espacio estriado) y, por otro, un agenciamiento guerrero (espacio liso). Esta distinción la retoman DG de Paul Virilio. Estriar el espacio es una estrategia del Estado para acrecentar la distancia entre el aparato que integra y los habitantes que lo pueblan. Si no lo hiciese así, el territorio estatal correría el riesgo de ser arrasado permanentemente por los movimientos de desterritorialización de los nómadas. En el

---

<sup>298</sup> *Ibíd.*, p. 373.

<sup>299</sup> *Ibíd.*, p. 390.

estriado del espacio radica la posibilidad de instauración del sedentarismo. Por el contrario, el alisamiento del espacio supone hacer de la tierra un desierto, un mar o un cielo: conexión de un punto con cualquier otro por desplazamiento vectorial y no por movimiento dirigido o codificado. En nuestras sociedades actuales, civilizadas, sedentarias, parece que la máquina de guerra, con su alisamiento del espacio, ha sido vencida o, por lo menos, asumida dentro del aparato de Estado bajo la forma de los Ejércitos Nacionales, de las rutas marítimas y aéreas comerciales y militares. No por ello habría que decir que la máquina de guerra ha sido derrotada: se vislumbran nuevos flujos y nuevos espacios de lucha en internet, con las redes sociales y los movimientos globales que surgen en este nuevo espacio.

A pesar de ello, la máquina de guerra como agenciamiento resiste los embates del aparato de Estado porque tiene la potencia de crear nuevos devenires y de escapar a las redes lanzadas que intentan atraparle o subordinarle al Estado. “¿Es posible que en el momento en que la máquina de guerra ya no existe, vencida por el Estado, presente su máxima irreductibilidad, se disperse en máquinas de pensar, de amar, de morir, de crear, que disponen de fuerzas vivas o revolucionarias susceptibles de volver a poner en tela de juicio el Estado triunfante? ¿Es un mismo movimiento el que hace que la máquina de guerra sea superada, condenada, apropiada y, a la vez, adquiera nuevas formas, se metamorfosee, afirme su irreductibilidad, su exterioridad: despliegue ese medio de exterioridad pura que el hombre de Estado occidental o el pensador occidental no cesan de reducir?”<sup>300</sup> La máquina de guerra es irreductible al aparato de Estado, por más apropiaciones y subordinaciones que este último pretenda hacer sobre la primera porque la relación entre ambos es de exterioridad. Deleuze recupera en este punto, la tematización que había realizado sobre la lógica de las relaciones que había presentado en los años sesentas a propósito del estructuralismo en el que las relaciones son exteriores a los términos que la componen y no dependen de ella para coexistir.

Hay una distinción entre fascismo y totalitarismo que queremos recuperar para acentuar la diferencia de naturaleza entre máquina de guerra y aparato de Estado y que, además, revela la pertinencia de la red conceptual deleuzeana para aplicarla al análisis de

---

<sup>300</sup> *Ibíd.*, p. 364.



acontecimientos políticos históricos concretos. Esta distinción también acrecentará la diferencia entre máquina de guerra y ejército desde el punto de vista de su relación con el Estado y pondrá de manifiesto los peligros propios que encierra la máquina de guerra. La distinción entre totalitarismo y fascismo remite no sólo a su surgimiento en los albores de la Segunda Guerra Mundial sino que se extiende de manera intempestiva tanto a acontecimientos históricos previos como a los devenires venideros que coexisten en nuestro presente. Veamos cómo es presentada esta distinción.

Ahí es donde encontramos la paradoja del fascismo, y su diferencia con el totalitarismo. Pues el totalitarismo es un asunto de Estado: concierne esencialmente a la relación del Estado como agenciamiento localizado con la máquina abstracta de sobrecodificación que él efectúa. Incluso en el caso de una dictadura militar, es un ejército de Estado el que toma el poder y eleva el Estado al estadio totalitario, y no una máquina de guerra. El totalitarismo es fundamentalmente conservador. En el fascismo, por el contrario, estamos claramente ante una máquina de guerra. Y cuando el fascismo se construye un Estado totalitario ya no es en el sentido en el que un ejército de Estado toma el poder, sino, por el contrario, en el sentido en el que una máquina de guerra se apodera del Estado. Una curiosa observación de Virilio nos pone sobre la pista: en el fascismo, el Estado es mucho más *suicida* que totalitario. En el fascismo hay un nihilismo realizado. Pues, a diferencia del Estado totalitario que se esfuerza en obstruir todas las posibles líneas de fuga, el fascismo se construye en una línea de fuga intensa, que él mismo transforma en línea de destrucción y de abolición puras<sup>301</sup>.

Que ambos agenciamientos (totalitario y fascista, como en el caso de la Alemania nazi) puedan coexistir no impide que se distingan entre sí. La inversión de la relación estatizada entre ejército y Estado en la que el primero se subordinaba al segundo trae como consecuencia que se quieran taponar todas las salidas respecto del Estado por medio de la militarización para conservar una determinada situación política (algunos aspectos del comunismo soviético). En el fascismo, en cambio, hay el abrazo de una línea de fuga demoledora y mortuoria por parte de una máquina de guerra que escapa al control del Estado. En este sentido, el totalitarismo no puede darse sin relación con el Estado, mientras que el fascismo, en tanto que implica un grito de guerra generalizado contra todo, puede

---

<sup>301</sup> *Ibíd.*, p. 233.

ocurrir en varios niveles (pre-individual, subjetivo, colectivo, estatal, interestatal). Como dijera Foucault en el “Prefacio” que hizo a la edición norteamericana de *AE*, habría que preguntarse, a propósito del fascismo: “¿Qué hay que hacer para no convertirse uno en fascista incluso cuando (sobre todo cuando) uno cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar nuestros discursos y nuestros actos, nuestros corazones y nuestros placeres, del fascismo? ¿Cómo desalojar el fascismo que se ha incrustado en nuestros comportamientos?”<sup>302</sup> A nivel de las catexis inconscientes de deseo puede ser que seamos fascistas incluso cuando pretendemos estar en el polo opuesto.

Ahondemos en esta noción de máquina de guerra para disipar algunos equívocos que podría suscitar. “Si la guerrilla, la guerra de minoría, la guerra popular y revolucionaria corresponden a la esencia [del nomadismo y de la máquina de guerra], es porque toman la guerra como un objeto tanto más necesario cuanto que sólo es «suplementario»: *sólo pueden hacer la guerra si crean otra cosa al mismo tiempo*, aunque sólo sea nuevas relaciones sociales no orgánicas. Entre estos dos polos, hay una gran diferencia, incluso y sobre todo desde el punto de vista de la muerte; la línea de fuga que crea, *o bien* que se transforma en línea de destrucción; el plan de consistencia que se constituye, incluso fragmento a fragmento, *o bien* que se transforma en plan de organización y de dominación”<sup>303</sup>. En la máquina de guerra revolucionaria la guerra sólo es un medio para potentes creaciones que trazan un plan de consistencia sobre el que se sostienen. Es en esta afinidad con la creación que algunos comentaristas<sup>304</sup> lanzan la acusación de que Deleuze estaría importando el “modelo” de revolución estética vanguardista a la revolución política. Nada más equívoco. Habría que ver aquí más bien la impronta ontológica nietzscheana de la destrucción como condición necesaria de la creación (Dionisos y Apolo). Lo que tienen

---

<sup>302</sup> Michel Foucault, «Préface» a G. Deleuze y F. Guattari, *Anti-Edipes: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV, recogido en *Dits et Écrits*, III (Gallimard, Paris 1994, 4 vol.), pp. 133-136.

<sup>303</sup> *MM*, p. 422.

<sup>304</sup> Nos estamos refiriendo a Philippe Mengue (otra vez, al Mengue de su segundo libro sobre Deleuze, el cual mencionamos a continuación, no al de *Deleuze y el sistema de lo múltiple*) y a Slavoj Žižek quienes, en un afán meramente polémico y a partir de una lectura superficial, ora ven en Deleuze un esteticismo generalizado como “refugio” ante la política, ora hacen del supuesto esteticismo un signo del Deleuze en solitario –que, a diferencia del Deleuze “guattarizado” haría política y no estética, ora afirman que en Deleuze no hay política, dependiendo de las demandas editoriales y de publicación que les exija el mercado comercial y académico. Cfr. Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, L’Harmattan, Paris, 2003, p. 53-54 ; y Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-textos, Valencia, 2006, p. 89.

en común las revoluciones políticas y las revoluciones artísticas es que ambas tienen por suelo la experimentación. Por su parte, en la máquina de guerra fascista asistimos a la detención del proceso del devenir en favor de un plan de organización que se entrega a un nihilismo radical que incluso alberga un instinto de muerte y no se hace su propio CsO.

Es cierto que las revoluciones, los devenires-revolucionarios a nivel colectivo son una cosa más bien rara y que hay que esperar el momento propicio para que emerja la chispa que encienda tanto las catexis sociales conscientes como las inconscientes. No por ello hay que caer en un pesimismo conformista –como el de los autodenominados “nuevos filósofos”<sup>305</sup>– que nos diga que no tiene caso hacer la revolución, que toda revolución siempre es traicionada. Pero tampoco habría que tomar una actitud eminentemente pasiva que nos postrara a esperar el momento propicio. Habría que estar atentos a los signos que nos revelan que las condiciones objetivas (sociales) y subjetivas (deseantes) han llegado. “Una afinidad obrero-soldado, arma-herramienta, sentimiento-afecto, señala el momento oportuno para las revoluciones y las guerras populares, aunque sea fugaz.”<sup>306</sup> Incluso la fugacidad de un devenir-revolucionario no sería una objeción para emprenderlo, ya que todos los devenires con los que se conectaría y los que propiciaría harían que valiera la pena esa intensificación del pensamiento y la vida<sup>307</sup>.

Ahora bien, aunque las condiciones sean adversas –ya que no podemos esperar que las condiciones objetivas y subjetivas sean ideales para entregarse a un devenir-revolucionario porque, sencillamente, nunca se darían esas condiciones–, hay que empuñar esa máquina de guerra que puede arrojarnos en una línea de fuga creadora. Las mutaciones

---

<sup>305</sup> Los “nuevos filósofos” fue un grupo conformado, entre otros, por “Maurice Clavel –de orientación derechista y religiosa–, Christian Lambert y Guy Lardreau –autores de *L'Ange*, que constituye una crítica al maoísmo como manipulador de conciencia–, pero también a André Glucksmann –de orientación más cercana a la izquierda–, y Bernard-Henri Lévy –que llegara a ser consejero del partido socialista francés” y le dará nombre al grupo en la revista *Les Nouvelles Littéraires*, en junio de 1976 (Eduardo Pellejero., *Deleuze y la redefinición de la filosofía. Apuntes desde la perspectiva de la inactualidad*, Jitanjáfora, Morelia, 2005, p. 78). Ellos sostenían la imposibilidad de La Revolución (así, con mayúsculas) en función del fracaso al que parecen llegar todas así como de la violencia que le es concomitante y fueron el germen de la tesis de Fukuyama sobre el fin de la historia. La respuesta de Deleuze ante esta posición será –como hemos dicho anteriormente– que los devenires-revolucionarios (así, en plural) no pueden valorarse en función de su *fin* (en el doble sentido de “propósito” y de “término”), sino en función de lo que sucede en el medio, durante el proceso.

<sup>306</sup> *MM*, p. 404.

<sup>307</sup> Siguiendo en este punto una indicación sumamente valiosa de Mario Teodoro Ramírez, la revolución mexicana también trajo consigo diversos devenires: los trenes como líneas de fuga, los corridos, el devenir-revolucionario de algunas mujeres (las famosas “Adelitas”).

que han sufrido tanto el obrero como el militar no deben desanimarnos sobre la posibilidad de devenires-revolucionarios. “Sin duda, no hay nada más anticuado que el hombre de guerra: hace ya mucho tiempo que se ha transformado en un personaje completamente distinto, el militar. Y el propio obrero ha sufrido tantas desventuras... Sin embargo, vuelven a surgir hombres de guerra, con muchas ambigüedades: todos aquellos que conocen la inutilidad de la violencia, pero que son adyacentes a una máquina de guerra a recrear, de respuesta activa y revolucionaria. También vuelven a surgir obreros, que no creen en el trabajo, pero que son adyacentes a una máquina de trabajo a recrear, de resistencia activa y de liberación tecnológica.”<sup>308</sup> El nuevo hombre de guerra y el nuevo obrero como escépticos en su propio ámbito, recrean sus propias condiciones y se reinventan a sí mismos.

A pesar de las condiciones de opresión que el capitalismo va produciendo, son estas mismas condiciones las que generan las posibilidades para la resistencia creadora y para los agenciamientos revolucionarios. “No obstante, las propias condiciones de la máquina de guerra de Estado o de Mundo, es decir, el capital constante (recursos y material) y el capital variable humano, no cesan de recrear posibilidades de respuestas inesperadas, de iniciativas imprevistas que determinan máquinas mutantes, minoritarias, populares, revolucionarias.”<sup>309</sup> Quizá en este punto podría hablarse –como lo hemos referido y lo ha hecho Alain Badiou- de un “optimismo deleuzeano” en el que, inclusive en las peores condiciones de opresión, habría salidas creadoras y liberadoras ante la situación política. Lo que habría que considerar es que en este punto Deleuze se apoya en la tematización de las sociedades cerradas y abiertas que había realizado Bergson. He aquí una vez más una incursión ontológica en el terreno político. Por más cerrado que esté un conjunto –sea humano, animal, vegetal, mineral-, por más hermetismo que pretenda introducir entre sus elementos, no deja de estar en relación con otros conjuntos, aunque sea para delimitarlos como su Afuera. Y es este contacto con un Afuera el que hace posible el comienzo de una transformación, aunque sea mínima. Las interrelaciones, las multiplicidades, los devenires darán paso así a una lógica distinta. **3.3.3. La lógica de las multiplicidades (rizoma) como respuesta al problema de la formación y deformación de fuerzas (CsO).**

---

<sup>308</sup> *MM*, p. 405.

<sup>309</sup> *Ibíd.*, p. 421.

Una lógica de los principios por los cuales las multiplicidades se interrelacionan entre sí para provocar devenires es el último añadido que tenemos que hacer a la constelación conceptual deleuzeana que hasta ahora hemos presentado. La exposición de esta lógica nos remitirá necesariamente hacia el concepto de rizoma que sienta una serie de directrices generales en torno a los agenciamientos. Si no hubiese estos principios o si olvidásemos su carácter general sencillamente podría decirse que la filosofía política deleuzeana es –como pudiera pensarse a partir de su crítica a la subjetividad moderna– “posmoderna”. No es momento de ponernos a discutir la acepción de esta categoría bajo la que se agrupan los fenómenos más diversos; simplemente diremos que si bien hay una coincidencia en este resultado entre la filosofía deleuzeana y el llamado “posmodernismo”, la primera se orienta en un sentido distinto al pretendido por este último: no es como paso previo para afianzar la afirmación relativista del “todo vale”, sino que el problema de la subjetividad es el problema de una génesis distinta al del *cogito* cartesiano y al de la conciencia fenomenológica, es decir, al de las variantes modernas que hacen de la subjetividad algún tipo de fundamento. Si Deleuze desmonta la subjetividad y da cuenta de su génesis a partir de las singularidades pre-individuales y las haeceidades múltiples es para mostrar las relaciones variadas que atraviesan, constituyen y exteriorizan a la subjetividad. De ello no se sigue que toda conexión, que todo agenciamiento “valga” o se sostenga por sí mismo. Sucede como con las artes: no toda reunión o mezcla de elementos heterogéneos forma un agenciamiento consistente. Es justo por ello que una exposición de los principios generales a partir de los cuales puede articularse un agenciamiento político se hace necesario como criterio inmanente a partir del cual podemos realizar una crítica. Demos paso, pues, a la exposición de estos seis principios.

Los dos primeros principios son el de conexión y el de heterogeneidad. “1° y 2° Principios de conexión y de heterogeneidad: cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo [...]. En un rizoma, [...] cada rasgo no remite necesariamente a un rasgo lingüístico: eslabones semióticos de cualquier naturaleza se conectan en él con formas de codificación muy diversas, eslabones biológicos, políticos, económicos, etc..., poniendo en juego no sólo regímenes de signos distintos, sino también

estatutos de estados de cosas. En efecto, los *agenciamientos colectivos de enunciación* funcionan directamente en los *agenciamientos maquínicos*, y no se puede establecer un corte radical entre los regímenes de signos y sus objetos.”<sup>310</sup> La conexión rizomática puede entonces realizarse por cualquier parte y pone en relación la heterogeneidad de los agenciamientos colectivos de enunciación y los agenciamientos maquínicos de cuerpos. El primer principio posibilita un número casi inconmensurable de conexiones mientras que el segundo las restringe a los dos tipos de agenciamientos. Si un agenciamiento colectivo de enunciación no estuviera conectado con un agenciamiento maquínico de cuerpos sino con otro de enunciación, permaneceríamos en la concepción idealista del significante en la que el texto remite al texto al infinito y en el que se aborta la conexión con el Afuera.

Pasemos al tercer principio. “3º Principio de multiplicidad: sólo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo, multiplicidad, deja de tener relación con lo Uno como sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo. Las multiplicidades son rizomáticas y denuncian las pseudomultiplicidades arborescentes. No hay unidad que sirva de pivote en el objeto o que se divida en el sujeto. No hay unidad, ni siquiera para abortar en el objeto o para «reaparecer» en el sujeto. Una multiplicidad no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza (las leyes de combinación aumentan, pues, con la multiplicidad)”<sup>311</sup>. El principio de multiplicidad, más que como sustantivo y a pesar de lo que dicen DG, habría que tratarlo como verbo para no sólo hablar de la multiplicidad sino hacerla. No porque haya muchos elementos se forma una multiplicidad ya que éstos pueden tener un ordenamiento arborescente y dicotómico que resta su potencia (o, en el peor de los casos, no tener organización en absoluto). Las multiplicidades se definen por los agenciamientos consistentes que les permiten existir durante el tiempo que las relaciones que lo componen duran. Cuando las dimensiones que lo integran aumentan o disminuyen, cambia también de naturaleza la multiplicidad en cuestión y deviene otra. Y para no hablar de las multiplicidades en abstracto, hay que decir que no sólo nosotros nos componemos de muchas multiplicidades sino que también encontramos multiplicidades en las conexiones que tanto la producción deseante como la producción social efectúan cada

---

<sup>310</sup> *Ibíd.*, p. 13.

<sup>311</sup> *Ibíd.*, pp. 13-14.

una en su ámbito y en su interrelación. Políticamente, las multiplicidades tienen que ver con las minorías, las máquinas de guerra, con el nomadismo, con las formaciones sociales, con los distintos regímenes de signos y sus transformaciones, con los diferentes CsO's que nos hacemos en cada caso y en diversos niveles.

El cuarto principio es el de la ruptura asignificante. “4° Principio de ruptura asignificante: frente a los cortes excesivamente significantes que separan las estructuras o atraviesan una. Un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según ésta o aquella de sus líneas, y según otras. Es imposible acabar con las hormigas, puesto que forman un rizoma animal que aunque se destruya en su mayor parte, no cesa de reconstituirse. Todo rizoma comprende líneas de segmentaridad según las cuales está estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuido, etc.; pero también líneas de desterritorialización según las cuales se escapa sin cesar. Hay ruptura en el rizoma cada vez que de las líneas segmentarias surge bruscamente una línea de fuga, que también forma parte del rizoma.”<sup>312</sup> La ruptura asignificante se produce, pues, a partir de los movimientos de desterritorialización que hacen que uno o varios elementos de la estructura se insubordinen respecto a ella y tracen conexiones inéditas con otros agenciamientos y/o estructuras. Y tanto las líneas segmentarias que imponen cortes al deseo como las líneas de fuga que crean salidas ante la situación política forman parte del rizoma. El rizoma no crece, no prolifera sin la ruptura asignificante que la relaciona con un Afuera (entendido éste, *grosso modo*, como un conjunto de relaciones de fuerzas).

“5° y 6° Principio de cartografía y de calcomanía: un rizoma no responde a ningún modelo estructural o generativo. Es ajeno a toda idea de eje genético, como también de estructura profunda. Un eje genético es como una unidad pivotal objetiva a partir de la cual se organizan estadios sucesivos; una estructura profunda es como una serie cuya base se puede descomponer en constituyentes inmediatos, mientras que la unidad del producto está en otra dimensión, transformacional y subjetiva.”<sup>313</sup> Contra el estructuralismo generativo de Chomsky están DG enarbolando las armas en este quinto principio. Otra vez, no puede sostenerse un dualismo maniqueo en el que hacer un mapa cartográfico de un individuo, un

---

<sup>312</sup> *Ibíd.*, p. 15.

<sup>313</sup> *Ibíd.*, p. 17.

grupo o una formación social se opondría a calcar la estructura que le condiciona. Puede ocurrir que de una estructura arborescente surjan rizomas que les desborden aunque también puede darse el movimiento inverso por el que un rizoma termine siendo calcado sobre la superficie de una estructura. Nuevamente, no hay que inclinarse hacia uno de los polos, so riesgo de perecer, sino experimentar con este arte de la composición para encontrar la mezcla que más convenga con nosotros. Hacer el mapa de un rizoma es trazar su longitud y su latitud. Recordemos a Spinoza: la longitud se define como relaciones de movimiento y reposo en las que se ve envuelto un cuerpo (sea individual o social) y la latitud son los afectos (en el doble sentido de afectar y ser afectado) de los que es capaz. La longitud y la latitud nos colocan así ante el mapa del CsO en cuestión que hay que elaborar, ya que no preexiste sino que se traza en el momento mismo en que es recorrido por una o varias multiplicidades de fuerzas en relación, por varios agenciamientos.

De esta manera, el rizoma deviene una respuesta transitoria, efímera, contingente, azarosa ante el problema de las relaciones entre fuerzas y de los CsO's que es posible inventar. Sus seis principios (conexión, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asignificante, cartografía y calcomanía) nos colocan ante una lógica otra, distinta de la lógica representacional a la que estamos habituados. Pensar de otro modo ya es un acto político que implica un posicionamiento frente al modo habitual y dominante de "pensar" (si creemos a Deleuze y suscribimos su afirmación de que el auténtico pensamiento es concomitante de la creación en los más diversos ámbitos). Y sabemos que modos de pensar engendran modos de existencia y de sensibilidad, algunos tendiendo hacia su mínima expresión, algunos otros tirando los hilos hacia la expresión límite de su potencia. Tener criterios para discernir entre unos y otros de manera inmanente así como para orientar al pensamiento hacia la repetición del gesto ontológico de la diferenciación creadora es el rasgo fundamental que hemos tratado de encuadrar a lo largo de estas páginas.



## **CONCLUSIÓN. ALCANCES, LÍMITES Y PERTINENCIA DEL CONCEPTO DE CRÍTICA DELEUZEANO.**

Como último movimiento de este despliegue sostenido de conceptos y problemas, presentemos ahora una serie de conclusiones que pretenden no sólo recapitular brevemente algunas de las propuestas vertidas anteriormente sino añadir elementos para posicionarnos frente a una filosofía como la deleuzeana; en específico, en relación al concepto de crítica que hemos rastreado a lo largo de estas páginas y, más en concreto aún, en la relación problemática que este concepto puede tener con la filosofía política tal y como había venido elaborándose hasta las postrimerías del siglo pasado en sus más diversas variantes. Retomaremos, por tanto, aquellos problemas que pretendemos destacar para construir, sobre su base, este posicionamiento en torno a los alcances, límites y pertinencia del concepto de crítica en la filosofía política deleuzeana.

Para ello nos hemos permitido dividir en seis problemas principales esta conclusión, los cuales encuentran su articulación a partir del concepto que ha servido como hilo conductor durante toda esta investigación, el concepto de crítica, en sus múltiples variantes. Esto nos pondrá en situación de poder discutir sobre el lugar que ocupa la filosofía política deleuzeana dentro de la tradición no sólo de las llamadas “filosofías críticas” sino de la propia filosofía política. Así se verá si esta filosofía tiene algún aporte dentro de esta tradición y en qué consiste o si, por el contrario, su relevancia es –como pretenden algunos comentaristas a los que ya hemos referido en numerosas ocasiones a propósito de la aparente distinción entre un Deleuze “apolítico” o “romántico” y uno “político” y “guattarizado”- nula y habría que recurrir entonces a otras teorías en filosofía política cuyo alcance explicativo fuese mayor y sus límites menores, no sólo en el nivel que les es propio (el de la propia teoría) sino, sobre todo, para intensificar las prácticas políticas.

## 1. El breve instante de la revolución.

El primer problema que queremos tocar es el de los alcances y límites de un concepto de revolución como el presentado por Deleuze. Si retomamos el concepto de revolución deleuzeano es porque en él –como sucede también desde otras teorías– encontramos que “hacer” la revolución implica una manera de realizar, al mismo tiempo, una crítica de lo establecido. La peculiaridad del concepto deleuzeano de revolución es que, tras las experiencias de la revolución rusa (de filiación marxista) y de mayo del 68, ante las desilusiones históricas que parecían suscitado, hay una modificación en cuanto al modo en el que la revolución es pensada. En primer término, podría parecer que se limitan sus alcances, ya que, en lugar de hablar de La Revolución (como gran acontecimiento liberador), se habla ya sólo de “devenires-revolucionarios”. Pero esta aparente despotenciación es estratégica; permite creer, ante el aparato de Estado, que se está ante luchas de bajo perfil, cuando en realidad se está adoptando la estrategia de las llamadas “guerras de guerrillas” o estrategia “nomádica”, en la que, conociendo los modos de operar del poder y sabiendo que se ejerce a todos los niveles, los devenires-revolucionarios se abrazan también a todos los niveles. De esta manera, los devenires se gestan no sólo a nivel de las catexis conscientes (tanto deseantes como sociales) –donde, dicho sea de paso, las posibilidades de triunfar socialmente son reducidas debido a que las exigencias deseantes fácilmente pueden ser integradas por la axiomática capitalista como uno más de sus axiomas–, sino a nivel de las catexis inconscientes, con lo cual se desenmascara al fascismo donde se creía que no operaba y se abren nuevas vías para la actuación política.

Si se limitan los alcances de la revolución y se sustituyen por los devenires revolucionarios en sus expresiones minoritarias, podría pensarse que, al renunciar al gran fin de destruir o derrocar el aparato de Estado, estaríamos ante un conformismo resignado al que si, además, le añadimos el hecho de que las revoluciones –aún aquellas que aparentemente triunfan– terminan traicionadas o integradas en el capitalismo, nos colocaría ante la imposibilidad e inutilidad de los devenires revolucionarios. “Pero, ¿qué vía revolucionaria, hay alguna? — ¿Retirarse del mercado mundial, como aconseja Samir Amin a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la «solución económica»

fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, ¿ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y de la desterritorialización? Pues tal vez los flujos no están aún bastante desterritorializados, bastante descodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de los flujos de alto nivel esquizofrénico. No retirarse del proceso, sino ir más lejos, «acelerar el proceso», como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia todavía no hemos visto nada.»<sup>314</sup> Haciendo una equiparación entre capitalismo y nihilismo, Deleuze retoma de Nietzsche su propuesta no para superar sino para salir del nihilismo, aplicable por principio asimismo para el capitalismo: llevarlo hasta sus últimas consecuencias, hasta su punto más extremo que implique su propia disolución (en cierto sentido, ésta es también la propuesta marxista, sólo que por vía de la contradicción).

Como veíamos a propósito de la muerte de las formaciones sociales precedentes en las que ésta les llega de fuera y se apropia de su CsO para transformarlo en instinto de muerte, parece ser que, a nivel estructural, la salida respecto del capitalismo sería la misma, sólo que con una variación que la haría provenir de sus mismas entrañas: si la esquizofrenia como proceso histórico de descodificación y desterritorialización generalizada de todos los flujos es aquello que conjura el capitalismo porque podría disolverle, es hacia allí donde los devenires-revolucionarios tendrían que tender. Sólo que, al igual que como sucede en el terreno político, no podría saberse de antemano si esta salida funcionará hasta no experimentarla y hasta qué grado habría que llevarla a cabo –so riesgo de perecer.

Tenemos así una articulación de los devenires-revolucionarios en un doble nivel: el de la producción deseante con sus devenires-minoritarios conectados entre sí y el de la producción social con la radicalización de la descodificación y la desterritorialización de todos los flujos. Esto no implica que su identidad de naturaleza se vea minada ya que en ambos niveles la empuñadura de estos devenires es contra el aparato de Estado y contra el capitalismo. Más bien señala la diferencia de régimen entre producción deseante y producción social. Basados en esa diferencia, las estrategias de lucha son distintas en cada caso, pero ambas perseveran hacia el mismo sentido.

---

<sup>314</sup> AE, p. 247.

Hemos visto también que, aun cuando un devenir-revolucionario fuese breve y terminase traicionado, hay una apuesta por efectuarlo, ya que su valor radica en los devenires que provoca, en todo lo que pasa en el medio, durante su efectuación, justo porque de ella es posible extraer un sentido que contraefectúa el acontecimiento y le confiere ese carácter virtual que posibilita que pueda actualizarse múltiples veces de los más diversos modos. Este canto revolucionario, entonado desde la inmanencia del propio campo social, a pesar de que pudiera tildarse como optimista, es un guiño alegre para no claudicar en la persistencia de modos de existir, de actuar, de sentir, de pensar diferentes, desde una universalidad concreta que pone el acento en la relación entre diferencias (individuales, grupales, colectivas, culturales). Habría que dejarse llevar por un devenir-revolucionario cada vez que una diferencia, ya sea mínima o ya grande, pretendiera ser aplastada por una mayoría, un aparato de Estado, una formación social, con la cautela de que la línea de fuga que trace no nos lleve hacia una línea de muerte (o, sólo en el caso extremo, arrojarse trágicamente hasta la propia muerte pero, ¿cómo saber que estamos ante ese caso?). Otra perspectiva, más afirmativa se abre enseguida.

## **2. El potencial creador de las artes.**

Como habíamos visto en su momento, las artes, por definición, son creadoras de nuevos afectos y perceptos así como del plano de composición en el que éstos coexisten. La crítica de un artista, en sentido deleuzeano, no puede hacerse más que a partir de los movimientos creadores que despliega o por los que se deja arrastrar. Si no hay estos movimientos creadores inscritos en un plan de consistencia que ellos mismos inventan, difícilmente la obra de arte podrá sostenerse. En el caso del llamado “espectador”, tiene que abandonar su condición, afinando su sensibilidad para seguir el movimiento creador del artista y así devenir-artista él mismo (afectar y ser afectado). En el caso de las experimentaciones políticas ocurre otro tanto. La crítica sólo es posible a partir de las composiciones de fuerzas que se efectúan sobre un determinado campo social. El criterio en este caso es vitalista: mientras más posibilidades de vida y más diversas sean las expresiones que surgen

de un determinado agenciamiento (sea de enunciación o sea corporal), más aumentará la potencia de los elementos que se ven involucrados en él. Por el contrario, mientras más un agenciamiento cierre un conjunto impidiéndole entablar conexiones con otros conjuntos y lo envuelva en una línea mortuoria, más fascismo contendrá y más someterá a las diferencias.

Hasta aquí hemos expuesto el criterio formal de la crítica, pero hemos dejado de lado su realización material en algún arte concreto. Habíamos visto como ejemplo en el segundo capítulo que las artes que nos permitían dar cuenta de la crítica política eran la literatura y el cine, en virtud del llamado inventivo que hacían al pueblo que falta. Pero la música no es menos invocante ni menos potente en su grito respecto del pueblo que falta. Y lo mismo podríamos decir de las otras artes. Cada una, a su manera, inventa al pueblo que llama con todas sus fuerzas para que se deje invadir por los afectos y los perceptos que crea. Sin embargo, ahí reside también su mayor peligro: puede conducirnos a un fascismo mayor y mejor realizado que el de las dictaduras más férreas, puede hacernos (parafraseando a Spinoza) clamar por nuestra propia dominación y esclavitud con mayor fuerza que si se tratara de nuestra libertad. Los afectos que crea pueden llegar a destruirnos por completo, a sumirnos en la mayor devastación y puede hacernos implorar por un desgarramiento aún mayor.

En un sentido distinto en el que hemos insistido sobre la crítica a Deleuze desde algunos comentaristas (el de “importar” el “modelo” estético a la política), nosotros sostendríamos que los afectos son una parte fundamental de la política, no pueden separarse de ella. Justo el llamado arte fascista, en su alianza con el Estado, lo ha comprendido bastante bien y ha tomado su fuerza de ello: hacer que la gente sienta, más que piense, de una manera opresiva, ya sea sobre sí misma (bajo la forma de la autocompasión y el derrotismo conformista), ya sea sobre los otros (bajo la exigencia de la represión sobre cualquier forma de disidencia). Pero, como dijera Hölderlin, “en el peligro está lo que salva”, ya que el arte tiene como potencia no sólo la de llamar al pueblo que falta, sino de darle forma<sup>315</sup>.

---

<sup>315</sup> Es el caso sobre el que han insistido algunos lingüistas al distinguir entre “lengua” y “dialecto”: mientras la primera adquiere ese estatuto por la existencia de literatura (ya sea oral o ya escrita), la segunda carecería de

Esto es lo que han entendido las feministas de la diferencia, tales como Judith Butler o Nancy Fraser, para quienes no sólo las prácticas cotidianas del lenguaje sino las relaciones que se dan en esa misma cotidianidad producen determinados afectos, los cuales a su vez, provocan ciertas relaciones de dominación patriarcalistas. De otra manera, este mismo punto lo recupera el cineasta francés Jean-Luc Godard cuando sostiene que “Cuando usted habla a una mujer de la que está enamorado, o ella le habla a usted, eso es ideología”<sup>316</sup>. Sabemos del predominio de la política en Godard en cada uno de sus filmes, pero, incluso en filmes que no tienen esta tendencia política habría una cierta manera de hacer y de entender la política que formaría afectos y subjetividades despolitizados como materia prima y maleable para la sujeción.

Así, pues, vemos que las artes en conjunción con la política forman otro aspecto de la crítica que complementa la de los devenires revolucionarios, no obstante que ambos se distinguen. No hay, por tanto, “importación” del “modelo” estético a la política; primero, porque no hay tal modelo, todo es cuestión de experimentación y composición aunque no toda experimentación sea consistente; en segundo, porque lo que persiguen las artes no es necesariamente ni un devenir-minoritario ni una radicalización extrema de la tendencia capitalista aun cuando pueda tender hacia ello y esto debido a que las artes, como la política, mantienen como posibilidades sus dos polos (fascista o revolucionario), entre los que oscila toda una gama de grados. El punto donde se tocan de manera más próxima las artes y la política es el de la experimentación y, como ya hemos dicho, sobre este terreno no hay modelo posible.

---

ella. Aun cuando esta distinción sea cuestionable y la discusión prosiga hasta la actualidad, el hecho de que se otorgue a la literatura este papel fundacional en torno a un pueblo nos habla de la influencia que puede llegar a tener en la formación de un pueblo este arte. Confróntese, en ese sentido, el caso catalán que, justamente, nos muestra los dos polos hacia los que puede tender la literatura como arte en su sentido político: en su polo creador, afirmativo ha servido para construir al pueblo catalán en su diferencia respecto de otros pueblos, confiriéndole un idioma y una sensibilidad propios, con todo lo que de ello se deriva; en su polo fascistoide, ha llegado a proclamar la superioridad de la literatura catalana por sobre toda otra literatura, pero, en específico, en relación a la española, lo cual ha llevado a que incluso en las escuelas de enseñanza elemental no se lea ni se revise a los clásicos de la literatura española, como una especie de revancha ante el resentimiento histórico suscitado por su conflictiva relación –no sólo desde el franquismo– con la región hegemónica de Castilla, que fue la que se impuso a los demás reinos en España.

<sup>316</sup> Jean-Luc Godard, “The Dziga Vertov Film Group in America: an Interview with Jean-Luc Godard and Pierre Gorin”, *Take One*, vol. 2, no. 10, Paris, marzo-abril de 1971. Godard utiliza aquí “ideología”, no en su sentido peyorativo ligado a ciertos marxismos, sino como sinónimo de “relaciones de fuerza”, de “política”.

### 3. La resistencia creadora ante lo intolerable.

Otro punto en común, que comparten tanto las artes como la política, además del ya mencionado de la experimentación (al que, por cierto, debería acercarse más la filosofía), es el de la resistencia ante lo intolerable. No una resistencia pasiva, sino una activa que se anticipa a los movimientos represores del poder y crea, de manera previa, modos de existencia que lo preceden. Así, tendríamos “ya no las nuevas luchas ligadas al trabajo y a la evolución del trabajo, sino todo el campo de lo que se llama las «prácticas alternativas» y la construcción de tales prácticas (las radios libres serían el ejemplo más simple, pero también las redes comunitarias urbanas, la alternativa a la psiquiatría, etc.).”<sup>317</sup> Las prácticas alternativas son maneras de organización autogestivas que escapan del ordenamiento estatal y que trazan líneas de fuga creadoras, a partir de una serie de imposibilidades en las que ya sea un individuo o una minoría son colocados por un grupo hegemónico. Cuando la situación se torna intolerable, cuando ya no puede soportarse más la condición de opresión, la resistencia se hace visible, a pesar de que su existencia haya sido previa.

La resistencia, en nuestro presente, ha tomado otra forma. Si antes la resistencia se hacía predominantemente en torno al Estado y al capitalismo, ahora resistimos ante el periodismo servil y la estupidez televisiva. No es que el Estado y el capitalismo hayan dejado de ser represores; más bien, los enemigos también han aprendido a actuar a nivel microfísico. Al menos en México, la literatura y, en general, las artes han dejado de tener ese papel formativo del pueblo y ello, no sólo por razones atribuibles a la literatura (que serían quizá los menos), sino por la indolencia y la indiferencia del pueblo mayoritario mexicano para dejarse poblar de manera simbólica por imágenes nuevas. La literatura es hoy, si no una cuestión de élite, sí de una minoría que no logra articular por su cuenta a un pueblo que le da la espalda. A pesar del aspecto sombrío de la lucha y de la desesperación que pudiese provocar, no hay razón alguna para sucumbir en esta resistencia. Habría en ello una resistencia “heroica” que quedaría a la espera de tiempos mejores, pero es justo todo lo

---

<sup>317</sup> *MM*, p. 482.

que pasa en el medio, la intensificación de las vidas por la literatura y las artes en éste y en cualquier tiempo sombrío, la que no supone ninguna pérdida, ningún vacío, sino la inscripción de cada acontecimiento de resistencia en un tiempo virtual que persistirá, insistirá y subsistirá hasta actualizarse en otro tiempo.

#### **4. La creación de nuevos sentidos y enunciados.**

Usamos aquí la noción de “sentidos” en una doble acepción: como aquello que es lo expresado a través del lenguaje y lo que afecta y es afectado en la sensibilidad. Una tercera vía para la crítica política estaría dada a partir de la creación de nuevos *sentidos* en esta doble acepción: como producción de enunciados y como generación de las sensibilidades que les son concomitantes. La creación de nuevos enunciados no sería una tarea solamente propia de la literatura sino de los agenciamientos colectivos de enunciación en sus más diversas expresiones, en los dominios donde se inserta su práctica. La filosofía y, en específico, la filosofía política tendría aquí una tarea irrenunciable que de ninguna manera podría relegar a las llamadas “ciencias políticas” que, si bien hacen un análisis teórico de las realidades sociales, no construyen los sentidos por venir sino que sólo reconocen los que están ya presentes. Renuncian así a la tarea del filósofo legislador, hacia la que apunta Deleuze, que crea nuevos valores. Ahora bien, cabría preguntarse aquí si no es precisamente la renuncia a proponer nuevos valores la que coloca a las “ciencias políticas” en una inmanencia radical a la que aspiraría, por su parte, la filosofía deleuzeana. En efecto, si las valoraciones implican una suerte de trascendencia al inscribirse en el terreno del “deber ser” e ir más allá del terreno del “ser”, la filosofía política deleuzeana también estaría cayendo, a pesar de todas sus declaraciones en favor de la inmanencia, en esta trascendencia valorativa.

Ante este cuestionamiento cabría responder de manera crítica en sentido kantiano: ni la postulación dogmática de valores que se coloquen por encima de la propia vida y la juzguen, ni la aceptación relativista de todas las maneras de valorar que surgen en una sociedad, sino una valoración que nace a partir de la relación con otras fuerzas y se



posiciona respecto a ellas, dejándose afectar y siendo afectada por las mismas. De esta manera, no estaríamos ni ante valoraciones absolutistas ni frente a la indiferencia posmoderna del “todo vale”, sino una apertura con rigor (que es distinto de la cerrazón de la rigidez) hacia lo otro, hacia lo diferente. El medio para esta apertura en el que se crean nuevos sentidos y enunciados es el de los agenciamientos, tanto de cuerpos como de enunciados. Es en la interrelación de agenciamientos –lo que Foucault había llamado las “formaciones discursivas”, sólo que en su conjunción con los poderes y con las subjetividades que genera- donde se producen nuevos sentidos que, a su vez, crean nuevas sensibilidades, las cuales, en esta conjunción producen ciertos tipos de subjetividades.

La producción de subjetividades no es un problema político menor; por el contrario, gran parte de la dominación y la opresión se ejercen justo a partir de esta producción. Pongamos un ejemplo que nace sin duda a partir de la lectura minuciosa que hemos realizado de la obra de Deleuze: el de la subjetividad conyugal y edípica. Con las precauciones necesarias, ya que no toda relación entre dos se produce de esta manera, la subjetividad que tiene como cometido encontrar otra subjetividad para poder conferir sentido a su existencia y que vive bajo el enunciado monogámico de que tendrá que formar su propia familia para poder resolver su complejo edípico, está reproduciendo una estructura (en este caso, familiar) que es tomada como ladrillo de la estructura social. Eso le permite insertarse sin ningún problema como un consumidor más dentro del sistema capitalista y le hace, en principio, un trabajador ideal que estará preocupado únicamente por el bienestar de su propia familia. Si la subjetividad producida se queda bajo esos límites, la conexión con el campo social y con los problemas colectivos ha sido cortada y la represión tanto deseante como social pueden ser plenamente ejercidas. La reproducción social de la represión se juega en ese nivel.

Ahora bien, que otras maneras de pensar, de sentir, de actuar son posibles es una afirmación por la que apuestan las minorías. Estas maneras otras de existencia se gestan a partir de la creación de nuevos sentidos, en los agenciamientos que producen las artes, la filosofía, algunas ciencias, unos ciertos discursos que la sociedad va haciendo sobre sí misma. Invirtiendo ahora la sentencia hölderliana retomada por Heidegger, diremos que en aquello que salva, en aquello que ofrece mayores posibilidades para la existencia, ahí

radican también los mayores peligros. Las líneas de fuga creadoras pueden detenerse, siendo sólo líneas de muerte; el CsO puede dejar de ser un Dionisos apolíneo y mostrar al Dionisos bárbaro que lo haga instinto de muerte; la muerte puede arrastrarnos sin permitirnos ningún devenir. No obstante, rememorando una vez más al filósofo del martillo, también puede ser que los sentidos creados sean lanzados como flechas hacia el futuro, para que otros pensadores, otros pueblos, otras sensibilidades los recojan y los lancen más lejos.

## **5. Intempestividad ontológica de la crítica.**

No en el orden de lo eterno, ni en el orden de lo temporal, sino en el de lo intempestivo es en el que busca situarse la filosofía política deleuzeana y su concomitante concepto de crítica. En efecto, la crítica no puede darse en función de valores eternos porque ello supondría volver a cargar con la trascendencia inamovible de un Dios anquilosado que no termina de morir. Tampoco puede darse la crítica en el orden de lo temporal, aun cuando pareciera –como han pretendido el historicismo o las filosofías de la historia que subyacen implícitamente en algunas corrientes filosóficas- que éste sería el terreno propio de lo humano en el que encontraríamos su ejercicio más legítimo, porque lo temporal pertenece al orden de la sucesión y éste, a su vez, nos coloca ante dos ilusiones, a saber: la de la superación continua y constante hacia mejor (llamémosla, por comodidad, “modernismo”) y, la del relativismo generalizado sin distinción que mide a todas las épocas por igual (a la que llamaremos, también por comodidad, “posmodernismo”). Frente a estas tentativas, la crítica entendida deleuzeanamente sería más bien “moderna” en sentido foucaultiano: no una búsqueda y producción desenfrenada y sin sentido de lo “nuevo” por lo “nuevo” mismo, sino una actitud ante lo nuevo en el que éste surge como respuesta ante una necesidad sentida como problema que excede los límites de lo que una época permite pensar, decir y actuar.

Esta actitud sitúa a lo nuevo en lo que Deleuze llamaría el “plano de inmanencia” en el que coexisten todas las constelaciones conceptuales creadas hasta ahora y en el que se

inscribirían las filosofías del porvenir. Recuperando la imagen nietzscheana que acabamos de evocar del filósofo como arquero que lanza flechas hacia el porvenir que pueden quedar abandonadas por mucho tiempo, ser retomadas y relanzadas por otros filósofos o perdidas en el olvido, consideramos que esta imagen tiene algo de equívoco, algo que Deleuze supo entender muy bien y que es parte del regalo (¿envenenado?) que nos hace. La equívocidad de esta imagen radica en que el movimiento puede hacerse no sólo en un sentido proyectivo (hacia el porvenir), sino también retrospectivo (hacia el pasado) y, en general, en todas direcciones. Si esto fuera cierto, podríamos hacer no sólo una lectura de la historia de la filosofía o de la historia política en el que Platón fuese contemporáneo nuestro, sino que, en función de un concepto y de un problema, podríamos hacernos contemporáneos de Platón (por seguir con el ejemplo) y afectarlo desde nuestro presente. En otras palabras, asistir a las variaciones que un concepto o una problemática experimentarían si los ponemos a prueba con los precursores que nos hemos construido.

Al inscribir un concepto, un afecto, un percepto, un functor, un devenir-revolucionario en el plano de inmanencia estaríamos imprimiéndole el signo de lo intempestivo, de aquello que, por permanecer en el plano en estado de latencia, puede ser recobrado en otros presentes distintos del actual. Y es precisamente en este punto donde se levantan las acusaciones más álgidas contra el plano de inmanencia como reservorio de posibilidades, como totalidad ontológica. Efectivamente, habría que decir que el plano de inmanencia es una totalidad ontológica, en el sentido de que abarca todo lo expresado del Ser, pero es una totalidad abierta, no cerrada, que no termina de colmarse a sí misma, cuyo trazado no preexiste a las líneas de diferenciación y al entramado de relaciones que lo van constituyendo y modificando al mismo tiempo.

Pero la existencia del plano de inmanencia como totalidad ontológica abierta no garantiza por sí misma la realización de la crítica. Es necesario todo un trabajo de composición entre los elementos que integran el plano no sólo para extraer de manera abstracta y descontextualizada algunos de ellos, sino entresacar los elementos que se requieran en función de un problema concreto (ya sea político, estético, ontológico o de otra naturaleza). La crítica exige entonces todo un arte de la composición que se aplica no solamente a los conceptos que pretendan ponerse en relación o deseen crearse sino también

a los problemas que un colectivo o una sociedad se estén planteando a partir de su caso concreto. Y éste es el rasgo que los comentaristas recelosos no le perdonan a la filosofía deleuzeana –y del que se toman para acusar de “esteticista” a este pensador-: el que la crítica tenga que ser un arte de la composición, con todos los riesgos que ello conlleva. Como ya hemos dicho anteriormente, la mera aglutinación de elementos heterogéneos no produce por sí misma un agenciamiento; es necesario que los elementos en relación tengan una cierta organización que les permita tomar una cierta consistencia y que coexistan en función de un problema al que pretendan dar respuesta. Es la consistencia problemática –entendida como la potencia de un agenciamiento de poder sostenerse por sí mismo a partir del entramado de relaciones que establece entre sus propios elementos componentes y otros agenciamientos con los que se relaciona- la condición de posibilidad para que un agenciamiento pueda trazar su propio plano de inmanencia y sea susceptible de ser empuñado de múltiples maneras y en las más variadas ocasiones como arma crítica.

Un concepto de crítica tal como el que hemos venido esbozando a lo largo de este escrito parecería que se enfrenta a una cuestión última con la que habremos de medirnos y que es la que le da título a esta investigación. Esta cuestión podría formularse como una serie de preguntas de la siguiente manera: ¿Bajo qué tradición de pensamiento en filosofía política puede situarse el concepto deleuzeano de crítica? ¿O es que es inasible este concepto? ¿La “intempestividad” a la que apela y que lo coloca “fuera del tiempo” (aunque no en la eternidad) no lo hace también inoperable desde un punto de vista político? ¿Es éste el límite del concepto deleuzeano de crítica? ¿Qué sentido tendría elaborar un concepto de crítica que no dialogara con otras tradiciones ni tomara posición frente a ellas?

## **6. El caso Deleuze: ¿iusnaturalista, contractualista, liberalista, democrático, socialista, anarquista?**

Enfrentemos las interrogantes que hemos planteado en el apartado precedente. A lo largo de este trabajo hemos ido viendo, de manera explícita con los precursores deleuzeanos y de manera implícita –aunque no velada- durante la exposición de los conceptos, nociones y problemas que hemos abordado, que la filosofía deleuzeana entra en

polémica con diversas teorías que han tenido un cierto auge en la filosofía política. Las primeras de ellas han sido el iusnaturalismo y el contractualismo con las cuales ha habido un diálogo explícito. El liberalismo y la democracia han entrado más bien en interlocución a través de algunos comentaristas que hemos mencionado en su momento. Respecto al socialismo y al anarquismo, la insinuación de un diálogo viene sugerida por la reapropiación que DG hacen del marxismo en sus más variadas vertientes (recordemos que el anarquismo como teoría política nació históricamente a partir de una escisión radical en el seno del propio marxismo). Las críticas materiales que Deleuze hace a todas estas teorías y posiciones políticas deberán servirnos no sólo para observar de qué manera la crítica actúa en relación a otras teorías (y así, poder entrever algo así como, no precisamente un modelo –ya que si la política es experimental, no podría esperarse tal cosa-, sino una “máquina abstracta”<sup>318</sup> que, en líneas muy generales y con las precauciones de cada caso, nos orientara sobre la manera en que la crítica es posible), sino también el signo general hacia donde apuntan estas críticas, es decir, hacia el posicionamiento deleuzeano en torno a estas teorías políticas y su consiguiente originalidad. Adelantemos este punto: Deleuze no coincide plenamente con ninguna de las teorías políticas mencionadas y, sin embargo, paradójicamente a todas tiene algo que decirles, como posibilidad de diálogo y de apertura.

El signo más general bajo el que se mueve la crítica deleuzeana es el de buscar o hacer una salida ante el pensamiento representacional (ya sea en términos de una teoría del conocimiento o ya sea, como es el caso que nos interesa, en términos políticos). Como ha señalado Michael Hardt con algún grado de acierto –ya que Deleuze posteriormente se da cuenta de que ser posthegeliano es una manera de quedar atrapado en el hegelianismo y desplaza la manera de situarse frente a este filósofo-, la filosofía deleuzeana y, por tanto, la filosofía política que de ahí se desprende va contra Hegel, quien sería el representante eminente del pensamiento representacional. Si seguimos esta línea argumentativa entenderemos entonces por qué toda forma de organización política que delegue derechos y responsabilidades políticas en un tercero que actúe como representante terminan traicionando, tarde o temprano, al deseo. Tal es el caso del contractualismo –y de una de las

---

<sup>318</sup> Por tal noción, DG entienden “un conjunto consolidado de materias [no formadas]-funciones [no formalizadas] (*filum* y *diagrama*)” (AE, p. 520) que son, simplificando un poco, las que dan cuenta de cómo se produce una conjunción determinada entre los agenciamientos maquínicos de cuerpos y los agenciamientos colectivos de enunciación.

variantes que asumió históricamente, a saber: el republicanismo-, de la democracia representativa (no de toda democracia) y del socialismo de Estado. En el extremo opuesto, tendríamos que el común denominador del iusnaturalismo, del liberalismo y del anarquismo sería su tendencia no sólo de situarse por encima o más allá del Estado sino la de hacer casi imposible toda forma de organización social.

Veamos más de cerca las razones que Deleuze esgrime contra el pensamiento representacional y la forma de organización social que de ahí surge. Citamos *in extenso*:

Existiría, pues, una imagen del pensamiento que recubriría todo el pensamiento, que sería el objeto especial de una “noología”, y que sería algo así como la forma-Estado desarrollada en el pensamiento. Esta imagen posee dos cabezas que remiten a los dos polos de la soberanía: un *imperium* del pensar-verdadero, que opera por captura mágica, confirmación o lazo, que constituye la eficacia de una fundación (*mythos*); una república de los espíritus libres, que procede por pacto o contrato, que constituye una organización legislativa y jurídica, que aporta la sanción de un fundamento (*logos*). Esas dos cabezas interfieren constantemente en la imagen clásica del pensamiento: una “república de los espíritus en la que el príncipe sería la idea de un Ser supremo”. Y si las dos cabezas interfieren, no sólo es porque hay muchos intermediarios o transiciones entre las dos, y porque una prepara la otra, y ésta se vale de la primera y la conserva, sino también porque, antitéticas y complementarias, se necesitan la una a la otra. No obstante, no hay que excluir que, para pasar de la una a la otra, se necesite un acontecimiento de otra naturaleza, “entre” las dos, y que se oculta fuera de la imagen, que se produce fuera de ella. Pero, si nos atenemos a la imagen, vemos que cada vez que se nos habla de un *imperium* de lo verdadero y de una república de los espíritus, no es una simple metáfora. Es la condición de constitución del pensamiento como principio o forma de interioridad, como estrato.<sup>319</sup>

La búsqueda de un principio fundacional o del establecimiento de un contrato social son dos de las formas que asume el pensamiento que se mantiene dentro de su interioridad, de un pensamiento que no se relaciona con su Afuera, que se mantiene al servicio del Estado. Se va así de la fundación mágica, mitológica del imperio a la fundamentación contractual, racional del Estado. Pero, de la una a la otra, en su mutua complementación, se hace del pensamiento una cosa débil que ya no daña a nadie. Que los dardos van para

---

<sup>319</sup> *MM*, p. 380.

pensar de modo distinto a Hegel –por lo menos al Hegel de *La filosofía del derecho*- lo muestra la siguiente cita: “el Estado moderno va a definirse como «la organización racional y razonable de una comunidad»: la única particularidad de la comunidad es interna o moral (*espíritu de un pueblo*), al mismo tiempo que su organización hace que contribuya a la armonía de un universal (*espíritu absoluto*). El Estado proporciona al pensamiento una forma de interioridad, pero el pensamiento proporciona a esta interioridad una forma de universalidad: «la finalidad de la organización mundial es la satisfacción de los individuos razonables dentro de los Estados particulares libres». Entre el Estado y la razón se produce un curioso intercambio, que también es una proposición analítica, pues la razón realizada se confunde con el Estado de derecho, al igual que el Estado de hecho es el devenir de la razón”<sup>320</sup>. Los términos utilizados no dejan lugar a dudas, ya que son los utilizados para justificar la alianza entre el Estado y la razón. La alternativa frente a ello sería entonces la de un pensamiento que, para que fuese realmente crítico, se abriese a sus impensados, a su Afuera, a las relaciones de fuerza que pueblan el campo social y le van dando forma, a las minorías que lo cuestionan y lo impelen a pensar; y así dejaría de estar al servicio del Estado.

En este sentido, la crítica al contractualismo es renovada y enriquecida. Ya no sólo señala, como habíamos visto en el apartado sobre Sade y Masoch, al contrato como fuente de una ley opresora (ya sea de la naturaleza primera o de la naturaleza segunda), sino que incluso en la constitución de una “república de los espíritus libres” por vía de la razón sería ésta, en tanto que se arroga el derecho de sancionar lo que conviene a la forma universal del Estado, la que efectuaría la opresión, no sólo de otros modos de pensar, sino, más importante, de lo que se deriva de ellos, modos de actuar, de sentir, de existir políticamente distintos. El republicanismo, en la medida en que tuviese por fuente un contrato social o en que se tornase una “república representativa” –como en el caso de México, recibiría la misma crítica. Ya no se diga de la fundación mitológica que está al servicio del déspota: en ella se fundamenta la imagen del Estado como *Urstatt*.

---

<sup>320</sup> *Ibíd.* Las citas de Hegel retoman los términos de *La filosofía del derecho*, pero a quienes remiten DG son a dos hegelianos de derecha: a Alexander Kojève (*Tyrannie et sagesse*) y a Eric Weil (*Hegel et l'État; Philosophie politique*); para mostrar la alianza de la Razón con el Estado, hasta terminar como razón de Estado.

Veamos ahora el caso de la democracia que parece ser el horizonte hacia el que tienden la mayoría de los Estados en la actualidad. La democracia representativa, al igual que todas las formas de organización política que se derivan del pensamiento representativo, tendría el mismo problema de traición al deseo que hemos señalado con anterioridad. Pero un tipo de democracia que no fuese representativa es un punto álgido para la discusión, sobre todo a partir de lo que ha afirmado Philippe Mengue en su último libro sobre Deleuze<sup>321</sup>, señalándolo como “antidemocrático”, para proponer por su cuenta un modelo de democracia que, partiendo de esta filosofía, la “superaría”. Escuchémoslo en sus propios términos para recuperar lo que hay de rescatable en ello para el pensamiento. Nos dice Mengue que: “L’*établi*, l’*arrêté*, le *convenu*, le *bon sens*, la *tradition*, les *coutumes transmises*, les *media*, le *débat public*, l’*information* et la *communication aux prises avec la mercantilisations*, etc., y sont le lot, soit l’ensemble des *antivaleurs deleuziennes*”<sup>322</sup>. Y efectivamente, si hubiese un “catálogo” de “antivalores” deleuzeanos serían éstos. Sólo que, una vez más, algunos de los términos utilizados están convenientemente descontextualizados. De rebote, estos “antivalores” deleuzeanos serían los valores ideales de la democracia desde la perspectiva de Mengue. Y le sirven a él para “fundamentar” su propia propuesta teórica de un plano de inmanencia “dóxico” que sería el que determinaría lo que más conviene a una sociedad democrática.

Pero dejemos a Mengue con su propuesta aparte e introduzcamos los matices necesarios para sondear qué tan lejano estaría Deleuze de la democracia. Conocidas son algunas declaraciones deleuzeanas en torno a los debates (“La filosofía aborrece las discusiones. Siempre tiene otra cosa que hacer. Los debates le resultan insoportables, y no porque se sienta excesivamente segura de sí misma: al contrario, sus incertidumbres son las que la conducen a otros derroteros más solitarios”<sup>323</sup>) y la comunicación (“la comunicación, que en potencia sólo versa sobre opiniones, para crear «consenso» y no concepto. La idea de una conversación democrática occidental entre amigos jamás ha

---

<sup>321</sup> Nos referimos a *Deleuze et la question de la démocratie*, no así en *Deleuze y el sistema de lo múltiple* que fue su primer libro y en el que tenía una actitud distinta de acercamiento a Deleuze, mucho más rigurosa y atenta de su obra.

<sup>322</sup> Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, L’Harmattan, Paris, 2003, p. 43.

<sup>323</sup> *QF*, p. 33.



producido concepto alguno”<sup>324</sup>). El matiz que hay que introducir es que Deleuze no está en contra de estos “valores” de manera simple y ramplona, sino contra el uso actual que tienen dentro del Estado y del capitalismo y el valor, no que tienen en general para la política, sino, leyendo atentamente, para la filosofía.

No obstante, considerando la cercanía entre filosofía y política desde el pensamiento deleuzeano, habría que decir que si los “antivalores” deleuzeanos se aplican a la filosofía también se tendrían que predicar de la política. Sólo que ahí, en los textos políticos de Deleuze, tendríamos que hacer nuevamente una lectura más atenta y más fina acerca de los llamados “antivalores”. Recordemos lo dicho en relación a los estratos, a la estabilidad, a los peligros que implica una desterritorialización o una descodificación absolutas: hay en todos esos textos siempre un cuidado reiterado sobre la prudencia necesaria para llevar a cabo toda experimentación. No es cuestión de hacer saltar todos los estratos, todos los segmentos, todas las líneas molares que nos constituyen porque eso significaría que la línea de fuga que pretende destruir activamente como necesidad para la creación tornaría línea de muerte en sentido absoluto. Las descodificaciones y las desterritorializaciones tienen que ser relativas –a pesar de que tiendan al absoluto en tanto que cada una se engancha y se construye de manera distinta su propio CsO- para que nuevas configuraciones de los estratos vengan a sostenernos de una manera distinta. Por tanto, la afirmación de que Deleuze rechaza toda forma de estabilidad, sencillamente, surge de una lectura rápida y desatenta de su obra.

Respecto al supuesto rechazo de las costumbres en Deleuze, tendríamos que recordar el papel que juegan éstas en *ES* y, más tarde, en *DR*. Las costumbres, bajo la forma del hábito, son constitutivas del sujeto en tanto que contraen, bajo una síntesis pasiva del tiempo, una serie de casos que son agrupados bajo una unidad autónoma. Y en relación a la tradición filosófica, si bien Deleuze se pronuncia en contra del uso represor de la historia de la filosofía como aparato de control y como mecanismo autorreferencial (“La historia de la filosofía siempre ha sido el agente de poder dentro de la filosofía, e incluso dentro del pensamiento. Siempre ha jugado un papel represor: ¿cómo queréis pensar sin haber leído a Platón, Descartes, Kant y Heidegger, y tal o tal libro sobre ellos?” [...] Históricamente se

---

<sup>324</sup> *Ibíd.*, p. 11.

ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen”<sup>325</sup>, en tanto que supone que lo que la filosofía hace es pensar por ellos para que ya no piensen), también apunta hacia otro uso posible de la historia de la filosofía que dejaría que un poco de devenir irrumpiera en ella (“La historia de la filosofía no sólo implica que se evalúe la novedad histórica de los conceptos creados por un filósofo, sino la fuerza de su devenir cuando pasan de unos a otros”<sup>326</sup>).

Si la filosofía pretende estar en una estrecha relación con su Afuera, otro tanto puede decirse de la tradición cultural: como lo había visto Nietzsche respecto a los usos de la historia, la tradición puede tener un papel represor pero también puede ser el punto de contraste a partir del cual es posible evaluar las creaciones que van emergiendo y los devenires que va suscitando.

En síntesis, una vez aclarado que los trazos hechos por Mengue del “retrato” deleuzeano resultan hasta cierto punto toscos y burdos, cabría entonces preguntar, suponiendo que los “antivalores” (que ya hemos visto que no son tales) sean en realidad valores de la democracia, si la filosofía política deleuzeana estaría a favor de esta forma de organización social. Hay muchos argumentos que podrían hacernos pensar que la democracia, en sus condiciones actuales (no *tout court*), no es para Deleuze la forma óptima de organización social. Entre ellos resaltamos los siguientes. El primero de ellos tiene que ver con la isomorfía que guardan los Estados democráticos modernos con los Estados dictatoriales, totalitarios y con el mercado capitalista mundial; “los modelos de realización pueden ser muy variados (democráticos, dictatoriales, totalitarios...), pueden ser realmente heterogéneos, y no por ello son menos isomorfos en relación con el mercado mundial, en tanto que éste no sólo supone, sino que produce desigualdades de desarrollo determinantes.”<sup>327</sup> Lo que hace la democracia, en sus condiciones actuales que la ligan al Estado moderno y al capital, es acentuar estas desigualdades de desarrollo. De ahí que sea necesaria una crítica interna de la propia democracia. Quizá como un eco de la democracia griega y con un gesto aristocrático, Deleuze sostendría que la democracia sólo se puede dar

---

<sup>325</sup> C, p. 17.

<sup>326</sup> QF, p. 36.

<sup>327</sup> QF, p. 107.

entre “iguales” (no en una igualdad formal, vacía, como la que predicán los apologetas del capital, sino en una igualdad de condiciones) que mantienen su distinción y su distancia.

La segunda objeción vendría por el lado de la tiranía que puede ejercer la mayoría sobre las minorías en la democracia representativa. “Las democracias son mayorías, pero un devenir es por naturaleza lo que se sustrae siempre a la mayoría.”<sup>328</sup> Los devenires son, como lo habíamos visto, minoritarios. Habría en ello un gesto aristocrático en sentido griego de las minorías que se distinguen frente a las mayorías. Las mayorías, al tener los mecanismos para apoderarse del Estado, pueden imponer a las minorías su voluntad sin que les quede a éstas otra alternativa que la de resistir inventando o persistiendo en otras maneras de existir distintas a las que les traza la democracia representativa actual.

Un tercer argumento viene por el lado de que ni siquiera la democracia consensual – al estilo de Habermas- podría ser una alternativa en virtud de la idealización del grado de moralidad que podría alcanzarse en el presente por los Estados nacionales envueltos en el capitalismo. Aún una democracia por consenso y no por mayoría sería insuficiente para escapar al capitalismo. “Y mucha ingenuidad, o mucha perfidia, precisa una filosofía de la comunicación que pretende restaurar la sociedad de los amigos o incluso de los sabios formando una opinión universal como «consenso» capaz de moralizar las naciones, los Estados y el mercado.”<sup>329</sup> Las condiciones ideales de la comunicación, por más que se busque afanosamente acercarse a ellas en tanto horizonte normativo, son rebasadas tanto fácticamente por la alianza entre Estados y capital como «contrafácticamente» por las axiomáticas que surgen de esta alianza. El consenso, alcanzado en una situación ideal de comunicación, no es posible por la sencilla razón de que un conjunto de fuerzas actúan de manera previa antes de que el diálogo acontezca. De ahí que el diálogo sea más bien una especie de negociación, de pacto de paz y de guerra continuada por otros medios, antes que el acuerdo bienintencionado entre voluntades distintas.

De ello no se sigue que haya un rechazo total y absoluto de Deleuze hacia la democracia, sino, más bien, la necesidad de una crítica interna de esta forma de organización social que logre responder ante los cuestionamientos actuales que le exigen

---

<sup>328</sup> *Ibíd.*, p. 109.

<sup>329</sup> *Ibíd.*, p. 108.

los propios devenires que ella suscita. No perdamos de vista que lo que DG señalan en primer lugar, antes que la isomorfía entre Estados democráticos y capitalismo, es el matiz de que no se critica a toda democracia, sino sólo a la democracia *actual*, es decir, no a las democracias “virtuales”, a aquellas que han existido y que existen como posibilidades para la acción política y la resistencia. Además, si la democracia por mayorías oprime a las minorías, esto no excluye que ellas, en su propia organización frente al Estado, puedan ejercer procesos democráticos de determinación mutua en el que sus diferencias logren expresarse libremente. Finalmente, habría que tomar con precaución la crítica al consenso ya que, si bien DG la empuñan en un primer momento como insuficiente para la creación de conceptos –es decir, para el ejercicio propio de la filosofía-, con la posibilidad de hacerla extensiva a la democracia actual, ello significa que el consenso sea la única vía que existe para la democracia, que ésta no pueda desplegar otras formas creativas de reinención.

¿Será entonces el socialismo la forma de organización política que satisfaría a Deleuze, aquella que resiste los embates de la crítica? Tampoco en términos absolutos. A pesar de la reapropiación que realiza junto con Guattari en *AE* de la terminología y los problemas planteados por Marx, el socialismo es, desde la perspectiva deleuzeana –al igual que la democracia- isomorfo en relación al capitalismo. “No es un grito sino dos los que atraviesan el capitalismo y se precipitan hacia la misma decepción: Emigrantes de todos los países, uníos... Proletarios de todos los países... En los dos extremos de Occidente, América y Rusia, el pragmatismo y el socialismo representan el retorno de Ulises, la nueva sociedad de los hermanos o de los camaradas que recupera el sueño griego y reconstituye la «dignidad democrática».<sup>330</sup>” Es incluso por esta vinculación tan estrecha entre democracia, Estado y socialismo por lo que a DG este último les parecerá sospechoso. Gracias a las experiencias críticas en torno al “socialismo real” que Merleau-Ponty, Sartre y otros contemporáneos suyos le habían compartido o a las que el propio Deleuze se había acercado, puede éste distanciarse teórica y prácticamente de un socialismo de Estado.

La principal divergencia en torno al marxismo socialista es que mientras para Marx la transición hacia una forma de organización social (el comunismo científico) está mediada por un Estado (así sea socialista), para DG existe una diferencia de naturaleza entre la

---

<sup>330</sup> *Ibíd.*, p. 99.

“máquina de guerra” nómada y el Estado civilizado moderno que hace incompatible que las transformaciones del tipo y del alcance más diversos tengan que pasar por el Estado. Ello no quiere decir que Deleuze rechace al socialismo y/o al marxismo (confróntese la reapropiación que a lo largo de toda la obra deleuzeana hay de la obra de Marx), sino que hace sólo una denuncia de los excesos a los que puede conducir. Este punto hace pensar a los simplificadores del pensamiento que Deleuze se encuentra entonces a favor del capitalismo (la esquizofrenia y el capitalismo son ambos descodificadores) y del discurso que lo ha hecho posible: el liberalismo económico.

¿Será entonces otro extremo político aquel por el que se incline la filosofía política deleuzeana, a saber, el liberalismo económico? “Évidemment, le qui masque cette affinité de Deleuze avec le libéralisme –et cette occultation a lieu pour Deleuze lui-même-, c’est le refus d’adhérer à la idée, si chère au libéralisme, de poser l’existence d’un ordre social spontané (non produit par des décisions conscientes et volontaires, mais par « la main invisible » qui régule à long terme le marché), et d’un ordre qui soit indépassable et donc « juste »”<sup>331</sup>. Desde la opinión de Mengue, habría una afinidad enmascarada y oculta de Deleuze por el liberalismo económico que, a pesar de criticar la famosa imagen de la “mano invisible” y de la existencia de un orden social espontáneo, caería en él por vía “postestructuralista”. Si la crítica efectuada a la subjetividad en tanto producida y no creadora conduce a la inmovilidad y la impotencia políticas, no cabría más que postular la existencia de un orden social autónomo que se autorregula a partir de las relaciones dadas entre sus integrantes. Esta idea, postulada por los liberalistas, se asemeja mucho según Mengue a la noción deleuzeana de “agenciamiento”.

Una sociedad compuesta por agenciamientos sería lo más parecido a una sociedad liberalista, si creemos a esa perspectiva. Pero recordemos que Deleuze toma partido por los devenires-minoritarios, no por una igualdad abstracta e indiferente que propiciaría la autorregulación. Con una precisión que es necesario no perder de vista: “las minorías no son «revolucionarias» en sí; lejos están de ello. Pero el problema sigue siendo el de una evaluación inmanente a las propias luchas que se llevan a cabo, a su «estilo» práctico, a los modos de existencia que suponen y a las reivindicaciones que conllevan (o a los enunciados

---

<sup>331</sup> Philippe Mengue, *Deleuze et la question de la démocratie*, L’Harmattan, Paris, 2003, p. 70.

que interiorizan más o menos conscientemente). En dicha evaluación, el criterio básico sigue siendo para Deleuze su aptitud variable para articularse con otras luchas, para conectar sus problemas con otros, incluso muy diferentes desde el punto de vista de sus intereses y las identidades de grupo: «un constructivismo, un ‘diagramacionismo’ [que opera] en cada caso por la determinación de las condiciones del problema y por los vínculos transversales de los problemas entre sí»<sup>332</sup>. Los agenciamientos se llevan a cabo de las maneras más diversas y no podemos generalizar o poner al mismo nivel a todos ellos. Este carácter diferencial que sitúa a los agenciamientos minoritarios en plena inmanencia es lo que impide que, a nivel estructural, pueda postularse una igualdad abstracta entre todos ellos como la que querría el liberalismo económico.

¿Quedaría entonces una vía anarquista como propuesta política deleuzeana? Si por anarquía entendemos, como lo sugiere la misma etimología de la palabra, la ausencia de *arjhé*, de un principio que dé cuenta de lo existente, la filosofía política deleuzeana no sería anarquista, ya que está ligada muy estrechamente, como herencia nietzscheana, con la propia ontología. Pero si los agenciamientos no pueden agruparse bajo la forma del Estado sino que terminan desbordando estas condiciones en diferentes “máquinas de guerra” que difieren por naturaleza del Estado, ¿no podría hablarse de una anarquía –entendida como ausencia de un orden trascendente- en la que estarían permanentemente inmersos los agenciamientos, aun cuando, eventualmente, también estuviesen atravesados por un ordenamiento estatal? Recordemos nuevamente la expresión utilizada en *DR* por Deleuze para referirse al tipo de relación que acontece en un mundo poblado por incommensurables diferencias: “anarquía coronada”.

Veamos en qué contexto aparece esta expresión. En la obra referida, Deleuze está hablando del empirismo trascendental y de la estética apodíctica, después de haber revisado el problema de la diferencia en Aristóteles (representación orgánica), Leibniz (representación “órgica”) y Platón (dialéctica divisoria), es decir, está elaborando el concepto de diferencia una vez que ha revisado a los predecesores en esta materia. Uno de los fragmentos en cuestión dice: “Este empirismo nos enseña una extraña “razón”, lo

---

<sup>332</sup> Sibertin-Blanc, Guillaume, “Deleuze y las minorías: ¿Cuál política?”, en Zarka, Yves Charles et al., *Deleuze político. Nueve cartas inéditas de Gilles Deleuze*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2010, p. 59, añadido entre corchetes del propio autor.

múltiple y el caos de la diferencia (las distribuciones nómades, las anarquías coronadas)”<sup>333</sup>. En los demás casos donde aparece esta expresión siempre está ligada a la noción de “distribuciones nómadas”. Si añadimos la tematización del nomadismo que aparece en *MM*, la combinación entre devenires-menores y anarquismo está más que bien servida.

Sin embargo, la noción misma de “anarquía coronada” nos da una pista que no debemos dejar de lado. Deleuze no propondría una anarquía sin más, sino sólo aquella que estuviese coronada. El problema de la “coronación”, como sabemos, es en política un problema de soberanía. Pero, ¿quién podría coronar a la “anarquía”? En *DR* la respuesta a esta interrogante es: la Diferencia, es decir, un sistema de relaciones de determinación recíproca entre diferencias que han perdido su identidad o la han dejado en suspenso. La anarquía sería pues la repetición incesante de las mezclas más diversas entre diferencias y multiplicidades. Si la pregunta sobre la “coronación” de la anarquía volviese a plantearse a la altura de obras más tardías, como *MM*, los libros sobre cine, *FB* o *QF*, la respuesta sería el agenciamiento, pero con un pequeño matiz: sí, habría mezcla entre heterogéneos múltiples, pero no toda combinación alcanzaría a tener consistencia, podría engendrar una composición, sería un agenciamiento.

Quizá ésta sería la principal diferencia respecto de un anarquismo en sentido habitual, tal como lo plantearían Proudhon, Bakunin o Kropotkin: que para Deleuze el agenciamiento guarda una correspondencia con un sentido estético que le lleva a buscar una cierta consistencia a partir de la composición experimental entre fuerzas político-sociales que entrarán en relación. Este rasgo estético no lo encontramos ni en el mutualismo de Proudhon ni en el colectivismo de Bakunin ni en el anarquismo-comunismo de Kropotkin (aunque este último haya pugnado por un anarquismo más moderado conciliable en cierta medida con el Estado). En cuanto derivación del marxismo, el anarquismo, incluso en sus variantes anarcosindicalistas, adolecería de la misma insuficiencia señalada por DG en torno a éste en *AE* y *MM*, ya que plantearía el problema de la organización social a nivel de la conciencia social y los intereses de clase, pero dejaría incuestionado el terreno de la liberación y la creación del inconsciente. En términos deleuzeanos, el anarquismo, al igual

---

<sup>333</sup> *DR*, p.

que el marxismo, se mantendría en las catexis preconscientes de interés pero no trabajaría sobre las catexis inconscientes de deseo, con lo que el devenir-revolucionario que propondría permanecería truncado o incompleto.

Siguiendo con esta línea de la búsqueda de un “más allá” o algo “previo” al Estado, además de algunos marxismos y los diferentes anarquismos ya referidos, encontramos también al iusnaturalismo que postularía la existencia de derechos naturales previos a la constitución del Estado, ya sea que ésta se dé por vía tradicionalista, ya por contractualismo o ya por coacción. Desde el iusnaturalismo, existen derechos en el estado de naturaleza que deberían ser preservados una vez que acontezca, sea por la vía que sea, el paso al estado civil o social. Hemos reservado esta discusión justo para el final de este trabajo porque consideramos que en el señalamiento de iusnaturalismo que Pardo presenta como propio de Deleuze encontramos uno de los puntos más álgidos de la filosofía política deleuzeana en el que tanto ésta como el concepto de crítica que hemos venido elaborando podrían tambalearse. Es, pues, una prueba de fuego para este pensamiento.

En la versión simplificada del iusnaturalismo que presentamos en el párrafo anterior podemos rastrear las derivaciones que han tenido lugar en el terreno político a partir de esta teoría. En esta formulación inicial encontramos el germen de lo que posteriormente serán los “derechos humanos”, los cuales son, en virtud de su carácter “universal”, inalienable e igualitario, una suerte de derechos “naturales”, ya que se tienen por el mero hecho de haber nacido y pueden oponerse ante los diferentes Estados. Traemos a colación esta referencia a los “derechos humanos” para recordar la crítica que Deleuze realizó de ellos: éstos, en cuanto derechos que apelan a una especie de estado natural que se tiene por el simple hecho de haber nacido y en el que encontrarían su fundamento, no pueden ser una fuente privilegiada del Derecho positivo (la fuente privilegiada, no restrictiva ni excluyente de otras fuentes a priori, para Deleuze será la jurisprudencia en cuanto casuística que procede por problematización y adecuación de los principios generales del Derecho a los casos particulares). Baste esto para señalar que, bajo esta versión simplificada, Deleuze no es iusnaturalista.

Pero si la objeción más fuerte fuera ésta, no habría necesidad de recordar nuevamente la dificultad señalada por Pardo en relación a la filosofía política deleuzeana y,



en general, a toda filosofía política que se pretendiera revolucionaria. Recordemos lo que señalaba Pardo cuando hablábamos del iusnaturalismo sadiano y “deleuzeano”. Pardo nos decía que “es comprensible que los revolucionarios hayan invocado siempre cierto «iusnaturalismo», y que hayan reclamado los derechos de una «naturaleza» anterior al pacto para poder romper con él o cambiarlo”<sup>334</sup>. Las antípodas del iusnaturalismo las encontraríamos en la afirmación hobbesiana de la cooriginariedad entre estado de naturaleza y estado social que haría imposible que el primero pudiese ser fundamento del segundo y que obligaría a que este segundo tuviese que buscar su fundamentación a partir de sí mismo bajo la forma del pacto social que instaura la ley. “Por eso, las objeciones «revolucionarias» (o «reaccionarias») contra la escena hobbesiana del pacto social se han convertido, con el tiempo, en las críticas del carácter «meramente formal» de la ley en su concepción kantiana o moderna, en nombre de toda clase de «éticas materiales», es decir, en la crítica del primado absoluto de la ley que es propio del pensamiento de lo político de acuerdo con el modelo del Estado de derecho o, dicho con mayor precisión, con el modelo que entiende el derecho como el único marco de posibilidad y de inteligibilidad del poder político”<sup>335</sup>.

Otra vez, la discusión parece empantanarse porque, como recordaremos y concediéndole a Pardo que la equiparación entre el concepto de ley hobbesiano y el kantiano es justa, el autor que, en primer lugar, Deleuze oponía precisamente al concepto de ley era Sade, del que recuperaba su crítica iusnaturalista para enfilarla contra el contractualismo, mostrando el carácter derivado de la ley. Y la crítica se realiza, en este caso y como sostiene Pardo, por una “ascensión” hacia unos principios primeros que son anteriores a la ley y al contrato y que provienen de la naturaleza primera. Pero, en segundo lugar, el otro escritor recuperado por Deleuze en su crítica del concepto de ley –Sacher Masoch-, opera una crítica por descenso y “humor” que ridiculiza a la ley por sus efectos. El Masoch de Deleuze no cae pues en una especie de apuesta por los principios primeros de una “ética material” particular, sino que, retomando el problema, tal como ha sido planteado de manera magistral por Kant, opera un descenso hacia las consecuencias que muestran la absurdidad de la ley que se deriva del contrato. Lo que señalábamos como

---

<sup>334</sup> José Luis Pardo, *Op. cit.*, p. 258.

<sup>335</sup> *Ibidem.*, pp. 258-259.

limitación en su momento, en relación a las posibilidades de resistencia y de acción política que nos ofrece una estrategia política como la masochiana, presenta ahora otro cariz, políticamente más interesante y potente: por más que la fundamentación de la ley ocurra en términos inmanentes a través del contrato no puede evitarse que, formalmente y llevada en su cumplimiento hasta las últimas consecuencias, termine desplegando un ejercicio opresor de su poder en el que se muestra su carácter absurdo.

Es ésta la crítica –a partir del humor- que DG recuperan en *KLM* y al que añadirán un elemento más: “Kant creó la teoría racional de la inversión (de la concepción griega a la concepción judeo-cristiana) de la ley: la ley ya no depende de un Bien preexistente que le daría su materia; ahora es pura forma de la cual depende el bien en cuanto tal. Parecería que Kafka se inscribe en esta inversión. Pero el humor que aporta da testimonio de una intención muy distinta. Se trata no tanto de desplegar esta imagen de la ley trascendente e incognoscible como de *desmontar el mecanismo* de una máquina totalmente diferente, que sólo necesita esta imagen de la ley para coordinar sus engranajes y ponerlos a funcionar juntos «con una sincronización perfecta»<sup>336</sup>. El desmontaje, como operación propiamente crítica, nos muestra los elementos de los que se compone un agenciamiento. En el caso del aparato de Estado, la ley sólo cumple una función de coordinación como un elemento más de ese agenciamiento. Lo que nos muestra el desmontaje justamente es que la ley, derive o no de un contrato, tiene importancia no por ello sino como elemento de cohesión del mecanismo estatal.

Sin embargo, habría que considerar que la objeción de Pardo tiene unos alcances mayores y toca la médula de la filosofía política deleuzeana. Bajo el rastreo que va haciendo del pensamiento político deleuzeano, Pardo rescata una distinción que Deleuze traza a partir del prólogo a *La anomalía salvaje* de Toni Negri en relación a Spinoza, a saber: la distinción entre *potentia* y *potestas*. Tendríamos así que la *potestas* es aquella

categoría que expresamente vincula Deleuze a la noción aristotélica de *dynamis* como «potencia separada de aquello que puede», pura posibilidad contrafáctica, y que opone a la noción spinoziana de *potentia* como un poder siempre actualmente realizado y ejercido, siempre cumplido y satisfecho, [...] (de tal manera que el *Macht* de la *Wille zur Macht* sería

---

<sup>336</sup> *KLM*, p. 66, cursivas de los autores.

heredero de la *potentia* spinoziana, y ambos serían lo contrario de la *dynamis* aristotélica y de su encarnación política como *potestas*, como «derecho» diferente de los hechos e inconfundible con ellos) [...] es de esta *potentia* de lo que se trata en la categoría deleuzeana de «deseo»: el deseo no carece de nada como la potencia no necesita de nada para ser actualizada. Así pues, la tesis de que el deseo carga directamente el campo social, [...] es en su esencia, desde el punto de vista metafísico, la reivindicación de la categoría spinoziana de *potentia* y, desde el punto de vista político, la reivindicación de un «poder natural» que se convierte por sí mismo en ley, de un hecho que se convierte por sí mismo en derecho sin necesidad de pacto alguno, sin intervención de una «instancia tercera» extrínseca que venga a sobredeterminarlo desde el exterior (el «Estado» o el «Padre»)<sup>337</sup>.

Los dardos han sido lanzados: iusnaturalismo político que hunde sus raíces metafísicas en la *potentia* spinozista y en la *voluntad de poder* nietzscheana, tal y como han sido recuperados por Deleuze. La argumentación culmina con la equiparación entre la univocidad del Ser y la omnipotencia divina. Escuchemos al propio Pardo: “esa *potentia* que siempre está actualizada, que no está separada de lo que puede, que siempre está cumplida o satisfecha, no es, en el fondo, sino la *potentia* absoluta de Dios, la omnipotencia que, especialmente en su versión spinoziana, no deja resto alguno de posibilidad sin realizar. Una ontología de la univocidad, como lo es la de Deleuze, supone que no hay jerarquía alguna entre Dios y sus criaturas, que son ontológicamente iguales [...]. Podríamos decir, sin más, que en *AE* esta *potentia* se llama «cuerpo sin órganos»<sup>338</sup>. Como ya habrá notado el lector atento, Pardo arremete contra la “trinidad” filosófica que preside *DR*, sólo que en el orden inverso: Nietzsche, Spinoza, Scoto. Ante este panorama, es menester introducir algunos matices que pareciera que incluso el mismo Pardo ha olvidado. La clave para un esbozo de respuesta la puede dar el tan problemático y poco entendido concepto de *voluntad de poder*.

En efecto, si atendemos a los términos mismos (“separar o no a una fuerza de lo que puede”) que Pardo y Deleuze utilizan, vemos en ellos un signo, más que spinozista o scotiano, nietzscheano que apela, principalmente, al Nietzsche de *La genealogía de la moral*, en específico, a la distinción entre fuerzas reactivas y fuerzas activas. Recordemos

---

<sup>337</sup> José Luis Pardo, *Op. cit.*, p. 259.

<sup>338</sup> *Ibíd.*, p. 260.

que ninguna de ellas se define de manera esencial sino relacional y que incluso las fuerzas reactivas, cuando no tienden hacia el resentimiento, la mala conciencia o el ideal ascético sino que se disponen ellas mismas para la acción, son necesarias. Al igual que como sucede con los tres tipos de líneas (molar, molecular y de fuga) o con las catexis sociales o libidinales del deseo, todo apunta hacia un arte de la composición que, dicho en términos spinozistas y a nivel ético, sería el arte de organizar los buenos encuentros, es decir, aquellas relaciones que aumentan nuestra potencia de actuar, evitando los malos encuentros que buscan disminuirla. Si esto es así, implica que, a pesar de los “esfuerzos” –por llamarlos de alguna manera, pero teniendo la precaución de no confundirlos con una suerte de “voluntarismo”-para actualizarse que la *potentia* spinozista, las fuerzas activas o el deseo realizan por efectuarse, ello, frente a lo que afirma Pardo, no *siempre* sucede. Hay potencias, hay fuerzas, hay deseos reactivos que tiran en sentido contrario (la familia edípica, el Estado, la moral, por mencionar algunos ejemplos). Resulta curioso que cuando Pardo dice que la “*potentia* se llama «cuerpo sin órganos»” no considere los dos polos fundamentales hacia los que puede tender este CsO: si bien puede ser “instinto de muerte” que conlleve una negación radical trascendente del propio deseo, también puede ser esa pequeña muerte intensiva que asciende desde dentro y pone a funcionar un agenciamiento en los más diversos niveles. Por tanto, lo que en cada caso hace de CsO no puede estar plenamente siempre realizado. Ése sería el pequeño matiz que, desde nuestras consideraciones, habría que hacer a la interpretación pardiana.

Sólo que las objeciones de Pardo resurgen con una mayor fuerza. Al trazar un paralelismo entre la crítica de la economía política realizada por Marx y la crítica de la economía libidinal llevada a cabo por DG como medios para desvelar las relaciones de explotación que atraviesan a ambas economías (ya que las dos, desde la óptica deleuzeana, serían una y la misma economía), Pardo saca a relucir que el problema del paso del estado de naturaleza al estado social está planteado en Marx a partir de la distinción entre el valor de uso (que revela la cantidad de trabajo socialmente invertido en la producción) y el valor de cambio (que hace del producto una mercancía cuya plusvalía empobrece a los productores y enriquece a los propietarios de los medios de producción). La relación económica sería así un tipo de relación que tendría una doble naturaleza: por un lado, es anterior al contrato social, ya que acontece antes de que se instaure éste (el intercambio es

quizá una de las más viejas actividades de la humanidad) pero, por otro, una vez que el contrato da origen al Estado y a las leyes que de ahí se derivan, su función es la preservación de las relaciones económicas tal y como se daban antes de su instauración, es decir, el enmascaramiento de las relaciones de explotación.

El paralelismo con *AE* se da con el desenmascaramiento de otro misterio: “es el de cómo el deseo llega a desear su propia represión o, dicho con menos retórica, de cómo pueden la explotación, el avasallamiento, la humillación y la explotación misma llegar a ser deseados”<sup>339</sup>. A la dificultad metodológica (¿cómo tener acceso a un concepto “puro” de deseo sin pasar por la imagen deformada que de él nos da la represión?) se aúna el problema de explicar el hecho de que el deseo desee su propia represión. Si la represión –al igual que el deseo- ocurre de manera social, quiere decir, entonces, que la represión y la ley (en sentido trascendente) vendrían junto con el paso del estado de naturaleza al estado social sancionado por el contrato. Por tanto, el deseo sería anterior al contrato y estaría en una suerte de estado de naturaleza. El paralelismo continúa:

Marx tomaba un «hecho» situado al margen del derecho o al menos en sus márgenes (en esa esfera privada de la sociedad civil que el Soberano hobbesiano renunciaba a legislar para no caer en el absolutismo), y encontraba en ese hecho un germen de «derecho natural», un hecho del que se podía derivar un derecho o un «valor»; algo parecido es lo que DG pretenden hacer con el orden del deseo, con el orden de las máquinas deseantes. El cuerpo tiene aquí una significación primordial [...] He aquí el resultado de «tomar el cuerpo como modelo»: la posibilidad de derivar el derecho de la mera existencia (el «pueblo» palestino, el «pueblo» vietnamita, que no surgen de la constitución, sino que la *preceden* y, por lo tanto, pueden interrumpirla)<sup>340</sup>.

Que el derecho derive de un hecho, es una posición claramente iusnaturalista. Sólo que Deleuze se cuida de caer en una posición de esta naturaleza. Lo hace por una doble vía. La primera de ellas la encontramos otra vez a partir del Nietzsche de *La genealogía de la moral* y en la lectura que Deleuze hace de esta obra. Lo que Deleuze quiere resaltar en la relación acreedor-deudor no es tanto su precedencia respecto al contrato sino que es una relación social que muestra –como lo haría Hobbes desde la perspectiva padiana- que no

---

<sup>339</sup> *Ibíd.*, p. 264.

<sup>340</sup> *Ibíd.*, pp. 265-267.

hay paso del estado natural al estado de naturaleza porque ambos coexisten ya que el deseo tiene un carácter social que le es inherente. La segunda vía –que sería un corolario de la primera- es que el deseo guarda una relación de exterioridad respecto al contrato: le antecede, coexiste y le sucede. Por esta razón, cuando configura un devenir-revolucionario no se puede decir que lo haga apelando a su anterioridad respecto al contrato, sino a partir de las propias determinaciones que adquiere en cada caso el agenciamiento.

Y justo ésta es la clave por la cual difícilmente se puede situar plenamente a Deleuze dentro de alguna tradición de la filosofía política y por la que parece tan inasible: estamos ante un terreno en el que las relaciones de fuerzas preceden, coexisten y persisten a todo contrato y a toda formación estatal, sea del tipo que sea. Éste es su punto límite, el punto en el cual no se adscribe a ninguna de las teorías políticas que hemos revisado y, sin embargo, esta independencia le permite dialogar críticamente con todas ellas, pretendiendo así abrir nuevos horizontes para la práctica y el pensamiento políticos. De ahí también las dificultades mayores que surgen cuando se trata de entrar en diálogo con todas estas posiciones. La circunstancia política que ciñó a Deleuze hacía difícil cualquier tipo de compromiso duradero entre tanta agitación. Sin embargo, ello no significó que se mantuviera en absoluto ajeno a lo que acontecía en su medio. Su práctica política no habría sido la misma sin el encuentro con Guattari, aunque su ahínco filosófico sea anterior y posterior a esto. Quizá, sin caer en el extremo de reclamar un nuevo nombre para esta teoría política, habría que prolongarla a través de las múltiples críticas que realiza a otras teorías, para proseguir justo por los derroteros hacia los que éstas ya no apuntan. Más allá de cualquier predilección por tal o cual teoría habría que desarrollar las consecuencias que se seguirían de asumir cada una de ellas con el aporte crítico que realiza la filosofía política deleuzeana.

La imagen que surge de la crítica no es solamente la habitual que la entiende a partir de su posicionamiento en torno a una serie de problemas sino la de abrirse paso entre los múltiples posicionamientos que han ido surgiendo en filosofía política para construir el lugar desde el cual la enunciación y la corporalidad en sus múltiples entrecruzamientos nos hacen devenir otros. “Criticar no significa más que constatar que un concepto se desvanece, pierde sus componentes o adquiere otros nuevos que lo transforman cuando se lo sumerge

en un ambiente nuevo. Pero quienes critican sin crear, quienes se limitan a defender lo que se ha desvanecido sin saber devolverle las fuerzas para que resucite, constituyen la auténtica plaga de la filosofía.<sup>341</sup> Criticar, devolviendo las fuerzas a lo criticado, es lo que hemos pretendido realizar a lo largo de estas páginas.

---

<sup>341</sup> *QF*, p. 33.

## BIBLIOGRAFÍA

-De Deleuze:

- DELEUZE, Gilles, *Crítica y clínica* (1993), Anagrama, Barcelona, 1996.
- -----, *Conversaciones* (1990), Pre-textos, Valencia, 2005.
- DELEUZE, Gilles, PARNET, Claire, *De la A a la Z*, Asómbrate, Buenos Aires, 2000.
- -----, *Diálogos*, Pre-textos. Valencia, 1980.
- -----, *Diferencia y repetición* (1968), Amorrortu, Buenos Aires, 2002.
- -----, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-textos, Valencia, 2007.
- -----, *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid, 1987.
- -----, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, (1988), Paidós, Buenos Aires, 2005.
- -----, *Empirismo y subjetividad*, (1953), Gedisa, Barcelona, 2007.
- -----, *Foucault* (1986), Paidós, Barcelona, 1998.
- -----, *La imagen-movimiento: Estudios sobre cine 1*, (1983), Paidós, Barcelona, 1984.
- -----, *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2*, (1985), Paidós, Barcelona, 1986.
- -----, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-textos, Valencia, 2005.
- -----, *Lógica del sentido* (1969), Paidós, Barcelona, 1989.
- -----, *Nietzsche y la filosofía* (1962), Anagrama, Barcelona, 2002.
- -----, *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, (1967), Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- -----, *Proust y los signos*, Anagrama, Barcelona, 1970.
- -----, *Spinoza, filosofía práctica* (1970), Tusquets, Barcelona, 2008.
- -----, *Spinoza, Kant, Nietzsche* (1970, 1963, 1965, respectivamente), Labor, Barcelona, 1974.
- DELEUZE, Gilles y BENE, Carmelo, *Superpositions*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.



- DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1972), Paidós, Barcelona, 2002.
- -----, *Kafka: Por una literatura menor* (1975), Era, México, 1978.
- -----, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (1979), Pretextos, Valencia, 2004.
- -----, *Política y psicoanálisis*, (1977), Terra Nova, México, 1980.
- -----, *¿Qué es la filosofía? Capitalismo y esquizofrenia* (1991), Anagrama, Barcelona, 1993.

#### -CLASES DE DELEUZE:

- *Cine I. Bergson y las imágenes*, Cactus, Buenos Aires, 2009 [impartidas entre 1981 y 1982].
- *Cine II. Los signos del movimiento y del tiempo*, Cactus, Buenos Aires, 2011 [impartidas entre 1982 y 1983].
- *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2005 [impartidas entre 1971 y 1979].

#### -BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:

- ABRAHAM, Tomás (coord.), *La máquina Deleuze*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 2006.
- ALLIEZ, Eric (dir.) et. al., *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*, Revista « Sé cauto »-Revista Euphorion, Santiago de Cali-Medellín, 2012.
- ARAGÜÉS, Juan Manuel, *Deleuze (1925-1995)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1998.
- ARTAUD, Antonin, *Para terminar con el juicio de Dios y otros poemas*, traducción de María Irene Bordaberry y Adolfo Vargas, Ediciones Caldeón, Buenos Aires, 1975.
- BADIOU, Alain, *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002.
- BADIOU, Alain, *Deleuze. El clamor del ser*, Manantial, Buenos Aires, 1997.

- BARBARAS, Renaud, “Le tournante de l’expérience: Merleau-Ponty et Bergson”, en Id., *Le tournant de l’expérience. Recherche sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 1998.
- BATAILLE, Georges, “Nietzsche y el nacional-socialismo”, *Eco. Revista de la cultura de Occidente*, Tomo XIX/5-6-7, Sep.,-Oct.,-Nov., Librería Buchholz, Bogotá, 1969.
- -----, “Proposiciones” y “Crónica nietzscheana”, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2003.
- BERGSON, Henri, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Tecnos, Madrid, 1996.
- BESSIERE, Jean, “De Bergson a Deleuze. Fabulation, image, mémoire – De quelques catégorisations littéraires”, *Neohelicon* (Budapest) XXIV, 2, tomado de <http://www.akademiai.com/content/3052675487183764/> y consultado el día 14/11/2012.
- BOUANICHE Arnaud, *Gilles Deleuze. Une introduction*, Pocket, París, 2005.
- BRAIDOTTI, Rosi, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- BUYDENS, Mireille, *Sahara. L’esthétique de Gilles Deleuze*, Vrin, París, 1990.
- CASTILLA, Antonio, “Deleuze, lector de Spinoza. Del problema de la expresión a la filosofía práctica”, en *Convivium*, no. 24, 2011.
- COLLÈGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE, *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Quadrige-P.U.F., París, 1998.
- DIPAOLO, Esteban, YABKOWSKI, Nuria, *En tu ardor y en tu frío. Arte y política en Theodor Adorno y Gilles Deleuze*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- DOSSE, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Una biografía cruzada*, FCE, Buenos Aires, 2009.
- FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978.
- -----, «Préface» a G. Deleuze y F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV, recogido en *Dits et Écrits*, III, Gallimard, Paris 1994, 4 vol.
- FOUCAULT, Michel, DELEUZE, Gilles, *Teatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, Anagrama, Barcelona, 2005.

- GARCÍA, Raúl, *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*, Colihue, Buenos Aires, 1999.
- HARDT, M., *Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- HASS, Lawrence, “On the multiplicity of flesh”, *Chiasmi international* 9: 431-444.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Taurus, México, 2006.
- KERSLAKE, Christian, “Deleuze, Kant and the Question of Metacritique”, *The Southern Journal of Philosophy* Vol. XLII, Centre for Modern European Philosophy, Middlesex University, London, 2004.
- L’ARC, (varios autores) no. 49, 1972.
- LAWLOR, Leonard, “The end of phenomenology; Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty”, en *Continental Philosophy Review* 31, pp. 15-34, 1998.
- MARTÍNEZ, Rodrigo, “Gilles Deleuze: el nihilismo como a priori de la historia universal”, inédito (archivo de Word), Barcelona, 2012.
- MENGUE, Philippe, *Deleuze et la question de la démocratie*, L’Harmattan, París, 2003.
- -----, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008.
- MOREY, Miguel, “Para leer *El Anti-Edipo*”, publicado en *TRES AL CUATRO*, nº 2, Barcelona, Otoño de 1993.
- -----, “Un murmullo infinito... Ontología de la literatura y arqueología del saber”, archivo de Word, inédito (archivo de Word), L’Escala, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre la utilidad e inconvenientes de la historia para la vida*
- NUÑEZ, Amanda, “La ontología menor. De la política a la estética”, *Revista de Estudios Sociales* No. 35, Bogotá, 2010, pp. 41-52.
- PARDO, José Luis, *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Ed. Cincel, Colombia, 1990.
- -----, *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Pre-textos, Valencia, 2011.
- -----, “El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscuro” en RACIONERO, Quintín, ROLDÁN, Concha (comp.), *G.W. Leibniz. Analogía y expresión*, Complutense, Madrid, 1994.

- -----, “Un antídoto contra el anti-estructuralismo”, en *Revista de Occidente*, no. 204, Madrid, Abril 1998.
- PATTON, Paul, *Deleuze and the Political*, Routledge, London, 2000.
- PELLEJERO, Eduardo, *El ser y la diferencia: Trasfondo histórico de la filosofía deleuziana*, USAL, Buenos Aires, 2000.
- -----, *Deleuze y la redefinición de la filosofía. Apuntes desde la perspectiva de la inactualidad*, Jitanjáfora, Morelia, 2005.
- -----, *Gilles Deleuze: Diferencia y Repetición. Montaje histórico de una problemática filosófica*, Archivo electrónico cedido por el autor.
- Porter & Porter, “Habermas and the pragmatics of communication: a Deleuze-Guattarian critique”, *Social Semiotics*, Volume 13, Number 2, Cambridge, 2003.
- RACHJMAN, John, *Deleuze. Un mapa*, Nueva visión, Buenos Aires, 2007.
- RAMÍREZ, Mario Teodoro, *Filosofía y creación*, Dríada-UMSNH, México, 2007.
- -----, *Humanismo para una nueva época*, Siglo XXI, México, 2012.
- -----, *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, UMSNH, Morelia, 2002.
- Rue Descartes (varios autores), *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, PUF, Paris, 1998.
- SAUVANARGUES, Anne, *Del animal al arte*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
- -----, *Deleuze et l'art*, P.U.F., París, 2005.
- SCAVINO, Dardo, *Nomadología (Una lectura de Deleuze)*, Del Fresno, Buenos Aires, 1991.
- SEGGIRARO, Nicolás, *La chair et le pli: Merleau-Ponty, Deleuze e la multivocità dell'essere*, Mimesis, Milán, 2009.
- SILBERTIN-BLANC, Guillaume, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, P.U.F., París, 2010.
- SOMERS-HALL, Henry, “*Deleuze and Merleau-Ponty: The Aesthetics of Difference*” tomado de:  
<http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/philosophy/people/formerresearchstudents/henry->

[somers-hall/deleuze\\_and\\_merleau-ponty\\_-\\_aesthetics\\_of\\_difference\\_-\\_henry\\_somers-hall.pdf](#) , consultado el día 14/06/2012.

- SPINOZA, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2003.
- VIEYRA, Jaime., “*Agua y aceite: Deleuze y Gadamer en la filosofía contemporánea. (Homenaje a dos creadores)*”, inédito (archivo de Word), Morelia, 2009.
- WAMBACQ, Judith, “*Maurice Merleau-Ponty and Gilles Deleuze as interpreters of Henri Bergson*”, tomado de: <https://biblio.ugent.be/input/download?func=downloadFile&recordOId=941251&fileOId=1143529> ,consultado el 18/06/2012.
- ZARKA, Yves. (dir.) et. al., *Deleuze político. Seguido de nueve cartas inéditas*, Nueva visión, Buenos Aires, 2010.
- ŽIŽEK, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-textos, Valencia, 2006.
- ZOURABICHVILI, François, «Deleuze et le possible (de l’involontarisme en politique)», en Alliez, E. (comp.), *Gilles Deleuze: Une vie philosophique*, Ed. Synthébo, Les Empêcheurs de penser en rond (distribué P.U.F.), Le Plessis-Robinson, París, 1998.
- ZOURABICHVILI, F., *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Amorrortu, Buenos Aires, 2004.