



Vitalismo filosófico y la crítica a la axiomática capitalista en el pensamiento de Deleuze

José Ezcurdia
(coordinador)



VITALISMO FILOSÓFICO Y LA CRÍTICA
A LA AXIOMÁTICA CAPITALISTA
EN EL PENSAMIENTO DE DELEUZE

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Dra. Guadalupe Valencia García
Coordinadora de Humanidades

Dr. Fernando Lozano Ascencio
Director del Centro Regional de Investigaciones
Multidisciplinarias (CRIM)

COMITÉ EDITORIAL
CRIM

Dr. Fernando Lozano Ascencio
Presidente

Dra. Sonia Frías Martínez
Secretaria Académica del CRIM

Dr. Guillermo Aníbal Peimbert Frías
Secretario Técnico del CRIM
Secretario

Dr. Fernando Garcés Poó
Jefe del Departamento de Publicaciones del CRIM

Dr. Roberto Castro Pérez
Investigador del CRIM

Dr. Óscar Carlos Figueroa Castro
Investigador del CRIM

Dra. Luciana Gandini
Investigadora del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM

Dra. Naxhelli Ruiz Rivera
Investigadora del Instituto de Geografía, UNAM

Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo
Profesora-Investigadora del Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social

Lic. José Luis Güemes Díaz
Jefe de la oficina jurídica del campus Morelos de la UNAM

VITALISMO FILOSÓFICO Y LA CRÍTICA
A LA AXIOMÁTICA CAPITALISTA
EN EL PENSAMIENTO DE DELEUZE

José Ezcurdia
(Coordinador)



Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas
Nombres: Ezcurdia, José, editor.
Título: Vitalismo filosófico y la crítica a la axiomática capitalista en el pensamiento de Deleuze / José Ezcurdia (coordinador).
Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México : Itaca, 2021.
Identificadores: LIBRUNAM 2103974 | ISBN (UNAM) | ISBN (Itaca).
Temas: Deleuze, Gilles, 1925-1995 -- Crítica e interpretación. | Filosofía. | Capitalismo. | Vitalismo -- Filosofía.
Clasificación: LCC B2430.D454.V57 2021 | DDC 194—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación con base en el sistema de revisión por pares a doble ciego, por académicos externos al CRIM, de acuerdo con las normas establecidas en el Reglamento Editorial del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como en el artículo 46 de las Disposiciones Generales para la Actividad Editorial y de Distribución de la UNAM.

Primera edición: 2021

D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, delegación Coyoacán, 04510, Ciudad de México
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Av. Universidad s/n, Circuito 2, colonia Chamilpa
62210, Cuernavaca, Morelos
www.crim.unam.mx
ISBN UNAM: 978-607-30-4721-0

D.R. © 2021 David Moreno Soto
Editorial Itaca
Piraña 16, Colonia del Mar
C.P. 13270, Ciudad de México
tel. 5840 5452
itaca00@hotmail.com
www.editorialitaca.com.mx
ISBN Itaca: 978-607-8651-75-7

Diseño de la cubierta: Fernando Garcés Poó

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

ÍNDICE

Prólogo <i>José Ezcurdia</i>	9
---------------------------------	---

PRIMERA PARTE

CAPITALISMO, DESEO Y MÁQUINA DE GUERRA, 13

Enloquecer para no volvernos locos: la posibilidad del esquizoanálisis <i>Gerardo de la Fuente Lora</i>	15
---	----

¿Cómo es posible el capitalismo? Filosofía de la historia e historia universal en <i>El Anti-Edipo</i> <i>Axel Cherniavsky</i>	37
---	----

Axiomática, deuda y mundo sin trabajo: aproximaciones al capitalismo contemporáneo <i>Alberto Villalobos Manjarrez</i>	49
--	----

Los usos del concepto de máquina de guerra <i>Armando Villegas Contreras</i>	73
---	----

SEGUNDA PARTE

MÁQUINAS DESEANTES E INDIOS ANTICAPITALISTAS, 93

Perspectivas de la “ecosofía” de Félix Guattari: el vitalismo de la “ecología transversal maquínica” <i>Patricio Landaeta Mardones</i>	95
--	----

Sobre el amor de Deleuze por los indios
Luis H. Cuevas 109

Cuerpo vivo, producción de pueblo
y crítica a la axiomática capitalista
en la filosofía de Deleuze
José Ezcurdia 133

TERCERA PARTE

CONSTELACIONES DE LEUZIANAS Y FILÓSOFOS CONTRAPENSADORES, 155

Ejercicio kairológico del pensamiento:
acercamiento a lo político en Deleuze
José Francisco Barrón Tovar 157

Ética inmanente y potencia de resistencia intersticial:
reflexiones a partir de Deleuze, Nietzsche y Foucault
Pablo Lazo Briones 169

Disolver el cuerpo (reflexiones desde Nietzsche,
Spinoza y Deleuze)
Bily López 189

Política y desplazamiento
Ramón Chaverri Soto 209

Metarialismo expresivo
Ian Buchanan 223

CUARTA PARTE

CUERPO, ARTE Y RESISTENCIA, 245

Diagramas de un vitalismo de las imágenes
Antonio Carlos Rodrigues de Amorim 247

Micropolítica(s) de la percepción:
del ritornelo caosmos y las máquinas musicales
Sonia Rangel 265

El vitalismo filosófico en dos claves
Sonia Torres Ornelas 275

PRÓLOGO

José Ezcurdia

El pensamiento de Gilles Deleuze tiene hondísimas raíces en un vitalismo filosófico que se constituye como brújula interior que otorga orientación y sentido a los múltiples desarrollos teóricos en los que se constituye. Nociones como Cuerpo sin Órganos, intuición volitiva o acontecimiento, por ejemplo, o figuras como ritornelo, rizoma o línea de fuga, se hacen inteligibles en el marco de una metafísica y una psicología vitalistas que enfilan su desdoblamiento en los planos de la ética, la política y la filosofía de la cultura. La recuperación que hace Deleuze de diversos autores de la biblioteca filosófica –que fungen como engranajes fundamentales de su filosofía– tiene también en el vitalismo quizá el criterio fundamental en la que se ordena: Spinoza, Nietzsche y Bergson, no resultan en vano los pilares centrales que sostienen interiormente el pensamiento de Deleuze, pues los tres fundan una ontología en la que conceptos como plano de inmanencia y conato, voluntad de poder y eterno retorno, duración y multiplicidad, desarrollan una noción de vida que es el nervio interior justo de la deleuziana noción de diferencia.

El complejo y variado andamiaje conceptual de Deleuze encuentra en el vitalismo filosófico –con la profunda impronta materialista que implica–, el bajo sostenido que nutre su despliegue y el rico tejido argumentativo al que da lugar. La filosofía misma de Deleuze aparece como un plano dinámico a la vez uno y múltiple –una fuerza viva– que se resuelve en un proceso de diferenciación que se afirma como una máquina productora de sentido. Las múltiples evoluciones teóricas en las que se constituye la filosofía de Deleuze traban un ho-

rizonte expresivo donde se precipita la propia producción de sentido como motivo fundamental en la que se vertebra. ¿En qué radica esta producción de sentido? ¿Cómo se caracteriza? ¿Por qué nos atrevemos a señalar que la propia determinación de la filosofía de Deleuze como máquina productora de sentido hace efectiva su raigambre vitalista?

Es en este punto que la crítica a la axiomática capitalista satisface el carácter vitalista de la filosofía de Deleuze. El sentido, como afirmación diferencial, tiene lugar necesariamente a contracorriente de un aparato de captura que esclerosa su forma. El sentido como diferencia tiene siempre un acento libertario. La intuición volitiva como transmutación en la filosofía de Deleuze es una libertad que se concibe como una lucha de liberación. La filosofía misma de Deleuze es un contrapensamiento que se endereza como una línea de fuga frente a una modernidad capitalista que edifica una imagen dogmática del pensamiento como un pensamiento esclavo y servil. La crítica a la axiomática capitalista es el foco que hace visible la forma del vitalismo deleuziano, en la medida que muestra cómo la vida misma en cuanto causa inmanente se afirma en un pensamiento en el que la diferencia es el núcleo vivo de la libertad. La producción de sentido en la que se constituye la filosofía de Deleuze es el ejercicio de la libertad como autoafecto y gobierno de sí frente a una modernidad capitalista que es la nuestra. La filosofía deleuziana es el ariete para abrir un frente de lucha contra la modernidad capitalista a la que nos es dado asistir. La filosofía deleuziana es vitalista en la medida que es libertaria, y dicho carácter libertario se afirma al dar cumplimiento a su determinación como una máquina productora de sentido, frente a una modernidad capitalista que aparece como fuente de esclavitud y exterminio: leer a Deleuze implica producir sentido. Leer a Deleuze implica movilizar los conceptos en los que se articula su pensamiento, para afirmar su forma como máquina productora de sentido frente a la modernidad capitalista que nos oprime. Leer y escribir sobre Deleuze implica encarar nuestro presente, para pensarlo y pensarnos de cara a la realización de un proceso de autodeterminación ético-político. Deleuze nos emplaza a ser contrapensadores vitalistas.

Es en este contexto que los textos que integran el presente volumen encuentran un marco de inteligibilidad. Cada texto, en su especificidad y al tender puentes con los otros, muestra algunos de los momentos de la relación entre vitalismo filosófico y crítica a la modernidad capitalista, en tanto horizonte de la determinación del carácter libertario de la filosofía de Deleuze. Cada texto, desde su peculiar con-

figuración conceptual, desdobra el significado ontológico y ético-político de la crítica a la modernidad capitalista, mostrando la forma y la orientación de los fundamentos vitalistas de la filosofía deleuziana.

Los cuatro apartados en los que se sitúan las catorce intervenciones que constituyen este volumen –“Capitalismo, deseo y máquina de guerra”; “Máquinas deseantes e indios anticapitalistas”; “Constelaciones deleuzianas y filósofos contrapensadores” y “Vitalismo, arte y resistencia”– tejen una red de reflexiones en torno al desenvolvimiento de los conceptos fundamentales de la filosofía de Deleuze, en torno a la crítica a la axiomática capitalista. Cada reflexión, desde su emplazamiento conceptual, a partir de la articulación de un umbral enunciativo singular y un enfoque interpretativo propio, se constituye como pistón para echar a andar la filosofía de Deleuze como máquina productora de sentido: desde el estudio de la producción deseante en el seno de la oposición y la interioridad entre Estado y máquina de guerra hasta la determinación de la educación como línea de fuga, los textos exploran el carácter libertario de la filosofía de Deleuze de cara a la modernidad capitalista. Autores diversos que guardan relaciones importantes con el pensamiento de Deleuze –Foucault, Viveiros de Castro, Mbembe, por ejemplo, además de Nietzsche, Bergson y Spinoza– son puestos en juego como vía para sacar a la luz, como decimos, los rendimientos ético-políticos de su filosofía. También se revisa el abordaje de praxis artísticas menores y musicales en tanto figuras rizomáticas que resisten desde una perspectiva vitalista los embates de la modernidad capitalista.

Queda en el lector juzgar si los textos aquí reunidos logran movilizar la rica estructura conceptual de la filosofía de Deleuze en tanto una máquina productora de sentido, una máquina capaz de afirmar la libertad como lucha de liberación, frente a los excesos de nuestra modernidad capitalista en tanto horizonte de esclavitud y exterminio.

PRIMERA PARTE
CAPITALISMO, DESEO
Y MÁQUINA DE GUERRA

ENLOQUECER PARA NO VOLVERNOS LOCOS: LA POSIBILIDAD DEL ESQUIZOANÁLISIS

*Gerardo de la Fuente Lora**

La mercancía que somos

El capitalismo “resuelve” sus crisis, se escurre a través de ellas, avanza, se recrea, las cruza, mercantilizando cada vez más áreas de la vida. Cosas, entes, realidades de diverso tipo devienen seres destinados a la compraventa. Después de haber convertido en mercancía objetos y servicios, el proceso se extiende hoy a los conocimientos y los conceptos, apuntando con ello hacia la incorporación mercantil de todas las dimensiones de la subjetividad, incluyendo las pasiones, experiencias, afecciones. Al respecto, comenta Jean François Lyotard:

Se puede [...] esperar una potente exteriorización del saber con respecto al “sabiente”, en cualquier punto en que éste se encuentre en el proceso de conocimiento. El antiguo principio de que la adquisición del saber es indisoluble de la formación (*Bildung*) del espíritu, e incluso de la persona, cae y caerá todavía más en desuso. Esa relación de los proveedores y de los usuarios del conocimiento con el saber tiende y tenderá cada vez más a revestir la forma que los productores y los consumidores de mercancías mantienen con estas últimas, es decir, la forma valor. El saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser

* Doctor en filosofía, profesor de carrera de tiempo completo, Colegio de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado. Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su “valor de uso” (Lyotard, 1984: 16).

La mercantilización del conocimiento supone su exteriorización, su posición enfrentada al sujeto, en un recordatorio sorprendente de los análisis de Hegel y Marx sobre la enajenación. El proceso de trabajo, aun cuando su producto fuesen bienes materiales simples —sillas, mesas— implicó desde siempre, en el capitalismo, un comienzo de mercantilización de la subjetividad misma, pues la labor asalariada tenía como requisito que el plan, la idea de la producción, no le perteneciera ya al productor, sino al dueño de los medios de producción, que es quien decide la forma en que se aplican las fuerzas productivas humanas. De hecho, de conformidad con las reflexiones de Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en el actual modo de producción el trabajador está sometido a una triple alienación, a un triple sometimiento frente a una exterioridad que lo anega. Enajenación del objeto en cuanto tal —la silla, la mesa— que no obstante haber sido producido por él, se le opone y lo nulifica; enajenación del proyecto, pues la idea y el fin de la producción no le pertenecen desde el momento en que acepta vender su fuerza de trabajo; y alienación de su cuerpo, de sus movimientos y funciones, pues durante la jornada de trabajo, la máquina, el plan de la producción son los que deciden cada una de las flexiones de sus músculos, cada ritmo de su fisiología, cada acento, incluso, de su atención. Durante el tiempo de trabajo, el trabajador asiste como sonámbulo, como un espectador, al quehacer de unas manos que ve ir y venir, sin apenas poder comprender que son las suyas, que están articuladas con su cuerpo y mente. Frente al tema hegeliano de la hominización por el trabajo, Marx hará ver que en el capitalismo la transformación de la naturaleza no humaniza, sino que, por el contrario, cosifica, degrada. Ante la máquina, el obrero no desarrolla su espíritu porque las instrucciones de la acción productiva no emanan de él, le son impuestas; y tampoco se vuelve más humano, en el sentido de socializar su vida con los demás, porque los contactos con los otros trabajadores en la fábrica están reglamentados por el proceso productivo: los cuerpos se complementan como fases integradas a la ruta del ensamblaje de los objetos, pero los seres humanos no se vinculan riéndose, danzando, creando significaciones inéditas y nuevas posibilidades. Cada uno de los trabajadores asiste al espectáculo de cuerpos que se mueven, manos que se transfieren

instrumentos y materias unas a otras, pero órganos que no son los de ninguno de los que están ahí, observadores zombis de la escenificación capitalista.

Cuando sale de trabajar, el hombre se recupera a sí mismo, sus manos vuelven, sus ideas le pertenecen, sus proyectos de futuro son los suyos y no los de otro. Pero esa recuperación tiene lugar únicamente cuando está solo, cuando no interactúa con los demás. De ahí la radicalidad del diagnóstico de Marx en los *Manuscritos*, a saber, en el capitalismo hay una contradicción insuperable entre humanidad y sociedad, ya que el individuo sólo es humano cuando está aislado. Los hombres sólo lo son si no forman parte de la sociedad.¹

A cada nueva crisis del capital, más entidades devienen mercancía en los tres niveles de alienación propuestos por Marx, del objeto, del proyecto, del cuerpo. Más y más cosas se producen por y para la venta –zapatos, bolsas, librerías, cepillos, cortinas, platos, etcétera–. Si hiciéramos una revisión de todo lo que traemos puesto en este momento y de las cosas de nuestro entorno inmediato, constataríamos que el 99.9% de los objetos son mercancías. Cada ente mercantilizado, además, significa la tumba de alguna relación social, de un antiguo vínculo comunitario. Así, por poner sólo un ejemplo, una lavadora es el monumento mortuario de la ceremonia en que las mujeres de la comunidad se reunían junto al río para lavar, y cantaban, reían, hacían danzas y rituales. No sólo objetos materiales simples se van mercantilizando, también cosas con materialidad más abstracta, como los servicios, la salud, el transporte, la alimentación, el cuidado, la música. En todos los casos, lo que fueron interacciones personales se mutan o duplican en intercambios de dinero. Así, el maestro puede querer mucho a sus alumnos y preocuparse por ellos, pero lo que hace en el salón también es un intercambio de valores de cambio. El médico se preocupa quizá realmente por nosotros, pero tenemos que pagarle.

¹ Que los seres humanos no forman parte de la sociedad es la tesis de Marx que cierto cine contemporáneo ha venido examinando una y otra vez. La lista de filmes es enorme: *Terminator*, *Mad Max*, *Inteligencia artificial*, *Matrix*, en todos esos casos los humanos están fuera de lo social. Seguramente la potencia seductora de esas películas proviene de que la profundidad de su guion fue elaborada por Marx. He analizado ampliamente la relación entre los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y el cine contemporáneo en mi artículo “La rebelión de las máquinas” (De la Fuente Lora, 2005).

Empieza a fraguarse, así, el camino de la esquizofrenia: el valor de uso y el valor de cambio se separan, duplican y enfrentan. Todo es doble. La potente filosofía del pensador ecuatoriano-mexicano, Bolívar Echeverría está basada en ese hecho. La contradicción valor de uso/valor de cambio, dice Bolívar, es insoportable, invivible, y las variantes de la modernidad no son sino maneras en que las sociedades capitalistas intentan llevar adelante el proyecto de hacer vivible lo invivible (Echeverría, 2006: 210)

Saliendo de la fábrica, de la oficina o el taller, estando solo, el trabajador se recupera a sí mismo en un radical aislamiento respecto a la sociedad. O al menos eso es lo que parecía suceder en tiempos de Marx, porque, hoy, el capital va a buscarlo a su casa. Sus objetos cotidianos, sillón, cama, lámpara, zapatos, antaño quizá producidos por él mismo o su comunidad, ahora han sido comprados y ello implica una nueva relación, pues ya no se trata únicamente de usarlos, sino de hacerlo de tal manera que su valor de cambio se preserve lo más posible por si hiciera falta venderlos u ofrecerlos como garantía para obtener un préstamo.

En nuestros días, el capital va a buscarnos, y alcanzarnos, en nuestra habitación más propia, nuestro cuerpo. Vender fuerza de trabajo es, desde siempre, vender el cuerpo. Sólo que antes esa mercantilización ocurría nada más durante la jornada de trabajo y en el ejercicio del laborar. Hoy lo corporal se vuelve mercancía de forma generalizada, independientemente de la localización fabril, o mejor, el ámbito de la producción y productividad capitalista se ha extendido de tal modo que ya no hay un afuera de la fábrica, el taller o la oficina. Cuando llegamos a la casa seguimos produciendo pues ya no existe, al parecer, una esfera exterior en la que pudiésemos devenir humanos, así fuera absolutamente solos. De crisis en crisis la mercantilización avanza hasta límites que hace poco no habríamos podido imaginar. Hoy el cuerpo no se vende sólo en tanto su capacidad de trabajar, de producir valor, sino que se subasta en partes. Se ofertan por separado la sangre, la médula espinal, los riñones, el corazón, el hígado; se alquila el vientre, se enajena el pelo, y hoy llegamos al fundamento mismo: se venden secuencias de aminoácidos, ácido desoxirribonucleico (ADN).

Subrayemos este punto: lo nuevo de la mercantilización corporal es su fragmentación extrema. Antes los cuerpos se alquilaban completos, como totalidades. El profesor en su jornada de trabajo vendía su accionar total, íntegro: daba la clase con su esternón y su pelo, sus uñas y sus pulmones, su garganta, actuando todos sus órganos-componentes

en concierto para producir la enseñanza. También el atleta de alto rendimiento vendía su cuerpo como totalidad, holísticamente, al igual que lo hacía la reina de belleza. Pero el gran salto en la mercantilización acontece cuando se venden retazos independientes, se aseguran con pólizas partes separadas y comienza a haber mercado primario y secundario de riñones e incluso mercados a futuro de médulas y secuencias genéticas.

Para que esto haya llegado a ser posible fue necesaria la subsunción (casi) total de lo real en la esfera del capital. Nada de salir de ahí, recuperarse yendo a la casa y, estando solos, recogernos en nuestro cuerpo recobrado. Con la esfera del consumo incorporada plenamente al capitalismo (Lipovetsky y Serroy, 2015) todo el tiempo y el orbe son para el valor de cambio, lo que incluye a lo que en algún momento cartesiano llegó a considerarse como el fundamento mismo, a saber, la subjetividad, el pienso luego existo.

A esto es a lo que apunta Lyotard cuando observa que los “contenidos” de la conciencia, se mercantilizan: no es solamente que entren al circuito de la compra y venta –como desde siempre ocurría, por ejemplo, cuando un maestro vendía sus lecciones– sino que ahora además cambian su naturaleza, su lenguaje, pasan de ser entidades psíquicas, mentales en el sentido de psicológicas, a ser cadenas codificadas en lenguajes binarios. Han mutado de ser sabidurías a devenir bloques de información. Si intencionalidad significa que la conciencia siempre es conciencia de algo, hoy el correlato denota a la mercancía ya que la conciencia siempre es conciencia del valor de cambio. Pero también la mente, la entidad subjetiva que trasciende en y hacia el mundo, se ha mercantilizado ella misma.

Esa condición “posfenomenológica” es puesta de manifiesto a través de dispositivos del tipo de Facebook y otras de las así llamadas “redes sociales”. A través de lo que aparentemente son mecanismos de acceso gratuito, lo que se juega son empresas mercantiles en las que lo que se vende, más allá de los anuncios comerciales de los negocios que ahí se publicitan explícitamente, son nuestros “perfiles”, el conjunto de decisiones de cada usuario que constituyen la personalidad, el avatar virtual, la presentación subjetiva de cada quien en la red. Lo que Facebook vende, a las corporaciones internacionales, son nuestros datos; y se trata de una mercancía valiosa porque posee un delineamiento singularizado: se ofrece a los compradores la identidad única e irrepetible de cada uno. No se trata, además, de un perfil que se llena una vez al crear nuestra página, momento en el que

podemos ponernos otro nombre y esconder o trucar diferentes aspectos de nuestra situación real —país de nacimiento y residencia, sexo, idioma— sino que la mercancía que somos se refiere a todas nuestras decisiones en la red, empezando por la hora del día en que solemos prender la computadora, pasando por el tiempo que dedicamos a navegar, y desde luego, los *likes* o *dislikes* que prodigamos a lo largo de cada sesión.

Lo que se ha mercantilizado, entonces, es el relato que hacemos de nosotros mismos, la identidad narrativa que nos concierne, es eso lo que libremente ofrendamos al capital. Ahora bien, si se afirmara que, justamente, lo que se ha vuelto mercancía es una ficción, aquello que arbitrariamente ponemos en los formatos de inscripción y vamos delineando a través de nuestros *likes*, y que frente a ello nuestra identidad “real” está siempre preservada, de todos modos, ya hay ahí una mercantilización, al menos potencial, que deriva del hecho de que pensemos que nuestra subjetividad puede ser protegida por un avatar. Se trata de un tema complejo, y es el que se refiere a la relación, por ejemplo, de un escritor con su seudónimo. ¿Qué tanto de Samuel Langhorne Clemens había en Mark Twain? ¿En qué sentido el segundo no era un sujeto sino sólo un símil, una máscara? ¿No podría ocurrir que la relación fuese inversa y Clemens fuese una efectuación de Twain? En cualquier caso, lo crucial de la escenificación de Facebook y otras redes sociales, ni siquiera radica, o no solamente, en que nuestros perfiles se hayan vuelto mercancía, sino en el hecho de que lo que se nos enfrenta ahora como valor de cambio, como objeto exterior a consumir, es el futuro de nuestra subjetividad. Se ha convertido en mercancía no sólo lo que somos, sino lo que seremos.

En efecto, cada vez que abrimos nuestra página de Facebook, la máquina nos ofrece aquello que nos gusta y deseamos, sin que supiéramos siquiera, antes de ver la pantalla, que tales eran nuestras preferencias y anhelos. La red social nos descubre la música que nos va a gustar, los objetos que nos atraerán, las noticias que nos interesarán, los amigos que deseamos tener. El futuro, el devenir de lo que estamos siendo, nos es develado bajo la forma de la mercancía que seremos. La producción de expectativas y anticipaciones de futuro —lo que el filósofo francés Bernard Stiegler llama “protenciones”— que parecía ser un componente inamovible de la vida psíquica, interior al individuo, es ahora realizada y sustituida por el aparato computacional tecnológico que opera a partir del cálculo numérico de probabilidades. Señala Stiegler:

“Deseos, expectativas, voliciones, voluntad, etcétera”, todo eso que forma para el individuo el horizonte de *su* advenir, constituido por *sus* protenciones, es tomado a velocidad y progresivamente remplazado por protenciones *automáticas*, ellas mismas producidas por los sistemas computacionales de cálculo intensivo, que son entre un millón y cuatro millones de veces más rápidos que los sistemas nerviosos de los individuos psíquicos (2016: 24).

La red satisface deseos nunca expresados porque no tuvieron el tiempo para manifestarse. Los cálculos numéricos van más rápido que la subjetividad y la esperan delante de ella misma. Llegamos tarde frente a la mercantilización de nuestro propio futuro, no sólo cada uno llega a la cotidianidad cuando ya hace tiempo que el futuro advino, sino que los sistemas sociales en su conjunto, por ejemplo, el derecho, están también retrasados frente al cálculo numérico generalizado, lo que implica vivir en un estado de excepción permanente porque lo real va más rápido que las reglas que deberían normarlo.

El resultado de la mercantilización radical de la subjetividad, incluyendo su nota más singular, la proyección del futuro, tiene como consecuencia el que las lentas operaciones cognitivas y volitivas usuales de los individuos, si es que todavía existen, pierdan todo sentido, carezcan de interés frente al maremágnum de futuros altamente probables que ofrecen las tecnologías digitales. Sobre todo la conversión en valor de cambio de las protenciones tiene un efecto devastador para la vida psíquica, en la medida en que se elimina el vacío, el enigma, la incógnita que diferencia al futuro respecto al pasado o al presente. Si algo podría afirmarse, hasta hace poco, respecto al devenir, es que no podía saberse, que connotaba una indeterminación y, con ella, una posibilidad de cambio. Ahora, sin embargo, lo que vendrá puede saberse de antemano, de hecho, ya está aquí, y cualquiera que sea su contenido podemos asegurar desde ya que se tratará de una mercancía que no dependerá de nuestras pobres capacidades individuales de expectativa, esperanza, anticipación y sorpresa.

Que las tecnologías de la información suplen las carencias de conocimiento del futuro de los individuos, por medio de la modelación sistemática de escenarios a partir de una situación inicial dada, tiene consecuencias políticas, por ejemplo, para las propuestas teóricas de John Rawls o James Buchanan respecto a la formación y transformación democrática de las reglas del vivir en común, ya que la condición necesaria del “velo de ignorancia” o “velo de incertidum-

bre” –que nadie pueda predecir el espectro completo de productos de las nuevas normas, ni determinar sus posiciones eventuales en el nuevo orden que surgiría de ellas– podría ser simplemente obviada por un procedimiento de proyección automática suficientemente extenso y diversificado. No podría formarse un consenso democrático jamás, porque todos los participantes sabrían de antemano sus localizaciones futuras; sólo la ignorancia, la apuesta por el azar y el cambio pueden dar lugar al acuerdo y, con él, a la comunidad política (Buchanan y Brennan, 1985; Rawls, 1979).

Por otra parte, en tanto no se puede concebir a las nuevas tecnologías como instrumentos aislados, sino como integrantes de inmensas organizaciones jerarquizadas, interconectadas en redes complejas, es necesario caer en la cuenta de que los ejercicios proyectivos de escenarios posibles constituyen estrategias que en sí mismas coadyuvan a la materialización de los pronósticos. En este sentido, las proyecciones tecnológicas son estrictamente producciones de realidad.

La consecuencia radical de la mercantilización de la subjetividad es la insensatez del dar sentido, que definía a la subjetividad fenomenológica. Lo que es, vuelto mercancía, no necesita que el ser ahí le otorgue sentido. El transcurrir insensato, nihilista, del capitalismo puramente computacional, conlleva, según Bernard Stiegler, “La liquidación de la individuación colectiva política al precio de la destrucción de los individuos psíquicos –de sus aparatos psíquicos constituidos por sus razones de existir en vista de la consistencia, más allá de la sola subsistencia–” (2016: 88).

Según Stiegler no vivimos realmente una “época”, como por ejemplo la que Heidegger hubiese llamado la “época de la imagen del mundo”, porque al no haber protenciones individuales tampoco las hay colectivas, nuestro transcurrir del tiempo no constituye una región del habitar común porque no hay expectativas compartidas sobre el presente y su devenir, sino una proliferación de futuros consumidos separadamente. En ese contexto estamos obligados a estar locos, la locura se convierte en un estado ordinario de nuestra existencia:

El carácter *ordinario* de la locura contemporánea resultaría de este estado de hecho llevado a su culminación por la disrupción frente a toda otra forma de causalidad y, más precisamente, la *locura ordinaria* resultaría de *la liquidación de lo extra-ordinario por el nihilismo* en que consiste fundamentalmente el capitalismo (Stiegler, 2016: 202).

Adelantándose a nuestra capacidad para proyectar el futuro, ofreciéndonos antes de nosotros mismos las mercancías de lo que será nuestra subjetividad, la mercantilización general vacía al porvenir de su misterio, le extrae su novedad radical, la novedad inaudita que alguna vez lo caracterizó y que reclamaba, precisamente, la tarea fenomenológica de dar sentido al mundo. ¿Pero es posible realmente, como conciencias, como humanos, no dar sentido al mundo? La experiencia de vivir la mercancía que somos sólo puede efectuarse como locura, como delirio que ha dejado de ser una enfermedad, una patología, para convertirse en el estado corriente del ser.

Thriller

“Michael Jackson nació para ser comprado, y en la muerte todo él seguirá relacionado con los compradores”, así resume el escritor y crítico musical Paul Morley el devenir del intérprete de *Thriller*. En su interesante libro, titulado en español, *¿Quién mató a Michael Jackson?* (2019), Morley nos comparte sus dudas y dilemas ante su necesidad profesional de emitir comentarios públicos al momento de la muerte del ídolo de la música pop.

¿Podría ingeniármelas para hablar, digamos, del hermoso, infantil y brillante Michael Jackson de los Jackson 5 durante la época posthippy de los años setenta, aquella síntesis sin duda incandescente de la esperanza juvenil, sin tener en cuenta al Michael Jackson desfigurado, acosado y arrogante de principios del siglo XXI? ¿Podría sonreír ante la visión excelentemente garbosa del inocente pero en cierto modo ya ficticio Michael preadolescente mientras popularizaba obediente ante el público quinceañero la urgencia cautivadora de James Brown, el enternecedor ritmo de Marvin Gaye, la lucidez desafiante de Stevie Wonder, la suprema simetría de Diana Ross, sin hacer una mueca al pensar en el Michael cincuentón traumatizado y deshabilitado, arruinado y anulado porque en su día había sido ese prodigio preadolescente fresco y llamativo y coqueto, que a continuación pasó a ser el vivaz y emperifollado y respetado zar de MTV, y que a continuación, de repente, dejó de ser todo eso?

¿Y representaba el Michael más adulto, el náufrago exiliado, la aparición horripilante de tez blanca, esa agonía, algún tipo de comentario

metacultural sobre la existencia del Michael más joven y explotado –una advertencia explícita de algún tipo [...]–? (2019: 64).

¿Cómo se pasó del niño superdotado, encarnación de una música y una cultura poderosas, reivindicativas del *soul* y la danza afroamericana, a un ente notable por su rareza física que cambiaba de forma constantemente, pero siempre de manera inconexa, inarmónica? Un ser enfermizo cuyas metamorfosis fueron mostrándose primero banales y después incluso perversas, corruptas. La respuesta notable de Morley consiste en señalar que la metamorfosis de Jackson obedeció a la demanda de devenir, desde muy joven y cada vez más, una mercancía. Michael comprendió que para sobrevivir en el ámbito del *show business* requería no sólo cantar, sino construirse un personaje hasta en el más mínimo detalle. Lo construyó y lo interpretó muy bien, sólo que su avatar se le salió de las manos, “se volvió adicto al vertiginoso pero placentero proceso de alterar su imagen” (Morley, 2019: 47).

Dedujo que el éxito en el negocio de la música implicaba la creación de fachadas creíbles, y que imitar o replicar una forma de sinceridad resultaba de hecho más útil y duradero que limitarse a ser sincero. No debías ser demasiado agradable, pero debías parecer muy agradable. Debías cautivar al público sin que pareciera que te servías de medios ruines para hacerlo, y debías entusiasmarlo sin que pareciera que habías ensayado desesperadamente, hasta perder el sentido, los gestos exactos que ibas a utilizar para lograrlo. Había algo falso en todo ese asunto, una falsedad con la que él tenía una relación especial, porque de niño había sido un adulto falso, y parecía comprender cómo debía conseguir y mantener esa falsedad y disfrazarla de una estudiada sinceridad y de una espontaneidad controlada y graciosa (2019: 48).

Tal vez la osadía camaleónica de Jackson, su afán de encarnar todos los deseos de una vez –todos los colores de piel, los sexos, las voces, las edades, las pasiones, las furias, los arquetipos de los negros y los blancos– le vino, especula Morley, de haber sido figurado, de niño, como una caricatura, pues en el mundo de los cómics se puede ser cualquier cosa, tener cualquier tonalidad, cualquier perfil. Sea como sea, en el reino de los dibujos animados, como en el mundo nuestro, Michael Jackson, al parecer, decidió volverse loco:

existe un mundo en el que Jackson simuló estar loco tras decidir que eso es lo que la gente esperaba de él, y, para bien o para mal, toda su carrera se basó en darle a la gente lo que esperaba, lo que les intrigaba acerca

de él, aunque no se tratara de su música o de sus actuaciones. Hacia el final de su vida, quizá durante sus últimos veinte años, Jackson decidió, teniendo en cuenta que era alguien que tradicionalmente siempre había mantenido el control de las elecciones que se tomaban sobre cómo debía aparecer ante el público, que no se esperaba de él que obrara con normalidad. Así que no obró con normalidad. Resaltó su extravagancia libertina, su rareza introvertida, la debilidad del mutante. Representó la idea de que continuaba siendo un niño pobre, infeliz e incomprendido que vivía tras los barrotes forrados de lentejuelas de Neverland y que necesitaba a una madre que pusiera orden (Morley, 2019: 53-54).

Enfrentado al requerimiento de convertirse en mercancía total, no sólo su música, sino su voz y danza, cada uno de los órganos de su cuerpo, rostro, pelo, manos, calcetines, su sexualidad, su paternidad, su ciudadanía, Michael optó por el desvarío, se volvió loco. Grotesco, convirtió en espectáculo y despropósito cada uno de sus gestos, que fueron absorbidos de inmediato por una industria para la que él era una marca, un producto para el consumo. Incluso su muerte, subraya Morley, fue asumida como un momento más de la acumulación del valor de cambio. Paradigma de la mercantilización integral. Jackson fundó el dispositivo y las formas operacionales de los *mass media* que, a partir de él, en adelante, reiterarían el fraccionamiento y la venta de los famosos y los detalles de su vida, sus amoríos, manías, degradaciones, banalidades, tonterías. La vida, su transcurrir como objeto de narración, la subjetividad como perfil, fue traída a existencia mercantil y gracias a ello ahora nosotros, cuando ingresamos a Facebook, encontramos perfectamente natural la fragmentación y simulación de nuestra imagen.

Las diferentes dimensiones de la experiencia de vivir el capitalismo han dado lugar, con frecuencia, al delirio. Al constatar cómo la mercantilización integral produjo al ser híbrido, camaleónico, de Michael Jackson, uno no puede sino recordar el acontecimiento anterior de deformación producido por la burocratización weberiana, total, del mundo: la metamorfosis de Gregorio Samsa. Ser en el mundo burocratizado es despertarse convertido en insecto; el entorno no presentándose a la mano sino a la garra, la utilidad de los entes no la de la herramienta, del servir para algo, sino la del obstáculo y, sobre todo, una radical discontinuidad, ruptura, entre la subjetividad, la mente y su realización corporal. ¿Cómo conciliar el discurrir meditativo y asombrado de Gregorio Samsa, su secuencia

de pensamiento humano, con las sensaciones provenientes de un caparazón peludo? La locura de la *Metamorfosis* (2017) se desliza por la diferencia entre el torrente sensible del insecto y la obstinación por atribuir a un individuo, quizá a un ego, un yo, el tsunami de sensaciones que se levantan, se ejercen desde su corporeidad disociada. Torrentes sensibles, de informaciones, de experiencias, que anegan la capacidad cognitiva, que la superan en velocidad, y la reducen a boqueos de sobrevivencia; tsunamis cuya fuerza, en el afán de resistirlos, deforman el entendimiento y afectan los existenciaros básicos de la fenomenología, volviéndolos quizá imposibles.

Pero quizá el ejemplo más célebre del vínculo entre capitalismo y locura, mercantilización y delirio, sea el *Quijote*, el texto fundador de la novela moderna. Se nos dice ahí, en el primer capítulo,

es, pues, de saber que este sobredicho hidalgo, los ratos que estaba ocioso —que eran los más del año—, se daba a leer libros de caballerías, con tanta afición y gusto, que olvidó casi de todo punto el ejercicio de la caza, y aun la administración de su hacienda; y llegó a tanto su curiosidad y desatino en esto, que vendió muchas fanegas de tierra de sembradura para comprar libros de caballerías en que leer, y así llevó a su casa todos cuantos pudo haber de ellos (Cervantes, 2014: 20).

Vendió fanegas y compró libros. El mensaje de don Quijote es extraordinario. Leer es peligroso, quien se enfrasca en la decodificación de escritos comienza a escuchar voces, a perder las distinciones entre lo real y lo fantástico. Quien lee se ve tentado y movido a multiplicar su vida y su subjetividad, a vivir otros papeles, a realizar otros cuerpos y otros tiempos más allá de su limitado perímetro. Pero en la novela de Cervantes no sólo se habla del acto de leer en general, y de su magia poderosa, sino que se trae a cuento una realización sociohistórica específica de la lectura, a saber, aquella que se ejerce a través de dos condiciones peculiares, la existencia multiplicada de libros a la venta y el hecho de que el acceso a los mismos ocurra individualmente: cada uno, por sí y para sí, en silencio, recorre con los ojos las páginas adquiridas. Don Quijote, entonces, nos propone las paradojas del leer cuando los escritos se han vuelto mercancías.

En resolución, él se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio; y así, del poco dormir y del mucho leer, se le secó el cerebro de manera que vino a perder el juicio. Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en

los libros, así de encantamientos como de pendencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentas y disparates imposibles. Y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo (Cervantes, 2014: 30).

¿Qué es, entonces, perder el juicio? Llenar la cabeza de lo que se lee, ser incapaz de distinguir lo verdadero de lo falso, ya se trate de batallas, heridas o los requiebros de cualquier índole. Es volverse peculiar y extraño, seguir cursos de acción no habituales:

En efecto, rematado ya su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y fue que le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honra como para el servicio de su república, hacerse caballero andante, e irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras y a ejercitarse en todo aquello que él había leído que los caballeros andantes se ejercitaban, deshaciendo todo género de agravio, y poniéndose en ocasiones y peligros donde, acabándolos, cobrase eterno nombre y fama (2014: 32).

Leer, oír voces, perder la frontera entre realidad y fantasmagoría, y actuar desafortunadamente buscando la gloria, la fama. La primera recepción de lo subjetivo vuelto mercancía, del contenido de la conciencia exteriorizado, enfrentado y adquirido como valor de cambio, prefigura los extremos que la mercantilización alcanzará cinco siglos después. Frente a la certeza que el ego cartesiano intentará fundar, don Quijote lee, está seguro de que no sueña, y sale a ponerse en relación con los demás, de quienes supone que habitan en su mismo mundo. De manera similar a como Marx explica el fetichismo de la mercancía –la creencia de los que viven bajo el capitalismo de que las cosas están vivas y entablan relaciones por ellas mismas– señalando que ello obedece a que los productores fabrican en soledad sus productos y sólo después de tenerlos en la mano salen a ver si el mercado determina que son socialmente necesarios, así, el ingenioso caballero primero decodifica los textos en soledad, en silencio, para sí, únicamente ante su fuero interno, y sólo posteriormente se enfrenta al mundo en el que su mente cree que habita. Leer es peligroso, pero no lo es en general, sino que sólo lo es la práctica de la lectura que se realiza de manera aislada, monádica. Es la lectura solitaria la que hace reventar las conexiones cerebrales, es la ausencia de comunidad la que dinamita la sensatez y difumina las fronteras de lo verdade-

ro y de lo falso. Lo que se vuelve fantasmagoría en el *Quijote* es la comunidad, el hecho de que los hombres vivan juntos en la misma temporalidad y no unos en los tiempos de los caballeros andantes y otros en la modernidad.

Enloquecer

Puedo dudar de todo, pero no puedo dudar de que estoy dudando. Cada vez que el desvarío me lleva a pelear con molinos de viento, en cada ocasión en que me libro a la fantasmagoría, puedo estar seguro de que, por más delirantes que sean mis derivas, siempre se tratará, sin embargo, de mis fantasías, de los vuelos de mi yo, que indudablemente piensa y existe. Y si por ventura los paseos de mi mente y mi acción llevan a los demás a temer que ahora sí estoy perdiendo la razón, que tal vez las fantasías ya no están ancladas a mi yo, entonces seré puesto bajo el cuidado de la psiquiatría, o la fenomenología, que se encargarán de reducir y reconducir todo nuevamente a la matriz de sentido de mi ego.

Cada vez que se remite el problema del esquizofrénico al yo, sólo podemos “probar” una esencia o especificidad supuestas del esquizo, sea con amor y piedad, sea para escupirla con desagrado. Una vez como yo disociado, otra como yo escindido, otra, la más coqueta, como yo que no había cesado de ser, que estaba allí específicamente, pero en su mundo, y que se deja recobrar por un psiquiatra maligno, un super-observador comprensivo, en suma, un fenomenólogo (Deleuze y Guattari, 1985: 31).

La teoría de René Descartes, la certeza y la fundación de la experiencia en el yo, fue la primera respuesta de la filosofía al desvarío capitalista que transforma a los objetos y a la propia subjetividad en valores de cambio. No hay, no puede haber una fenomenología pura que se enfrente a las cosas mismas, a ellas en cuanto tales, porque en nuestro tiempo los entes son ya siempre mercancías. El análisis de la experiencia es, entonces, la descripción fenomenológica de la vivencia del capital, de la locura ínsita en el hecho de que las cosas se duplican, se desmaterializan y se nos enfrentan. La esquizofrenia, la fractura de la experiencia y su estallamiento en flujos incontables, no resulta así una excepción patológica, sino un producto necesario que acompaña al modo de producción capitalista. Como señalan Deleuze y Guattari:

el capitalismo, en su proceso de producción, produce una formidable carga esquizofrénica sobre la que hace caer todo el peso de su represión, pero que no cesa de reproducirse como límite del proceso. Pues el capitalismo no cesa de contrariar, de inhibir su tendencia al mismo tiempo que se precipita en ella; no cesa de rechazar su límite al mismo tiempo que tiende a él (Deleuze y Guattari, 1985: 40).

Y más adelante subrayan: “El esquizofrénico se mantiene en el límite del capitalismo: es su tendencia desarrollada, el excedente de producto, el proletario y el ángel exterminador. Mezcla todos los códigos, y lleva los flujos descodificados del deseo” (Deleuze y Guattari, 1985: 41).

La esquizofrenia, entonces, es el límite siempre realizado del capitalismo, el lugar en el que la producción y el deseo se juntan, la *poiesis* y el consumo; es la juntura donde acontece la creación de lo real. Pero lo real es proliferante, todo se teje con todo, los mundos son infinitos porque la acumulación siempre es ampliada. Lo más importante, no hay una entidad esquizofrénica, no existe el esquizofrénico como localización, así sea desviada, del yo fundacional o esencial, sino que lo que acontece es un estado del ser, un fluir, una correlación de las fuerzas.

El intento de la psiquiatría –y, aún antes, de la filosofía– es tratar de reconducir esos flujos a una entidad, “yoizar” la esquizofrenia, hacerla una enfermedad individual. Pero ese propósito es problemático y parece escurrirse siempre. Por ejemplo, la posible causalidad biológica del delirio esquizofrénico es algo que no acaba de establecerse con firmeza. Lawrence Stevens comenta cómo la reedición de 1987 del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, conocido como DSM-5, señala que “Es de hacerse notar que ninguna sola característica está invariablemente presente o aparece únicamente en la esquizofrenia”, además de que los límites del concepto “no son claros”, por lo que el diagnóstico de esquizofrenia “se realiza sólo cuando no puede ser establecido que un factor orgánico inicia y mantiene el disturbio” (Stevens, 1999). Después de examinar varias fuentes psiquiátricas, Stevens concluye que “la así llamada esquizofrenia es una categoría no específica que incluye casi cualquier cosa que un ser humano puede hacer, pensar o sentir, que disgusta grandemente a otra gente o a los mismos esquizofrénicos” (Stevens, 1999: 2).

Si se objetara que el punto de vista de Stevens es parcial, al ser el de un militante del movimiento antipsiquiátrico, podrían retomarse las observaciones del clínico practicante Richard Warner en su muy conocido libro *Recovery from Schizophrenia*:

La esquizofrenia es una psicosis. Es decir, un desorden mental severo en el cual la habilidad de la persona para reconocer la realidad y sus respuestas emocionales, procesos de pensamiento, juicio y habilidad para comunicar son tan afectados que su funcionamiento es seriamente dañado. [...]. La esquizofrenia es una de las psicosis funcionales. Éstas son los desórdenes en los que los cambios en el funcionamiento no pueden ser definitivamente atribuidos a ninguna anormalidad específica del cerebro (Warner, 2005: 3).

A partir de la constatación de la falta de causalidad biológica, Warner dedica su libro a estudiar las formas en que el subdesarrollo, las maneras de producir y distribuir la riqueza, etcétera, afectan o hacen probable la esquizofrenia. Sin embargo, en última instancia queda atrapado por el sesgo disciplinar de la psiquiatría y lleva su análisis hacia el tópico de la enfermedad mental y su tratamiento médico-clínico, incluyendo la administración de drogas y terapias de trabajo.

¿Pero no es esa misma operación de canalización hacia el yo, lo que se nos ofrece en las nuevas tecnologías que funcionan a través de la subjetividad-mercancía? Se trata de reconducir las elecciones, las preferencias, a un perfil, a una matriz de selecciones sin importar lo fragmentadas que éstas sean. El algoritmo probabilístico de la máquina hace que las decisiones sean personalizadas, singularizadas, únicas, atribuidas a un centro del que supuestamente emanan y que, se supone, es la identidad, la esencia yoica de cada uno de nosotros vuelto mercancía.

La mercantilización del yo —y del futuro del yo— resulta ineluctable en el camino de la mercantilización total puesto que no puede haber regiones que queden fuera del valor de cambio. Cada célula será mercancía y cada pensamiento también. Pero, paradójicamente, el capitalismo requiere que los flujos mercantiles se agrupen, se conformen en racimos diferenciados, porque si no hubiese centros, es decir, sujetos, el valor de cambio sería un río indistinto, un flujo entrópico en el que no cabría ninguna distinción. El capitalismo digitalizado mercantiliza el yo, pero intenta reproducirlo como entidad localizada, finita y acotada, para que la realidad no se hunda en lo informe. El

flujo del capital totalmente mercantil es la esquizofrenia profunda que desemboca en lo indistinguible.

El dispositivo probabilístico de Facebook, WhatsApp, YouTube y aplicaciones similares, podría establecer un algoritmo para organizar infinitas agrupaciones de mercancías, al azar, que simularan cada una de ellas un perfil. Tal combinación de música, ropa, libros, alimentos, grupos de conversación, deseos, etcétera, constituiría la identidad virtual X; tal otro racimo el perfil Y, y así, de tal suerte que siempre podría ocurrir que alguien se afiliara o fuera reclutado a la red por interpelación: yo soy ese conjunto de preferencias del que ustedes hablan. Pero el sistema requiere, para poder serlo, que exista algo que no sea mercancía, está necesitado de un entorno, de una diferencia que permita establecer la base del código binario 0-1, como algo aún con sentido. Se requiere la diferencia para que exista la información. Algo tiene que no ser parte del sistema para que éste pueda existir. Recordemos el concepto de información que nos ofrece Niklas Luhmann:

Una información se produce siempre y cuando un acontecimiento selectivo (de tipo externo o interno) actúa selectivamente en el sistema, es decir, cuando puede escoger entre los estados del sistema. [...] “*a ‘bit’ of information*”, dice Bateson, “*is definable as a difference which makes a difference*”. Esto significa que las diferencias empiezan a actuar *como tales* cuando y en la medida en que pueden ser tratadas como informaciones en los sistemas autorreferenciales (Luhmann, 1990: 105).

El capitalismo actual es un sistema que ha mercantilizado todo, se ha vuelto por ello autorreferencial y, por tanto, se ve obligado a producir él mismo los acontecimientos que ocasionen que algo en su interior marque una diferencia, que la información exista y no todo se diluya en la entropía. Lo que requiere el capital ahora es la capacidad abstracta de los sujetos para seleccionar, para distinguir entidades, estados o regiones del ámbito del valor de cambio; para crear divisiones, separaciones en lo que de otra suerte sería pura homogeneidad inerte. Hace falta, es fundamental, que “alguien”, alguna entidad, introduzca diferencias en los procesamientos para que estos tengan “sentido”, para que una operación sea distinguible de la otra. Por eso, a pesar de todo, tenemos que seguir siendo producidos y reproducidos como yoes, aun cuando nuestra subjetividad sea objeto total de compra y venta.

¿Cómo se vive la experiencia de la mercantilización de la subjetividad? Veíamos con Michael Jackson, con Gregorio Samsa, con don Quijote, cómo la reacción frente a la mercancía puede consistir en optar por volverse loco, siendo la locura, quizá, la única forma de permanecer en el ser sin devenir del todo una entidad ofrecida a la compra y venta, siendo el delirio la última posibilidad para ser nosotros y no el sujeto seleccionador que el capitalismo recluta y produce.

Insertos en un dispositivo que, por su velocidad, se adelanta, como hemos visto arriba, a nuestras protenciones, a nuestros intentos por darle sentido, todos estamos un poco locos. No se trata ya de asuntos psicológicos individuales, de destinos que por fortuna algunos podemos esquivar y otros, con suerte, pueden esconder, como lo intentó en su momento la escritora Marie Cardinal: “Estaba avergonzada de lo que estaba pasando dentro de mí, de este pandemio, de este trastorno, de esta agitación, y nadie debería mirar ahí adentro, nadie debería saber, ni siquiera el doctor. Estaba avergonzada de la locura” (Cardinal, 1975: 10).

Nuestra experiencia de vivir el capitalismo es una locura, pero no nos enfrentamos ya a la patologización del proceso de formación de la subjetividad ante la que se alzó, en su momento, la terapia psicoanalítica; tampoco se trata del antiguo delirio culposo –la interiorización del mal– que la psiquiatra Évelyne Pewzner consideró característico de toda la psicopatología de Occidente:

la experiencia clínica puede convencernos fácilmente de que todas las modalidades psicopatológicas encontradas en Occidente también conducen a la problemática esencial del mal interiorizado. El tema de la culpabilidad sexual tiene un lugar central en la neurosis histérica, y la obsesión del mal bajo la forma del pecado atormenta el discurso psicótico, en particular en la esquizofrenia, en la cual el tema del pecado y de la redención, mediante el sufrimiento (automutilación) y la muerte (suicidio), forma con una frecuencia inquietante la trama del delirio paranoide (Pewzner, 1999: 54-55).

No se trata de que las patologías mentales de hoy ya no respondan a las dificultades de la formación de la personalidad en el marco de la historia familiar, o de que las ansiedades religiosas hayan abandonado a la sociedad, sino de que esas formas del delirio, en caso de aparecer, son fenómenos superficiales de un desquiciamiento más profundo, especie de bajo continuo, radiación de fondo, por

el que el capitalismo nos recluta, sitúa y operacionaliza como locos, vayamos o no al psicoanálisis o a la Iglesia.

Los dispositivos tecnológicos del capitalismo actual, al mismo tiempo que se adelantan y apropian de las anticipaciones de sentido, nos las devuelven en la forma de nuestras propias selecciones personalizadas, somos a la vez mercantilizados y acotados en nuestro propio perfil, en nuestro ID exclusivo. La experiencia del capital nos quita el yo, el ego, pero a la vez nos lo adjudica para evitar que el flujo infinito e ilimitado de la mercancía acabe en la pura indistinción. Nos vuelven locos y, de alguna manera, gestionan el delirio.

Michael Jackson, Gregorio Samsa o don Quijote, nos muestran la que quizá sea nuestra última posibilidad para vivir y resistir el capitalismo, a saber, volvernos aún más locos, rehusarnos al encerramiento en el yo, pues el ego se ha convertido, precisamente, en el mecanismo mercantil y mercantilizador por excelencia. La locura, quizá, como nuestra única posibilidad para seguir estando cuerdos.

Esa extraña posibilidad de devenir subjetividades sin yo es el objeto de la propuesta conceptual que Gilles Deleuze y Félix Guattari intentaron articular a través de lo que llamaron el esquizoanálisis, una propuesta adelantada a su tiempo, en 1972, cuando fue publicado por primera vez *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, pero que muestra ahora su vigencia y urgencia.

[...] el yo es como el papá-mamá, ya hace tiempo que el esquizo no cree en él. Está más allá, está detrás, debajo, en otro lugar, pero no en esos problemas. Sin embargo, allí donde esté, existen problemas, sufrimientos insuperables, pobreza insoportables, mas ¿por qué queremos llevarlo al lugar de donde ha salido, y queremos colocarlo en esos problemas que ya no son los suyos? ¿por qué queremos burlarnos de su verdad a la que creemos haber rendido suficiente homenaje al concederle un saludo ideal? Tal vez se diga que el esquizo no puede decir yo, y que es preciso devolverle esta función sagrada de enunciación. Ante lo cual dice resumiendo: se me vuelve a enmarranar. “Ya no diré yo, nunca más lo diré, es demasiado estúpido. Pondré en su lugar, cada vez que lo oiga, a la tercera persona, si pienso en ello. Quizás esto les divierta, sin embargo, no cambiará nada” (Deleuze y Guattari, 1985: 30-31).

Pensar entonces la locura como la última trinchera para resistir a la mercantilización total requiere la elaboración de una noción de subjetividad distinta del concepto del yo e incluso de la individua-

ción como usualmente la comprendemos. Al respecto, afirma Félix Guattari:

Sería conveniente disociar radicalmente los conceptos de individuo y de subjetividad. Para mí, los individuos son el resultado de una producción en masa. El individuo es serializado, registrado, modelado. Freud fue el primero en mostrar hasta qué punto es precaria esa noción de totalidad de un ego. La subjetividad no es susceptible de totalización o de centralización en el individuo. Una cosa es la individuación del cuerpo. Otra la multiplicidad de los agenciamientos de subjetivación: la subjetividad está esencialmente fabricada y modelada en el registro de lo social. Descartes quiso unir la idea de subjetividad consciente a la idea de individuo (unir la conciencia subjetiva a la existencia del individuo) y hemos estado envenenándonos con esa ecuación a lo largo de toda la historia de la filosofía moderna. No por eso deja de ser verdad que los procesos de subjetivación son fundamentalmente descentrados en relación con la individuación (Guattari y Rolnik, 2006: 46).

Se trata, entonces de disolver el juego de lenguaje cartesiano que vincula una mente y un cuerpo, para dar lugar a combinaciones múltiples de ambos elementos.²

Pero sobre todo el esquizoanálisis abre la posibilidad de pensar la juntura entre agencia individual y capitalismo, al mostrar que lo que ocurre con el esquizofrénico es que su caso revela el isomorfismo, la sinonimia incluso, entre producción y deseo, modo de producción y vida psíquica, mercantilización y experiencia del mundo vuelto mercancía. La “brillante y negra verdad que yace en el delirio”, dicen Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*, es que el producir y el consumir, industria y naturaleza, individuo y subjetividad, imagen y movimiento, no existen como entidades separadas, y el esquizo es el flujo que se ejerce, se bifurca y se recompone, al mismo tiempo, por todo el torrente del ser.

El esquizo, que no sabe decir yo, es el hombre que puede ser y es todas las cosas. El que ya no distingue/discrimina esferas de realidad, y que cuando lo hace no las divide, sino que las conjunta. Es,

² Desde una perspectiva muy diferente, el teórico de la inteligencia artificial, Douglas Hofstadter, examina la posibilidad de articular muchas mentes en un solo cuerpo en su libro *Yo soy un extraño bucle* (Hofstadter, 2009).

dicen Deleuze y Guattari, el hombre-naturaleza, porque en él acontece el continuo de la creación. Para el esquizofrénico

hombre y naturaleza no son como dos términos uno frente al otro, incluso tomados en una relación de causa, de comprensión o de expresión (causa-efecto, sujeto-objeto, etc.). Son una misma y única realidad esencial del productor y del producto. La producción como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente. Por ello, la producción deseante es la categoría efectiva de una psiquiatría materialista que enuncia y trata al esquizo como *Homo natura* (Deleuze y Guattari, 1985: 14).

Aún estamos lejos de aprehender el mundo posfenomenológico en el que la subjetividad ha devenido una mercancía, pero el esquizoanálisis puede ser nuestra posibilidad para ejercer una forma inédita de locura que, tal vez, sea nuestra única opción para no volvernos locos.

Referencias

- Buchanan, J., y G. Brennan (1985), *The Reason of Rules. Constitutional Political Economy*, Universidad de Cambridge, Cambridge.
- Cardinal, M. (1975), *Les mots pour le dire*, Grasset & Fasquelle, París.
- Cervantes Saavedra, M. (2014), *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Cultural, Madrid.
- De la Fuente Lora, G. (2005), “La rebelión de las máquinas”, en *Revista Memoria*, núm. 191, Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, pp. 31-38.
- Deleuze, G., y F. Guattari (1985), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona.
- Echeverría, B. (2006), *Vuelta de siglo*, Era, México.
- Guattari, F., y S. Rolnik (2006), *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Traficantes de Sueños, Madrid, recuperado de <<http://esferapublica.org/cartografiasdeldeseo.pdf>>.
- Hofstadter, D. (2009), *Yo soy un extraño bucle*, Tusquets, Barcelona.
- Kafka, F. (2017), *La metamorfosis*, Alianza, Madrid.
- Lipovetsky, G., y J. Serroy (2015), *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*, Anagrama, Barcelona.
- Luhmann, N. (1990), *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, Paidós, Barcelona.

- Lyotard, J. F. (1984), *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid.
- Morley, P. (2019), *¿Quién mató a Michael Jackson? Cómo la sociedad crea y destruye ídolos*, Sexto Piso, México.
- Pewzner, E. (1999), *El hombre culpable. La locura y la falta en Occidente*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México.
- Rawls, J. (1979), *Teoría de la justicia*, FCE, México.
- Stevens, L. J. D. (1999), “Schizophrenia: A Nonexistent Disease”, en *Scribd*, recuperado el 20 de febrero de 2020, de <<https://es.scribd.com/document/211617258/Schizophrenia-A-Nonexistent-Disease-by-Lawrence-Stevens>>.
- Stiegler, B. (2016), *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou?*, Babel, París.
- Warner, R. (2005), *Recovery from Schizophrenia. Psychiatry and Political Economy*, Taylor & Francis, Nueva York.

¿CÓMO ES POSIBLE EL CAPITALISMO?
FILOSOFÍA DE LA HISTORIA
E HISTORIA UNIVERSAL EN *EL ANTI-EDIPO*

*Axel Cherniavsky**

“El capitalismo acechó a todas las formas de sociedad, pero las acechó como su pesadilla aterradora”, afirman Gilles Deleuze y Félix Guattari (1972: 164). ¿Por qué entonces las sociedades lo aceptaron? ¿Cómo fue posible que la pesadilla se haya vuelto realidad? De acuerdo con los autores de *El Anti-Edipo*, la pregunta admite dos declinaciones: ¿cuáles fueron las condiciones materiales para el advenimiento del capitalismo? Es decir, desde el punto de vista de una filosofía de la historia, ¿cuáles fueron sus antecedentes, sus causas? ¿Qué es lo que lo explica? Y, en segundo lugar, ¿cuáles son las condiciones formales de su funcionamiento? Es decir, desde un punto de vista pragmático, ¿cómo funciona, de acuerdo con qué mecanismos?

El primero de estos problemas es todavía más difícil de resolver cuando recordamos que Deleuze y Guattari no creen que la historia persiga un fin, que el capitalismo constituya el destino de Occidente. Sino que es el producto de una cierta necesidad. ¿Cómo explicar entonces su llegada? Y el segundo problema es todavía más difícil de resolver cuando recordamos que, de acuerdo con Deleuze y Gua-

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina; Universidad de Buenos Aires; Centro de Investigaciones Filosóficas e Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”.

ttari, el capitalismo parece tolerar e incluso estimular lo que atenta contra la sociedad como tal, a saber, una liberación del deseo a una escala insólita. Si el capitalismo tolera y estimula justamente lo que atenta contra la sociedad como tal, ¿cómo es posible que el capitalismo subsista como sociedad? ¿Cómo no se autodestruye, víctima de su propio funcionamiento?

El Anti-Edipo resuelve estos problemas con una determinada filosofía de la historia y con una determinada concepción de la historia occidental. De acuerdo con la primera, si bien el capitalismo no constituye el fin de la historia, tiene sentido pensar toda la historia desde el capitalismo de un modo tal que haga inteligible su advenimiento. De acuerdo con la segunda, el capitalismo sólo procede a una liberación del deseo aparente o, dicho de otro modo, sólo libera por un lado lo que puede reprimir por el otro. El análisis de ambas, de la filosofía de la historia y de la concepción de la historia de Occidente, revelará de qué orden son las razones y cuáles son los mecanismos que explican cómo la aterradora pesadilla de las sociedades previas se hizo realidad.

La filosofía de la historia de El Anti-Edipo

Al principio del tercer capítulo de *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari afirman que “es justo [...] comprender toda la historia a la luz del capitalismo” (Deleuze y Guattari, 1972: 163). ¿A qué se refieren? ¿Implica esta comprensión una historia teleológica? ¿Constituiría el capitalismo el destino de Occidente? En caso contrario, ¿cómo explicar su advenimiento y por qué la historia podría comprenderse a partir de él? En sentido vulgar, el concepto de teleología posee varios componentes, por lo cual tal vez, ante todo, convenga distinguirlos para poder alcanzar luego una comprensión más precisa de la filosofía de la historia de *El Anti-Edipo*.

En primer lugar, una historia teleológica consiste en una historia que está orientada hacia o por un *télos*, un fin, una historia a la que un fin le adjudica su dirección. La historia evangélica es teleológica porque aguarda un hecho en particular que pondría fin a la historia, a saber, la llegada del mesías. Luego habría tiempo, pero no historia; la historia como tal habría terminado. De este primer elemento, la dirección de la historia, hay que distinguir la forma de su desarrollo. Cuando se dice que la historia se dirige hacia un fin, todavía no se

dijo nada sobre la forma que reviste su desarrollo. La historia de la filosofía hegeliana, por ejemplo, no sólo está orientada hacia un fin, la realización de la Idea, sino que además este fin adviene de modo necesario. Las figuras posteriores no aparecen de modo casual o contingente, sino de acuerdo con una determinada ley que no admite excepciones, a saber, el proceso dialéctico. Un tercer elemento, distinto a la vez de la dirección y la forma de la historia, consiste en la temporalidad en sí misma. La dirección y la forma de la historia son independientes de esta temporalidad. Así, en la concepción hegeliana, la historia, además de ser necesaria es sucesiva. Se organiza según un antes y un después. Son las fases posteriores las que superan a las anteriores. Al contrario, una historia cíclica, como la de los antiguos griegos, por ejemplo, no se organiza sucesivamente, porque en un círculo es indistinto decir que algo viene antes o después: un punto cualquiera de un círculo está al mismo tiempo antes y después de otro. Y todavía existe un cuarto elemento, referido a la relación que las partes de la historia guardan entre sí, a la identidad o heterogeneidad de las partes, al problema de si en la historia puede producirse o no algo nuevo. En la historia heideggeriana de la filosofía, por ejemplo, la pregunta por el ser no ha sido ignorada sino olvidada, encubierta. No hay que inventarla, sino descubrirla, recordarla. Por eso podríamos interrogar si la reformulación de la pregunta por el ser implicaría una novedad, un suceso único o no, un tiempo abierto y lineal o uno cerrado y circular.

¿Cómo caracterizar de acuerdo con estos elementos, la filosofía de la historia de *El Anti-Edipo*? Veremos que no se orienta hacia un fin, que no se desarrolla de modo necesario, que no procede ni cíclica ni sucesivamente y que, sin embargo, “es justo [...] comprender toda la historia a la luz del capitalismo” (Deleuze y Guattari, 1972: 164). ¿Por qué? ¿Qué podría significar esto?

Ante todo, de acuerdo con *El Anti-Edipo*, la historia no se desarrolla sucesivamente porque las formaciones anteriores no desaparecen con el advenimiento de las posteriores. Subsisten y se incorporan como engranajes de la formación subsiguiente. Por eso ocurre que Deleuze y Guattari, a veces refiriéndose a la historia en general, a veces refiriéndose a la historia de la filosofía en particular, digan que se trata de una historia estratigráfica o que reemplacen la célebre fórmula hegeliana, “sucesión de sistemas”, por una nueva: “su-

perposición de planos” (Deleuze y Guattari, 1991: 58-59).¹ ¿Por qué “estratos” o “superposición”? ¿Por qué las formaciones sociales no se “suceden” sino que se “superponen”? ¿Por qué el espacio funciona como paradigma para pensar incluso el tiempo? No es que para Deleuze y Guattari el tiempo no exista. Simplemente, intentan concebir una forma de temporalidad tal que admita la coexistencia de fenómenos pasados y fenómenos presentes. En una misma fase de la historia podrían coexistir así elementos arcaicos y elementos modernos, la obsolescencia y la novedad, lo antiguo y lo contemporáneo.

¿Qué quiere decir, luego, que en *El Anti-Edipo* la necesidad no rija el desarrollo de la historia? Significa que la llegada de cada formación no era necesaria, que no estaba escrita. Se debió más bien a una serie de encuentros fortuitos, de azares. “La historia universal es la de las contingencias y no de la necesidad”, afirman Deleuze y Guattari en términos generales para luego aplicar el principio a las distintas formaciones sociales (Deleuze y Guattari, 1972: 163). En relación con el capitalismo, en particular, seguirán los análisis de Fernand Braudel que explican que, de algún modo, es posible hallar en muchas ocasiones a lo largo de la historia las condiciones para el advenimiento del capitalismo, si por condiciones entendemos máquinas técnicas, instrumentos e instituciones: ferias, bolsas, barcos, rutas. Tal fue el caso en el Imperio chino, en la India, en el mundo islámico (Braudel, 1985 [1977]: 38-39). Sin embargo, en aquellas circunstancias, el capitalismo no apareció. ¿Qué debió suceder para que el capitalismo sí aparezca? Deleuze y Guattari contestan: un determinado encuentro, cierto azar. La mano de obra descodificada, el flujo de trabajadores libres ya existía. También existía ya el dinero descodificado como capital. Lo que sucedió en el origen y lo que dio nacimiento al capitalismo fue el encuentro entre estos dos flujos que ya existían, pero por separado: una mano de obra libre en venta y el

¹ De todos modos, la comparación con la filosofía de la historia hegeliana requiere de mayor atención porque no sería justo afirmar que en tal filosofía las fases anteriores no se conserven en las fases posteriores. Por lo tanto, la diferencia no residiría en la posibilidad o imposibilidad de una conservación de las fases anteriores de la historia en las fases posteriores, sino en la forma de esa conservación. Si en la filosofía hegeliana, esa conservación tiene la forma de una superación [*Aufhebung*], es decir, entre otras cosas, de una inserción en una unidad mayor, en la filosofía deleuziana tiene la forma de una “superposición”, es decir, de una conexión con una formación meramente distinta.

capital listo para comprarla. Así nace el capitalismo: de un encuentro, de una contingencia, de un azar.

Afirmar que la historia no sigue un desarrollo necesario se parece a decir que no está orientada hacia un fin. No es lo mismo, sin embargo. Podría seguir una ley sin que ésta conduzca a ningún fin, una ley sin finalidad. Pero la historia de Occidente, según *El Anti-Edipo*, ni es necesaria ni conduce a un fin. El capitalismo constituye el estadio actual de nuestras sociedades, pero no la culminación de la historia y, en algún punto, cabe esperar nuevas formaciones producidas por nuevas contingencias. La historia, en el fondo, es vida, creación, sus procesos deben concebirse como encuentros fortuitos que siempre dan lugar a formaciones nuevas. En la historia no hay fin ni necesidad, sino constante producción de novedad.

¿Pero entonces por qué Deleuze y Guattari afirman finalmente que “es correcto entonces comprender retrospectivamente toda la historia a la luz del capitalismo” (Deleuze y Guattari, 1972: 164), que “el capitalismo determina las condiciones y la posibilidad de una historia universal” (1972: 165)? No quiere decir que la historia haya conducido inexorablemente hacia él, que fuera necesario. No quiere decir que desde el origen haya habido signos de su advenimiento, que el capitalismo se hubiera insinuado de a poco hasta llegar o que el pasado deba concebirse como un capitalismo imperfecto que se habría ido perfeccionando. Quiere decir que sea como fuera, el presente es éste y no otro y que la historia se hace inevitablemente desde él y no desde otro lugar. Podría haber sido otro. Pero es éste y sólo desde éste podemos hacer historia. Tiene sentido ver cómo llegamos a él pues de algún modo llegamos, aun si ese modo no tiene la forma de una necesidad histórica.

Al principio de la segunda sección del tercer capítulo de *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari reúnen algunos de los rasgos presentados y agregan otros al escribir que “la historia universal no es sólo retrospectiva, es contingente, singular, irónica y crítica” (Deleuze y Guattari, 1972: 164). ¿Qué quieren decir? La historia es retrospectiva porque se hace a partir del presente, a partir del capitalismo, a partir de la formación a la que pertenecemos. Es contingente porque este presente, al igual que los anteriores, no es el fruto de una necesidad, sino de encuentros fortuitos. Singular, porque cada formación es novedosa, única, al igual que la totalidad de la historia. Además, la historia como disciplina es crítica, porque si es contingente, es cuestionable. Es posible imaginar cómo podría haber sido de otro

modo. Y finalmente, la historia es irónica porque inesperadamente sucedió lo que de algún modo siempre se quiso evitar, la “pesadilla” de las sociedades anteriores. ¿Qué significa esta pesadilla? ¿Qué podría implicar esta pesadilla, esta suerte de preexistencia del capitalismo a sí mismo bajo la forma del miedo? ¿Implica acaso una finalidad en la historia? Las sociedades temían el capitalismo del mismo modo que Edipo temía que el oráculo constituyese su destino. Desde el punto de vista de las condiciones materiales, hay que decir que el temor de las sociedades anteriores no alcanza para imprimir a la historia ninguna necesidad. El capitalismo no fue el efecto de causas finales y ni siquiera de causas mecánicas, sino de causas ocasionales que producen efectos siempre distintos. Desde el punto de vista de la filosofía de la historia de *El Anti-Edipo*, la pesadilla no es un signo del futuro en el pasado, sino una forma de comprender el pasado a partir del presente. El capitalismo constituía la pesadilla de las sociedades anteriores y sin embargo su advenimiento fue el fruto de una serie de causas contingentes. Ahora bien, esto todavía no explica en qué consiste esa pesadilla, por qué es una pesadilla, y menos explica cómo es posible que, constituyendo una pesadilla haya podido realizarse. En otras palabras, ¿cómo es posible el capitalismo desde un punto de vista formal? ¿Qué mecanismos explican que la pesadilla de las sociedades anteriores se haya vuelto realidad?

Las tres fases de la historia universal

Para explicar cómo el capitalismo al mismo tiempo realiza la pesadilla de las sociedades y subsiste como sociedad, ante todo, hay que comprender su especificidad, es decir, qué lo distingue de las formaciones sociales anteriores. Según Deleuze y Guattari, la historia universal debe comprenderse –aunque ahora sabemos que sólo en principio– como la sucesión de tres formaciones sociales: la “primitiva”, la “bárbara” y la “civilizada”, correspondiendo la última al capitalismo. ¿Qué define a cada una de estas sociedades y en qué consiste la especificidad del capitalismo como formación social?

Cada sociedad, de acuerdo con Deleuze y Guattari, se define en primer lugar por un elemento que funciona al mismo tiempo como unidad económica y criterio de organización política. En el caso de la sociedad primitiva, ese elemento es la tierra. En el de la sociedad bárbara, el cuerpo del déspota, es decir, el Estado. En el caso de la

civilizada, el capital. Pero la tierra, el Estado y el capital, además de constituir unidades económicas y criterios de organización política, constituyen objetos de deseo. Es cierto, la tierra se compra y vende, se ocupa, se usurpa y expropia; el Estado organiza y se organiza, permite y obliga; el dinero se intercambia, se roba y regala. Pero la tierra, el cuerpo y el capital también se desean. Por eso, cada sociedad va a distinguirse, en segundo lugar, por un modo de operar sobre el deseo. A cada sociedad va a corresponder una determinada actividad, una determinada operación sobre el deseo. De acuerdo con Deleuze y Guattari, la sociedad primitiva lo codifica, la despótica lo recodifica y la capitalista lo decodifica. En realidad, no es tan sencillo porque cada operación no es exclusiva de una formación social y cada formación social, de alguna manera, realiza las tres cosas juntas. Diremos entonces de manera general que la codificación es la actividad prioritaria de la formación primitiva; que la recodificación lo es de la formación despótica; y que la decodificación lo es de la capitalista. Posteriormente, las actividades se interconectarán y eso tendrá una incidencia en la relación entre las sociedades, pero la división alcanza, por ahora, para precisar la distinción.

¿Qué quiere decir que la formación primitiva codifica su elemento? Quiere decir que delimita la tierra, que cerca la tierra, que traza un límite sobre ella. Más allá de una línea, la tierra es de alguien y más acá es de otro. Tatúa los cuerpos, también. Con un dibujo, los hace propiedad de un dios o parte de una tribu. Codifica las personas y las relaciones. Tal puede tener relaciones con tal, pero no con tal otro o tal otra. Tal puede tenerlas con todos. Tal es el padre, tal es la madre y tal es el hijo.

¿Qué hace la máquina despótica? Recodifica. ¿Qué quiere decir? Que escribe nuevos códigos sobre los códigos de la formación anterior. ¿Quién dice que esta tierra es de alguien y no de otro? Que alguien lo diga no alcanza. Puede llegar otro y sacársela. Por eso hay que protegerlo. Para que la tierra de alguien siga siendo su tierra, le conviene formar parte del cuerpo que llamamos “Estado”. A cambio de la suma que llamamos “impuesto”, el Estado protegerá su tierra y ella le pertenecerá para siempre. Y para que no hayas confusiones, esto será puesto por escrito, pues muchas veces las cercas no alcanzan: cualquiera puede pasar por encima. Se necesita algo más seguro. Tal es la función de la escritura, que no es un código originario, sino un segundo código impreso sobre el primero. ¿En qué consiste en-

tonces una escritura? En una recodificación, en la codificación de un código anterior, en el registro de un código sobre otro.

En este sentido, la operación de la tercera formación tal vez sea más novedosa, porque el capitalismo no codifica una vez más los elementos ya recodificados, sino que los decodifica. ¿Qué quiere decir? Que nunca antes del capitalismo los flujos –las poblaciones, la mercadería, la información, por ejemplo– circularon de manera tan rápida, tan libre. Pero esta operación no es sólo más novedosa; es más problemática. ¿Por qué? Porque si la sociedad primitiva codifica los flujos y la despótica los recodifica, es siempre a causa de la misma razón: por temor a los flujos libres. Por temor a un deseo fuera de control. Cuando la codificación parece ya no alcanzar para mantener los flujos de deseo en orden, la sociedad los recodifica. Una y otra operación permiten definir a la sociedad en general como la operación mediante la cual se evitan los flujos libres. He aquí no obstante una formación que hace lo que ninguna hizo, lo que todas temieron, lo que la definición misma de la sociedad parece excluir: decodifica los flujos. El capitalismo, según Deleuze y Guattari, hace algo que ninguna sociedad anterior osó, que de hecho las sociedades anteriores temían e intentaron evitar. “El capitalismo acechó todas las formas de sociedad, pero las acechó como su pesadilla terrorífica, el miedo pánico que tienen de un flujo que escaparía a sus códigos” (Deleuze y Guattari, 1972: 164). Así, aunque no se rija por un destino, la historia no deja de constituir una tragedia: lo que pasa al final es lo que siempre intentó conjurarse, lo que siempre se intentó que no pase, la decodificación de los flujos, la libre circulación de un deseo que conlleva el riesgo de atentar contra el orden social.

Ahora bien, si el capitalismo implica la liberación del deseo y si el deseo en estado libre es lo que pone en jaque toda organización social, ¿cómo es posible que aquello que se caracterice a partir de la decodificación de flujos sea una organización social? O, dicho de otro modo, ¿cómo es posible que una sociedad tienda a producir lo que conlleva el riesgo de destruirla como sociedad? En realidad, el funcionamiento del capitalismo es más ambiguo o paradójico. Efectivamente, fomenta la liberación de los flujos. Pero lo hace de manera limitada. Dicho de otro modo, siempre libera flujos, pero para posteriormente contrarrestar esa liberación. “Lo que decodifica con una mano, lo axiomatiza con la otra” (1972: 292). Siempre inventa un nuevo axioma para reintegrar al sistema lo que aparentemente se fugó de él. Creatividad, sí, siempre y cuando no salga de los límites

de los departamentos de innovación, y siempre y cuando los departamentos de innovación sean tan poco creativos como los otros, salvo por sus tazas de colores y los *casual Fridays*. El capitalismo decodifica los flujos, libera el deseo, pero sólo en la medida que puede tolerarlo, sólo en la medida que sea capaz de controlar cuanto libera, de recodificar cuanto decodifica. La pregunta que debe plantearse entonces, si es cierto que la libre circulación de los flujos de deseo nunca alcanzó tal escala, si es cierto que el deseo nunca pareció más libre, es cómo hace el capitalismo para soportar esa liberación, esa decodificación. No constituye una tarea fácil dado que aquello con lo que lidia la formación capitalista no son enemigos externos sino su propia lógica; no es la resistencia salvaje a los códigos sino la decodificación a la que él mismo procede. No alcanza, por lo tanto, con ejércitos o leyes. Hacen falta herramientas mucho más sofisticadas, invisibles, “moleculares”, para usar el término de Deleuze y Guattari. ¿Cuáles son? ¿Cómo logra el capitalismo que el deseo no atente contra el orden social cuando aparentemente se lo libera? ¿Cómo, en el capitalismo, el deseo puede al mismo tiempo correr libre y mantenerse bajo control?

Edipo en fin..., finalmente es una operación muy simple, fácilmente formalizable en efecto. Todavía implica la historia universal. [...] El capitalismo necesita aún de otro modo un *límite interior* desplazado. [...] Edipo es este límite desplazado o interiorizado, y el deseo se deja tomar por él (Deleuze y Guattari, 1972: 317).

En las sociedades primitivas y bárbaras, las relaciones de alianza y filiación, de un modo u otro, al mismo tiempo que modelaban la sociedad, que le daban una forma específica, regían la economía. En pocas palabras, la familia garantizaba, por un lado, el control del deseo y el orden social y, por otro, el funcionamiento de la economía. Por eso la economía no atentaba contra el orden social y el orden social no necesitaba de mecanismos adicionales para garantizar su subsistencia. Pero en un sistema en el que la economía no sólo se independiza de las relaciones de alianza y filiación, sino que puede llegar a atentar contra ellas, es necesario un mecanismo que permita la subsistencia de estas relaciones y con ellas la conservación del orden social. Tal es, de acuerdo con Deleuze y Guattari, la función del complejo de Edipo en última instancia: lograr la supervivencia de la familia en una economía que tiende a decodificar los flujos. En efecto, el complejo de Edipo distribuye roles, asigna identidades y

determina cómo funcionan estos roles e identidades, respectivamente —lo que en las sociedades anteriores sucedía sin un dispositivo específico que funcionase como compensación del funcionamiento de la economía—. Edipo dice quién es el padre, quién es la madre y quién es el hijo. Dice a quién puede desear la madre, a quién el padre y a quién el hijo. Dice que nadie puede desear dos cosas al mismo tiempo y sobre todo que nadie puede ser dos cosas al mismo tiempo. Edipo construye identidades, asigna sexos y regula sus relaciones. Así le imprime a la materia pura del deseo una forma determinada: la de un deseo masculino o femenino que desea lo que no es o lo que no tiene. Es la forma que el deseo debe tener para que la sociedad pueda seguir funcionando a imagen y semejanza de la familia cuando la producción económica no sólo ya no se rige por ella, sino que corre el riesgo de atentar contra ella. El capitalismo decodifica los flujos porque existe un dispositivo que puede recodificarlos para compensar esa decodificación. En el fondo, el capitalismo no decodifica los flujos más que en apariencia, porque los recodifica inmediatamente después. Finalmente, del deseo en el sistema capitalista hay que decir exactamente lo mismo que decía Foucault en relación con la mítica liberación de los alienados de William Tuke y Philippe Pinel que da inicio a la psiquiatría moderna. Se los libera, es cierto, pero sólo porque ya pueden controlarse solos (Foucault, 1972: 635-636). Se les quitan las cadenas y las camisas de fuerza, pero sólo cuando ya interiorizaron las prohibiciones. Sin embargo, esto no es una mera analogía. De acuerdo con Deleuze y Guattari, Edipo toma la posta de la psiquiatría del siglo XIX adaptándola a las nuevas necesidades de un sistema cada vez más autónomo respecto de las relaciones de alianza y filiación. Edipo y el capitalismo son así dos caras de una misma moneda y Edipo, lejos de ser universal, constituye un fenómeno inseparable del capitalismo y explicado por el capitalismo: consiste en el instrumento por el cual un sistema que ya no se apoya en la familia para organizar la economía se asegura de que la familia no desaparezca ni con ella la sociedad.

* * *

¿Cómo fue posible el capitalismo? ¿Cómo fue posible, dado que todas las sociedades le temían y dado que atenta contra aquello mismo que hace posible a la sociedad? Desde el punto de vista de las condi-

ciones materiales, *El Anti-Edipo* sostiene que, a diferencia del crimen y el incesto de Edipo en la tragedia de Sófocles, el capitalismo no constituye el destino fatal de la historia de Occidente: no estaba predeterminado y podría no haber sucedido. Sin embargo, sucedió y fue una tragedia, porque hizo realidad la pesadilla de las sociedades anteriores, lo que ellas se esforzaron por evitar para constituirse como tales: la liberación del deseo. Ahora bien, ¿cómo hace el capitalismo para subsistir como sociedad, dado que toda sociedad sobrevive gracias al control del deseo? En realidad, la liberación a la que procede el capitalismo no es más que aparente porque el sistema sólo libera tanto deseo como puede reprimir. Deja de apoyarse en las relaciones de alianza y filiación para regular la economía, pero sólo en la medida que puede garantizar esas relaciones por medio de la aplicación del complejo de Edipo. Así, lo que parecía la suprema liberación constituye en el fondo la suprema represión. Así, lo que alcanza una proporción insólita es en realidad la represión. Y probablemente tal proporción no hubiera sido posible sin un encubrimiento de igual medida, sin la ilusión de una liberación a escala global, sin una operación tan eficaz como inconsciente para ocultarnos la represión a nosotros mismos. Tal es la verdadera pesadilla.

Referencias

- Braudel, F. (1985 [1977]), *La Dynamique du capitalisme*, Flammarion, París.
- Deleuze, G., y F. Guattari (1972), *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, París.
- _____ (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, París.
- Foucault, M. (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, París.

AXIOMÁTICA, DEUDA Y MUNDO SIN TRABAJO: APROXIMACIONES AL CAPITALISMO CONTEMPORÁNEO

*Alberto Villalobos Manjarrez**

Es decir, ¿ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y la desterritorialización? Pues tal vez los flujos no están aun 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 no hemos visto nada.

Gilles Deleuze y Félix Guattari

Introducción

Entre los aparatos conceptuales que han mostrado una potente efectividad para comprender la dinámica del capitalismo moderno y contemporáneo se encuentran los trabajos, en conjunto, de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Se trata de los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia: El Anti-Edipo* (1985 [1972]) y *Mil mesetas* (2010 [1980]). En tales obras, pero también en los cursos afines a éstas, Deleuze y Guattari describen la transformación de las sociedades antiguas, medievales y modernas, según los códigos, las creen-

* Universidad Nacional Autónoma de México.

cias y las prácticas que aseguraron su cohesión y permanencia. No obstante, fue el horror que amenazaba la cohesión de toda sociedad lo que permitió la emergencia de las prácticas que definieron el capitalismo en el mundo moderno. Este horror consiste en que los flujos que constituyen una sociedad son descodificados.

Estos flujos, estos materiales, cuerpos y afectos en movimiento, que pueden ser las fuerzas productivas, las mujeres, los hombres, los niños, los animales, los ecosistemas, las mercancías o el dinero, pierden, en el capitalismo moderno y contemporáneo, las significaciones que los unían a cuerpos sociales articulados mediante todo tipo de códigos y creencias, los cuales, a su vez, posibilitaron jerarquías, cosmovisiones y ordenamientos económicos y políticos, bajo significantes como Dios, el Padre o el Estado. El capitalismo, como también ha señalado Alain Badiou, ha sido un operador de desvinculaciones respecto a antiguas relaciones feudales, patriarcales y familiares. “Es indudable que nuestro tiempo se sustenta en una especie de atomística generalizada, ya que ninguna sanción simbólica del vínculo es capaz de resistir al poder abstracto del capital” (Badiou, 1990: 33).

Dicho esto, en este texto se indaga, brevemente, sobre la naturaleza de este poder abstracto del capital contemporáneo, mediante el concepto de axiomática y el problema de la deuda, propuestos por Deleuze y Guattari, para dar lugar a la presentación crítica de una alternativa contemporánea a esta organización político-económica, que es formulada por los teóricos Nick Srnicek y Alex Williams, reconocidos como “aceleracionistas”. Esta alternativa implica, en principio, incrementar la tecnificación con el fin de automatizar la producción de bienes y servicios para reducir, globalmente, el tiempo dedicado al trabajo.

En el presente texto se consideran los siguientes puntos: 1) la definición del concepto de axiomática, desde el cual Deleuze y Guattari explican la dinámica del capitalismo moderno; 2) la exposición del vínculo entre tal axiomática y la deuda, ahora infinita e inseparable de la moneda, que se instala sobre los cuerpos en este sistema económico; 3) un breve esbozo sobre la situación del trabajo en el capitalismo moderno y contemporáneo, inseparable del neoliberalismo; 4) la presentación crítica de una propuesta en la cual, a partir de las condiciones históricas actuales, se pretende efectuar una transición global a una sociedad organizada mediante una automatización plena de la producción, de la reducción de la semana laboral, de la existencia de un ingreso básico universal y de la desarticulación de una ética neoliberal del trabajo; 5) para concluir, se

desarrollan brevemente algunas implicaciones concernientes a este proyecto “poscapitalista”.

Este texto consiste, entonces, en el enlace entre una caracterización del capitalismo como axiomática y como deuda, expuesta principalmente por Deleuze y Guattari, y la propuesta de Srnicek y Williams respecto al paso a una sociedad poscapitalista, en la cual la relación entre los cuerpos y la actividad productiva es transformada mediante la tecnología y la disociación del par trabajo/salario.

Axiomática, código y cuerpo sin órganos (CsO)

Para Deleuze y Guattari, una sociedad capitalista es una inmanencia caracterizada por un sistema de relaciones diferenciales entre flujos descodificados. Esto significa que los flujos de trabajo, dinero, cuerpos, subjetividades, máquinas y materiales diversos ya no operan en virtud de códigos: creencias, discursos y normativas que posibilitan la cohesión y la organización de una sociedad en particiones jerárquicas a las que corresponden funciones precisas y naturalizadas. Sociedades esclavistas, feudales y monárquicas, o primitivas y despóticas, son ejemplos de estos tipos de organizaciones. Cuando los fundamentos de estas sociedades son socavados o su funcionamiento queda en desuso, cuando sus códigos son arruinados, la axiomática de la inmanencia capitalista los sustituye. En este sentido, el sistema inmanente de la máquina capitalista consta de tres aspectos que se vinculan entre sí: 1) la inmanencia del capital, un complejo de relaciones diferenciales entre flujos descodificados, que constituye una axiomática contable; 2) el hecho de que tales flujos descodificados poseen un límite exterior (esquizofrénico), mientras que sus relaciones diferenciales lo contrarían y le imponen límites interiores que se reproducen constantemente; por eso Deleuze señala que el capitalismo es la locura, el límite exterior esquizofrénico y su contrario, a saber, los límites interiores que se reproducen; 3) la máquina capitalista se caracteriza por un aparato de antiproducción, un CsO del capital, por medio del cual el dinero se reproduce a sí mismo (Deleuze y Guattari, 2010 [1980]).

Los nexos diferenciales entre los diversos flujos, como el salario y el trabajo; los límites interiores que son impuestos por la inmanencia capitalista sobre cada cuerpo, mercancía o vivienda, en su expansión sobre las sociedades; y lo que Deleuze denomina como el aparato de

antiproducción, es decir, el dinero como capital acumulado, el cual, paradójicamente, sólo genera dinero (D-M-D'), son los componentes de la máquina capitalista. En este sentido, un código califica el tipo de flujo que atraviesa una sociedad, independientemente de su relación diferencial. En una sociedad primitiva diversos flujos son calificados como objetos de consumo, como objetos de prestigio y como derechos que operan sobre seres humanos: mujeres, hombres, niños, matrimonios y herencias (Deleuze y Guattari, 2010 [1980]). En cambio, en la axiomática de la sociedad capitalista los flujos son valorados según su relación diferencial. Su calificación deriva del tipo de relación que mantienen entre sí. Deleuze propone un ejemplo:

Es solamente del encuentro del capitalista virtual y del trabajador virtual, es decir de la relación diferencial entre los dos tipos de flujos, que va a derivar la calificación de uno de esos flujos como capital que compra la fuerza de trabajo y del otro como flujo de trabajo comprado por el capital. De otro modo no habría ningún medio para calificar los flujos [...] (Deleuze, 2005: 122).

Al contrario, un código es un conjunto de reglas colocadas sobre un flujo, independientemente de su relación con otros. No hay aquí una relación de intercambio, sino extracciones sobre los flujos. Por ejemplo, una distribución de objetos de consumo sobre receptores que en una sociedad primitiva es compensada por la obtención de prestigio, como títulos sobre seres humanos. En cambio, en la axiomática se genera un sistema de deuda infinita, sobre la cual Deleuze explica que

también encontramos lo infinito al nivel de la economía capitalista bajo la forma en que el dinero produce dinero. Marx ha insistido sobre ese engendramiento infinito. [...] En otros términos, este régimen de lo infinito es un régimen de la destrucción-creación, del cual hemos visto la necesidad de relacionarlo a la forma de la moneda: destrucción y creación de moneda (Deleuze, 2005: 124).

En efecto, la axiomática consiste en el sistema contable que, más allá de cualquier codificación, controla el paso de cualquier flujo. Esto significa que en la máquina capitalista cualquier cuerpo, sujeto u objeto es valorado y asociado al dinero como capital. La expansión de los límites al interior del capital implica que cualquier dispositivo, forma de vida o discurso emergentes son axiomatizados o capturados, de inmediato, por este sistema contable. En el capitalismo global coexisten, con tensiones, regímenes democráticos liberales,

socialdemocracias, teocracias, dictaduras militares, etcétera, cuyos flujos son captados, aunque de diversos modos, por esta axiomática que se expande interiormente. El “CsO” del capital es la superficie de inscripción en la cual tales flujos son axiomatizados. Sobre este espacio antiproduktivo, los teóricos franceses escriben que

el capital es el CsO del capitalista, o más bien del ser capitalista. [...] Produce la plusvalía, como el CsO se reproduce a sí mismo [...]. Carga la máquina de fabricar con una plusvalía relativa, a la vez que se encarna en ella como capital fijo. [...] Como dice Marx, *al principio* los capitalistas tienen necesariamente conciencia de la oposición entre el trabajo y el capital, y del uso del capital como medio para arrebatar el excedente del trabajo. Sin embargo, [...] el capital desempeña el papel de superficie de registro en la que recae toda la producción (Deleuze y Guattari, 1985 [1972]: 19).

Así, el capitalismo se vuelve la única formación social con una circulación de flujos estrictamente económica. Cualquier código reincorporado se sitúa, ahora, sobre este sistema contable del capital-dinero. En este tipo de sociedad las filiaciones son realizadas por el capital industrial, mientras que las alianzas son efectuadas por el capital mercantil en sus modalidades bancaria y comercial. La esencia del capitalismo, asevera Deleuze, consiste en la operación industrial, en la cual el capital se apropia de los medios de producción, ya que compra la fuerza de trabajo de sujetos descodificados. Esta operación industrial está, asimismo, organizada y dirigida por el capital bancario y comercial. De este modo, el dinero genera dinero de modo indefinido, es decir, lo reproduce al infinito.

Después de esta breve exposición sobre la máquina capitalista es preciso desarrollar cómo es que la reproducción indefinida del dinero se vincula con un estado de deuda infinita, impuesta sobre los cuerpos, ya que “Mientras el código es el sistema [...] de la economía finita, la axiomática es el sistema de la deuda infinita. Dicho más simple: no se terminará nunca de pagar la deuda, el castigo infinito, el reembolso infinito” (Deleuze, 2005: 125).

Deuda y moneda en el capital

A través de los trabajos de Deleuze y Guattari, pero también desde Nietzsche y Marx, es posible reconocer que el mecanismo de la deuda es el motor tanto económico como subjetivo de las sociedades ca-

pitalistas contemporáneas (Lazzarato, 2013). Hay una fabricación de deudas en la cual se articulan relaciones de poder entre acreedores y deudores. Mientras que Nietzsche, en *La genealogía de la moral* (2011 [1887]), explica el surgimiento de valores morales como el bien, la responsabilidad y la justicia, además de fenómenos morales como la culpa, mediante la relación acreedor-deudor de la antigüedad, en la cual se constituye como necesaria una restitución violenta causante de sufrimiento, como pago por un perjuicio efectuado sobre un acreedor, el filósofo italiano Maurizio Lazzarato muestra que el dispositivo de la deuda determina la relación del capital con los cuerpos. El problema es el siguiente:

La relación acreedor-deudor se superpone a las relaciones capital-trabajo, Estado benefactor-usuario y empresa-consumidor y las atraviesa, instituyendo como “deudores” a usuarios, trabajadores y consumidores.

La deuda segrega una “moral” propia, a la vez diferente y complementaria a la del “trabajo”. El par “esfuerzo-recompensa” de la ideología del trabajo se acompaña de la moral de la *promesa* (de reembolsar la deuda) y la *culpa* (de haberla contraído). [...] La “moral” de la deuda induce una moralización a la vez del desempleado, el “asistido” y el usuario del Estado benefactor, pero también de pueblos enteros (Lazzarato, 2013: 36-37).

Esta caracterización del capitalismo como sistema de la deuda infinita, un sistema en el cual el crédito posibilita la organización social, implica una asimetría de poder entre acreedores y deudores. Desde esta perspectiva, Deleuze y Guattari continúan e interpretan la obra de Marx, al menos, desde tres puntos principales: 1) la relación acreedor-deudor; 2) la producción unívoca de mercancías, subjetividades y formas de vida; 3) además de que destacan la importancia de retomar la teoría marxista de la moneda. Respecto a este último punto, la moneda no proviene del intercambio ni tampoco figura como la representación del valor del trabajo. Ella remite a una asimetría de fuerzas y a la instauración de diversas formas de dominación y explotación. Lazzarato señala que “La moneda es, ante todo, moneda-deuda, creada *ex nihilo*, sin equivalente material alguno, como no sea en un poder de destrucción/creación de las relaciones sociales y, sobre todo, de los modos de subjetivación” (2013: 42).

Respecto a la generación de la moneda, Deleuze y Guattari, en *El Anti-Edipo*, señalan que el flujo de la deuda infinita es una creación instantánea, *ex nihilo*, que los bancos dirigen inmediatamente hacia sí mismos. Hay aquí tanto un flujo como un reflujo. Por una

parte, el flujo de la moneda entra en los pasivos bancarios; por otra, sirve de crédito de la economía productiva en torno a los mismos. El reflujo de la moneda se refiere al vínculo que mantiene con los bienes, a partir de su poder de compra, por ejemplo, de la fuerza del trabajador. En el reflujo, la moneda se reparte en rentas e ingresos, mientras que se pierde cuando éstos se convierten en bienes reales. Sobre los desequilibrios y las asimetrías generados por la moneda en la sociedad capitalista, en perjuicio de los trabajadores, los teóricos franceses expresan que,

ahora bien, la inconmensurabilidad de los dos aspectos, del flujo y del reflujo, muestra que por más que los salarios nominales engloben la totalidad de la renta nacional, los asalariados dejan escapar una gran cantidad de ingresos captados por las empresas, y que a su vez forman por conjunción un aflujo, un aflujo esta vez continuo de *ganancia*, que constituye “en un solo chorro” una cantidad indivisible que mana sobre el cuerpo lleno, cualquiera que sea la diversidad de sus asignaciones (intereses, dividendos, salarios de dirección, compra de bienes de producción, etcétera) (Deleuze y Guattari, 1985 [1972]: 245).

Este continuo de ganancia para las empresas, extraído de los ingresos de los trabajadores, no es un fenómeno fácilmente visible. De hecho, como señalan los teóricos con humor, no puede decirse que alguien sea realmente robado. La ganancia generada por el trabajo y el salario del trabajador son dos flujos cuyo vínculo diferencial desemboca en la potenciación de la ganancia, al mismo tiempo que en la impotencia del asalariado. Se trata de “la relación diferencial de los flujos sin límite exterior asignable y en la que el capitalismo reproduce sus límites inmanentes a una escala siempre ampliada, siempre más abarcante” (Deleuze y Guattari, 1985 [1972]: 246).

La relación intrínseca entre la moneda y la deuda ha conducido, en los trabajos de Deleuze y Guattari, a la elaboración de una historia de esta última, para determinar los aspectos claves que definen la máquina capitalista. Como Lazzarato señala, el problema de la deuda hace posible, en *El Anti-Edipo*, un análisis privilegiado del capitalismo contemporáneo, mediante la concepción nietzscheana del vínculo moral acreedor-deudor y la teoría marxista de la moneda. Se trata de una lectura “no economicista de la economía” (Lazzarato, 2013: 83). Tal lectura se refiere a dos problemas principales, en primer lugar, a que la economía es inseparable de la producción y del control de la subjetividad y, en segundo lugar, a que la mone-

da, antes de servir para el intercambio y la representación de valor acumulado, es el operador que organiza, asimétricamente, las posiciones de los que gobiernan y son gobernados.

La historia de la deuda realizada por Deleuze y Guattari, desde la cual el capitalismo contemporáneo es teorizado, está ligada a dos cuestiones, por un lado, a la disimulación objetiva del capitalismo expresada en el doble carácter de la moneda: como ingreso y como capital; por otro lado, al paso de la deuda finita hacia la infinita. Respecto a la primera cuestión, la moneda-ingreso consiste en un medio de pago, como un salario, que permite comprar bienes y reproducir las relaciones de dominación existentes. Por su parte, la moneda-capital es una estructura de financiamiento, porque con ella se dispone sobre la producción, los bienes y las mercancías futuras. Esto significa que la moneda sirve también para intentar capturar, inclusive, la organización social del futuro. La estructura de la deuda impagable del capitalismo conlleva un control del tiempo, no sólo del presente, sino también del futuro, en la medida en que la retribución que constantemente habría que cubrir, ya sea a un nivel individual, colectivo o estatal, está orientada hacia el porvenir. Este intento de determinación del futuro consiste en la expansión de los límites interiores del capital.

La relación entre la moneda como ingreso y la moneda como capital prefigura las políticas económicas globales del neoliberalismo de las décadas de 1970 y 1980. Por consecuencia, Lazzarato escribe: “La moneda-ingreso no hace más que reproducir las relaciones de poder, la división del trabajo y las asignaciones de funciones y papeles establecidos. En cambio, la moneda como capital tiene la capacidad de reconfigurarlas. Así ha ocurrido, y de manera notoria, con el neoliberalismo” (Lazzarato, 2013: 85).

Sobre la segunda cuestión ligada a la historia de la deuda, es decir, el paso de la deuda finita a la infinita, Deleuze y Guattari recuerdan que en los grandes imperios antiguos y medievales el poder se centraliza y se agrupa bajo formas estatales que acaban con las sociedades arcaicas. En el ámbito de la religión, como Nietzsche ha señalado, los monoteísmos subjetivan a través de una deuda espiritual vinculada con la penitencia. Así, la deuda se contrae con la sociedad, con el Estado y con Dios. La importancia de la relación entre el cristianismo y el capitalismo, en este análisis, consiste en la herencia y en la interiorización de la deuda y de su efecto en la subjetividad.

Mientras las formaciones imperiales generan una deuda infinita externa, puesto que su funcionamiento estatal volvía imposible reembolsarla, el cristianismo la interioriza y la transforma en responsabilidad y culpa. Así, Lazzarato especifica la herencia del cristianismo en la sociedad capitalista del siguiente modo: “En esta pequeña historia de la deuda hecha a galope, Deleuze marca otro pasaje fundamental: mientras que la ‘deuda interiorizada’ de la religión cristiana tiene aún una naturaleza trascendente, en el capitalismo su existencia es ‘inmanente’” (Lazzarato, 2013: 90). Si la moneda es generada a partir de las relaciones asimétricas y de dominación, la deuda inmanente del capital y la valorización son procesos recíprocos y repetitivos. Una vez referidos algunos conceptos centrales de esta comprensión del capitalismo, como la axiomática y la deuda, para ampliar y especificar este análisis es preciso dirigirse hacia el problema del trabajo en las sociedades capitalistas modernas y contemporáneas, para indicar su vínculo con la condición neoliberal actual. Todo esto con el fin de introducir una alternativa global de transformación del trabajo mediante la automatización y la desconexión necesaria con el salario, una modalidad de la moneda-deuda, como es sugerido por los teóricos Srnicek y Williams.

Trabajo, capital y neoliberalismo

En los *Manuscritos de París* (2014), Marx es determinante respecto a la condición de los trabajadores en la sociedad capitalista moderna. Por eso escribe: “El nivel ínfimo, y único requerido, del salario es la subsistencia del trabajador durante el trabajo más lo necesario para alimentar [a] su familia, de modo que no se extinga la raza obrera” (2014: 174). Por consiguiente, la existencia material del trabajador depende de la demanda de su fuerza de trabajo. Si la oferta rebasa la demanda, el trabajador está destinado a la mendicidad o a la muerte. El trabajador se encuentra, entonces, al mismo nivel que cualquier otra mercancía. Él debe encontrar a alguien a quien pueda venderse. Su vida depende, asegura Marx, de los caprichos del capitalista. Cuando la oferta de la fuerza de trabajo supera la demanda, el precio es pagado por debajo del mismo. Esto provoca un empobrecimiento del trabajador debido a las variaciones del precio de su fuerza. Por consiguiente, Marx describe, sin ambages, la situación del trabajador, del capitalista y de la acumulación, en la sociedad moderna, del siguiente modo:

La acumulación del capital aumenta la división del trabajo, la división del trabajo incrementa el número de trabajadores; viceversa, la abundancia de trabajadores aumenta la división del trabajo, y la división del trabajo intensifica la acumulación de los capitales. Con esta división del trabajo por una parte y la acumulación de capitales por la otra el trabajador depende cada vez más sólo del trabajo y de un trabajo preciso, muy desequilibrado y maquinal. Del mismo modo que se le reduce espiritual y corporalmente a una máquina y de hombre termina convirtiéndose en una actividad abstracta y un vientre, así depende también cada vez más de todas las oscilaciones del precio de venta, del empleo que se dé a los capitales y del capricho de los ricos (2014: 177).

Ciertamente, Marx define el capital, en 1844, como trabajo acumulado. Una acumulación basada en la desposesión de los productos del trabajador. Éstos se convierten en propiedad ajena. A esta concepción puede agregarse que el capital, para Marx, es una relación social de producción inscrita en una formación histórica determinada. La cosa material adopta en el capital un carácter social específico. Así también, el capital corresponde a la monopolización de los medios de producción efectuada por una mínima parte de la sociedad (Marx, 2014). En ella, los productos de los obreros son separados de estos productores, para venderse posteriormente a estos mismos trabajadores. El capital también incluye, en efecto, las relaciones sociales que engendran esta forma de trabajo. La sociedad capitalista moderna, que se caracteriza por el hecho de que el dinero se vuelve capital, a partir de la creación y la destrucción de la moneda-deuda, necesita que la fuerza de trabajo se convierta en mercancía. El proceso del capital, indicado por la fórmula $D-M-D'$, se refiere a que la circulación del dinero implica la compra del trabajo para la producción de mercancías. Con esto se genera más dinero, pero, ahora, con plusvalía agregada. Así, la suma de capital que se obtiene con este proceso es mayor a la que se tenía en un principio. En la sociedad capitalista, como indica Marx, existe una univocidad de la producción, la cual es generadora de mercancías, plusvalía, dinero, pero también de subjetividades que son agrupadas, por ejemplo, en la clase del trabajador asalariado.

Ahora bien, mientras que en el capitalismo moderno el poder de compra dispone completamente sobre el trabajo del obrero o del campesino, en el neoliberalismo de la sociedad capitalista contemporánea el sujeto se vuelve un emprendedor de sí mismo, desde una

precariedad y una desposesión que se hacen pasar por un ejercicio de las libertades individuales. En este sentido, el filósofo esloveno Slavoj Žižek, en *La vigencia de El manifiesto comunista* (2018), expresa que la libertad capitalista contemporánea, la libertad para comprar y vender en el mercado, conlleva la abolición de la propiedad y genera desposesión para todos aquellos que no tienen medios de producción. La consecuencia de esta libertad capitalista es una escisión al interior de la clase trabajadora. Se trata del trabajo permanente y del trabajo precario. Žižek explica, sobre los trabajadores sin prestaciones, que su

falta de libertad (su precaria existencia sin Seguridad Social) se les presenta como la apariencia de lo contrario, como la libertad de renegociar una y otra vez los términos de su propia existencia.

[...] El trabajo priva al trabajador de toda una serie de derechos que, hasta hace poco, se creían indiscutibles en cualquier país que se considerara un Estado del bienestar: los trabajadores tienen que encargarse ellos mismos de su cobertura médica y de sus opciones de jubilación; no hay vacaciones pagadas; el futuro se vuelve más incierto; el trabajo precario genera un antagonismo dentro de la clase obrera entre los que tienen un empleo permanente y los trabajadores precarios (los sindicatos suelen privilegiar a los trabajadores permanentes; al trabajador precario le resulta muy difícil incluso organizarse en un sindicato o establecer otra forma de autoorganización colectiva) (2018: 62).

Esta modalidad de la explotación del trabajo precario no ha generado, en la actualidad, una resistencia colectiva efectiva. El motivo, según Žižek, concierne a que esta precariedad se muestra como una evidencia de libertad. Una falsa libertad en la cual uno mismo se encuentra supuestamente determinado según su creatividad, sus intereses y prioridades. Tal precarización del trabajo es concomitante a una política económica, implementada principalmente entre los años 1978 y 1980, que ha sido denominada como neoliberalismo. Como señala el teórico marxista David Harvey, se trata de una liberalización de la economía cuyas transformaciones pueden ubicarse en la apertura a un dinamismo capitalista por parte de China, desde 1978, y que ha implicado un crecimiento continuo e incontenible. Así también, esta liberalización incluye las políticas económicas de la Reserva Federal de Estados Unidos, con Paul Volcker y Ronald Reagan, en 1979; e involucra el ascenso de Margaret Thatcher como primera ministra del Reino Unido, quien limitó el poder de los sin-

dicatos (Harvey, 2007). China, Estados Unidos y Reino Unido efectuaron, en estos años, una desregulación estatal de los procesos de producción en la industria, la agricultura y la extracción de recursos, además de que se restringió el poder de la clase trabajadora. El trabajo precario es, ciertamente, una consecuencia de estas políticas que han sido adoptadas, globalmente, de una forma gradual. Harvey reúne un conjunto de rasgos centrales de estas políticas económicas y escribe que

el neoliberalismo es [...] una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada fuertes, mercados libres y libertad de comercio. El papel del Estado es crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de estas prácticas. Por ejemplo, tiene que garantizar la calidad y la integridad del dinero. Igualmente, debe disponer las funciones y estructuras militares, defensivas, policiales y legales que son necesarias para asegurar los derechos de propiedad privada y garantizar, en caso necesario mediante el uso de la fuerza, el correcto funcionamiento de los mercados (2007: 6).

La función del Estado, en el marco de estas políticas, consiste en crear mercados ahí donde, en un principio, no los habría. Por ejemplo, en la educación, la atención sanitaria, la seguridad social y la contaminación ambiental (Harvey, 2007). La producción subjetiva de estas condiciones político-económicas es doble: el trabajador precario y, como muestra Lazzarato, el sujeto endeudado. Así, entre los dispositivos estratégicos del gobierno neoliberal se encuentra la desproletarización del trabajador, desde la cual se asegura que todos son empresarios, socios, propietarios o emprendedores de sí. Sin embargo, de modo efectivo, la disminución salarial y la desarticulación del Estado benefactor conducen a la producción de subjetividades precarias y endeudadas. La deuda es una relación de poder descodificada, que opera por encima del trabajador, del productivo, del consumidor y del desempleado, mediante la cual el poder neoliberal organiza particiones sociales. Lazzarato comenta que

la economía de la deuda lleva a cabo [...] una precarización económica y existencial que es el nuevo nombre de una antigua realidad: la proletarización, especialmente de las clases medias y los trabajadores de los

nuevos oficios surgidos en lo que otrora, antes del estallido de su burbuja, se llamaba *new economy* (2013: 107).

La precarización hace del trabajador su propio jefe en la medida en que debe hacerse cargo completamente, o casi, de su seguridad financiera y sanitaria. El trabajador, “libre” de dirigir sus potencialidades según sus preferencias e intereses, termina por contraer las responsabilidades que, anteriormente, soportaba el Estado: educación, salud y pensión. Este emprendedor de sí mismo, desproletarizado, es, ahora, un capital humano. Ocurre también que a esta precarización de la vida y la subjetividad se liga una ética del trabajo, en la cual los “empresarios de sí” son valorados en función del esfuerzo y del tiempo dedicado a obtener los medios necesarios para su subsistencia. Es aquí donde interviene un proyecto que apunta hacia la disminución radical del tiempo dedicado al trabajo, al mismo tiempo que busca romper con el vínculo, la supuesta equivalencia, entre el salario, la moneda, y las actividades laborales.

*Automatización y desvinculación del trabajo-salario:
la alternativa global de Srnicek y Williams*

Conceptos como “axiomática” y “deuda infinita” sirven a Deleuze y a Guattari para caracterizar la descodificación de los flujos en el capitalismo del siglo XIX y de mediados del siglo XX. Con la implementación de un neoliberalismo global, el cual implica la reducción del Estado benefactor, la precarización del trabajador y un aumento del desempleo, las subjetividades se constituyen mediante el dispositivo de una deuda que pretende anular la indeterminación del futuro. Y si para Marx el modo de producción capitalista se reconoce cuando una minúscula parte de la sociedad posee la mayor cantidad de recursos, riqueza y valor acumulado, esta condición se muestra como totalmente actual. Mediante cifras, Badiou lo confirma ampliamente:

Recordemos dónde estamos. [...] Hoy en día, un 10 por ciento de la población mundial posee el 86 por ciento del capital disponible. Un 1 por ciento tiene el 46 por ciento de este capital. Y un 50 por ciento de la población mundial posee exactamente nada, un 0 por ciento. No es difícil comprender que el 10 por ciento que posee casi todo no quiera que se le confunda con quienes no tienen nada, ni siquiera con los menos

afortunados de quienes se reparten el 14 por ciento restante. A su vez, buena parte de quienes se reparten ese 14 por ciento está muy a menudo dividida entre la amargura pasiva y el deseo feroz de conservar lo que tiene, sobre todo mediante el apoyo que brinda, con ayuda del racismo y del nacionalismo, a las incontables barreras represivas contra la terrible “amenaza” que perciben en el 50 por ciento que no tiene nada (2017: 38-39).

Estos sujetos del punto medio, del 14 por ciento, que no pertenecen al 1 por ciento de la plutocracia, ni tampoco al 10 por ciento de los propietarios consistentes, temen al 50 por ciento de los desposeídos y se aferran a sus recursos mínimos (Badiou, 2017). Las democracias liberales dependen, completamente, de este tipo de clase media. En este sentido, Badiou reconoce la necesidad, contra la desvinculación subjetiva y social operada por el poder abstracto del capital, de articular a la colectividad que no posee nada, a saber, el 50 por ciento, con un restante 14 por ciento, mediante una diagonal política que incluya también a los intelectuales.

Frente a esta marcada asimetría en la producción y la distribución de propiedades, recursos y riquezas, Badiou apunta hacia una vinculación y acción colectiva internacional. Así también, aunque desde una propuesta distinta, Srnicek y Williams enfrentan, con un proyecto de carácter global, a la dinámica del capitalismo contemporáneo, inseparable del neoliberalismo, mediante una transformación radical del trabajo, tanto de sus técnicas como de su retribución económica, cuyas consecuencias son determinantes para los cuerpos y las formas de vida. En primer lugar, Srnicek y Williams dan continuidad a la tesis de Deleuze y Guattari, contenida en *El Anti-Edipo*, que consiste en acelerar la desterritorialización de los flujos operada por el capitalismo, en lugar de apelar a la detención de su proceso productivo o al rechazo de la tecnología. Pero ¿qué significa acelerar la desterritorialización del capital? ¿Qué significa ir más lejos en este proceso? Pues bien, tal movimiento consiste en una desindustrialización que puede conducir a un mundo más allá del capitalismo. Srnicek, en “El postcapitalismo será postindustrial” (2017), escribe sobre este proceso:

Esto significa que en vez de lamentar la pérdida de trabajos en el sector manufacturero o de luchar para traerlos de vuelta, la desindustrialización debe ser aplaudida como un logro importante e irreversible. Desde el punto de vista histórico, es equivalente al abandono de las economías

agrícolas. Tal como la mecanización de la agricultura liberó a la gente de su dependencia respecto a la labranza, el proceso de desindustrialización tiene el potencial de liberar a la gente del fastidio de la mayor parte del trabajo productivo (2017: 112).

Si de la economía agrícola, constituida en torno al campesinado, se pasó, durante los siglos XIX y XX, a una economía industrial, basada en las industrias textil, siderúrgica y automotriz, hubo, en este proceso, una transformación de clase. El campesinado se transformó en el proletariado. Esta nueva clase, constituida por sujetos únicamente poseedores de su fuerza de trabajo, se volvió un poder político a través de la industrialización. Se creó una identidad de clase lo suficientemente fuerte como para exigir y conseguir derechos y beneficios para los trabajadores en la sociedad capitalista. No obstante, se observa que tanto los países desarrollados como los que están en desarrollo se encuentran en un proceso de desindustrialización más o menos acelerado (Srnicsek, 2017). Debido a esta dinámica, el paso a otro tipo de sociedad ya no puede consistir solamente en la toma de los medios de producción por parte de los trabajadores, cuya clase se fragmenta ante la desarticulación de la industria. El socialismo, entonces, debe actualizarse a través de una transición hacia una sociedad poscapitalista. Por consiguiente, Srnicsek, a partir del libro tercero de *El capital* (1894) de Marx, recuerda y suscribe que el reino de la libertad adviene cuando termina la dependencia entre el trabajo, la necesidad y las finalidades externas. Así, este reino se aleja de la producción material. La propuesta poscapitalista, que implica la aceleración de la desindustrialización, es descrita por Srnicsek del siguiente modo:

La desindustrialización, en la medida en que entraña el reemplazo del trabajo humano con trabajo crecientemente mecanizado y automatizado, es un paso necesario para trascender el capitalismo. La desindustrialización es la única vía para que escapemos de la imposición del trabajo porque nos permite delegar la producción a las máquinas (2017: 115).

La desindustrialización desemboca en una disminución radical del tiempo dedicado al trabajo. Una evidencia de este proceso es el creciente número de desempleados en las sociedades contemporáneas. La desterritorialización acelerada del capitalismo, dirigida hacia un mundo más allá del mismo, hace del desempleo y de sus causas, la desindustrialización y el reemplazo humano por parte de las máquinas, las condiciones para la formación de una sociedad

futura. Por consecuencia, Srnicek asegura que la automatización de la manufactura y del trabajo productivo es necesaria para eludir la pobreza global y el trabajo autoritario. La consigna de esta propuesta poscapitalista ha sido expresada por el filósofo político Antonio Negri: “¿qué quiere decir recorrer hasta el fondo la tendencia y derrotar al capitalismo en este proceso? Un solo ejemplo: hoy significa renovar la consigna ‘No al trabajo’” (2017: 89). De este modo, la actualización de la negación del trabajo consiste también en demoler la idea de que esta actividad y su remuneración son la base de las identidades subjetivas. Así, Srnicek identifica las consecuencias de colocar al trabajo como eje de la subjetividad, frente a un movimiento político, técnico y económico que desindustrializa a la sociedad. El teórico inglés expresa que

las sociedades humanas están alcanzando rápidamente el punto en el que simplemente no hay suficientemente trabajo disponible para todos, incluso si el trabajo para todos fuese una meta moralmente virtuosa. Por todas partes hay síntomas de una creciente población excedentaria: los desempleados, los subempleados, los precarios y el exceso absoluto manifiesto en las favelas globales y en el encarcelamiento en masa. [...] Y los parámetros básicos para ese debate son o la administración y el control de las poblaciones excedentarias (vía el encarcelamiento masivo, o la segregación espacial en asentamientos precarios, o la simple y franca expulsión de la sociedad), o la labor para el establecimiento de una sociedad postlaboral sustentable (2017: 116).

Aquí se encuentra referido, de nuevo, el problema de la precariedad del trabajador, ligado no sólo al neoliberalismo, sino a un proceso de desindustrialización que acompaña de modo intrínseco a esta política-económica, puesto que sobre estas poblaciones excedentarias también opera, con gran violencia, el dispositivo de la deuda. Para hacer frente a este problema, lo que se propone, en principio, es la automatización y la socialización de los medios de producción.

En el “Manifiesto por una Política Aceleracionista” (2017), Srnicek y Williams reconocen que, desde 1979, el neoliberalismo se ha vuelto global, hegemónico y dominante en las principales potencias mundiales. Este programa continúa y se intensifica aún a pesar de las crisis crediticias, financieras y fiscales ocurridas en 2007 y 2008. Tal intensificación ha significado la constante apropiación de instituciones por parte del sector privado, en un capitalismo contemporáneo que exige crecimiento económico, competencia en los

mercados y desarrollo tecnológico. Se trata, aquí, de la velocidad del capitalismo. Los teóricos ingleses escriben:

Aún peor es que, como lo reconocieron Deleuze y Guattari, lo que la velocidad capitalista desterritorializa por un lado, lo reterritorializa por el otro desde el comienzo mismo. El progreso se ve constreñido al marco de la plusvalía, de un ejército reservista de mano de obra y de un capital libremente flotante (Srnicek y Williams, 2017: 37).

Esta velocidad capitalista, indisociable de la desregulación y la deuda, es, precisamente, lo que debe superarse en aras de un mundo poscapitalista. Así, este proyecto que postula un “después” del capitalismo, sin catástrofe, denominado también como un “mundo sin trabajo”, se caracteriza, al menos, por cuatro puntos principales: 1) la automatización plena de la producción de bienes y servicios, 2) la reducción de la semana laboral, 3) la implementación de un ingreso básico universal y 4) la desarticulación de una ética del trabajo neoliberal (Srnicek y Williams, 2016). Tales puntos son esclarecidos, brevemente, a continuación.

Respecto a la primera cuestión, la automatización plena, la exigencia corresponde al uso del desarrollo tecnológico con el fin de emancipar a la humanidad del trabajo productivo, pero sin perder la generación de riqueza. De modo que el “aceleracionismo” defendido por estos teóricos adquiere así una expresión concreta: “argumentamos que las tendencias hacia la automatización y la sustitución de la fuerza de trabajo humana deberían acelerarse con entusiasmo y señalarse como un proyecto político de izquierda” (Srnicek y Williams, 2016: 157-158). Después de la revolución industrial, en el siglo XX, las tecnologías terminaron con las labores manuales y fueron requeridos trabajadores especializados para operar las nuevas máquinas. Los teóricos ingleses comentan: “La necesidad de mano de obra especializada se amplió todavía más a principios del siglo XX con el surgimiento de tecnologías de oficina –máquinas de escribir, fotocopadoras, etcétera– que requerían técnicos bastante formados” (Srnicek y Williams, 2016: 158). Parte de esta automatización ha implicado un uso cada vez más creciente de robots en el sector industrial: mil en 1970, mientras que en la actualidad se utilizan más de mil setecientos millones (Srnicek y Williams, 2016). Esta desindustrialización global expulsa el trabajo de los seres humanos en este sector. El empleo humano se traslada, entonces, al sector de los servicios. Parece que, dadas las condiciones tecnológicas ac-

tuales, prácticamente casi cualquier trabajo puede reemplazarse por máquinas, ya se trate de un analista financiero o de un empleo en la construcción. La automatización actual abarca los siguientes rubros:

la recolección de datos (identificación de radiofrecuencias, macrodatos); los nuevos tipos de producción (la producción flexible de robots, la manufactura aditiva, la comida rápida automatizada); los servicios (servicio al cliente con robótica suave, el cuidado de personas mayores); la toma de decisiones (modelos computacionales, agentes de software); la asignación financiera (comercio algorítmico), y, especialmente, la distribución (la revolución logística, los vehículos autónomos, los drones cargueros y los almacenes automatizados) (Srnicek y Williams, 2016: 160).

Aunque resulten dudosos los alcances de esta automatización, especialmente en regiones como África y América Latina, lo que puede observarse es que los ensamblajes entre dispositivos de todo tipo son una tendencia que hacen de la economía y la producción problemas maquínicos. Se trata de una política que favorece una mayor inversión estatal para la investigación en tecnologías destinadas a reemplazar a los trabajadores. Esta propuesta, a contracorriente respecto a la sinuosa generación de empleos ante la desindustrialización y la tecnología, apunta hacia la formación de un mundo sin trabajo humano, lo cual significa la desvinculación entre el salario y la actividad laboral. En el capitalismo contemporáneo, la automatización está acompañada de bajos salarios, precariedad y desempleo. Para enfrentar este problema, Srnicek y Williams proponen la instauración de un ingreso básico universal y sin condiciones. Así también, como consecuencia de la automatización, otro punto central de este proyecto consiste en la reducción radical del tiempo dedicado al trabajo.

Para evitar el desempleo masivo, no se apunta hacia la disminución de la jornada laboral, sino a la reducción de la semana de trabajo. Se trata de una redistribución del tiempo que incluiría también un menor gasto de energía, menos objetos de consumo y, por tanto, una menor huella ecológica. Así también, menos trabajo reduciría los problemas de salud mental relacionados con depresión y ansiedad, entre otros, que acompañan a las prácticas laborales contemporáneas, ya se trate del trabajo asalariado, del precario, del oculto o del fantasma, es decir, del que no es reconocido. Esta reducción, como objetivo plausible de una lucha política, podría contribuir también a la unificación de una clase trabajadora fragmentada. Los trabajado-

res, así, tendrían más tiempo para organizarse. En síntesis, la alternativa de la reducción del tiempo consiste en lo siguiente:

Más que la reducción del día laboral, con el objetivo de disminuir el tiempo de transporte [...], nosotros preferimos el establecimiento de un fin de semana de tres días. Esta demanda puede lograrse de varias maneras: a través de las luchas de los sindicatos, por la presión de los movimientos sociales y con cambios legislativos hechos por partidos políticos. Si los sindicatos construyen una estrategia para el futuro en lugar de aceptar la demanda capitalista de trabajo a cualquier costo, podrían recurrir a la negociación colectiva para aceptar la automatización a cambio de una semana laboral más corta (Srnicek y Williams, 2016: 169-170).

Como puede observarse, estos teóricos ingleses no apelan a una política espontánea, sino a un proyecto colectivo y global que involucra al Estado, al derecho, a los sindicatos y a la clase, ahora escindida, de los trabajadores, para elaborar una transición a otro tipo de sociedad. Se apunta, aquí, a una efectividad política y económica internacional. Este proyecto es denominado como un poscapitalismo de izquierda, para desmarcarse de la historia del vínculo entre comunismo, totalitarismo y terror.

Ahora bien, el tercer punto de esta política del mundo sin trabajo está orientada a romper con la relación entre desempleo y precariedad, ya que el ocio de la gente sin hogar y de los necesitados es, más bien, un tiempo destinado a una fatigosa y difícil supervivencia. Una situación análoga ocurre con los subempleados, ya que su precariedad los obliga a entablar una lucha constante por mejorar sus medios de subsistencia. Ante estos problemas, se busca la implementación de un ingreso básico universal (IBU), que permita obtener condiciones de vida suficientes, al mismo tiempo que no esté condicionado por la nacionalidad o la situación legal. Este ingreso no sustituye al Estado de bienestar, sino que es un suplemento para el mismo. El IBU ha sido sugerido, paradójicamente, por teóricos de posiciones dispares, tales como Bertrand Russell, Milton Friedman, Michael Hardt y Negri (Srnicek y Williams, 2016).

Sobre los beneficios inmediatos de este ingreso, se lee en *Inventar el futuro. Poscapitalismo y un mundo sin trabajo* (2016):

Si tomamos los argumentos morales y la investigación empírica, hay muchísimas razones para apoyar un IBU: reducción de la pobreza, mejora de la salud pública, reducción de los costos sanitarios, menor aban-

donde escolar en el bachillerato, disminución de delitos menores, más tiempo para la familia y los amigos y menos burocracia estatal (Srnicek y Williams, 2016: 174).

No es exagerado pensar que este IBU es una estrategia plausible para dislocar la relación entre moneda-deuda, moneda-ingreso y la fuerza de trabajo humana. Así, el sujeto deja de valorizarse según el esfuerzo que realiza para gestionarse, como en la condición neoliberal precaria, porque, ahora, a su situación de existente le corresponde, tan sólo por ese hecho, un ingreso que cubre completamente sus medios de vida. El trabajo ya no es obligatorio, sino que se vuelve voluntario.

Otro aspecto que debe subrayarse es el carácter feminista de esta medida político-económica. Los teóricos ingleses escriben que

un ingreso básico es una propuesta fundamentalmente feminista. El que desestime la división de género en el trabajo le permite superar algunos sesgos del Estado de bienestar tradicional que se predicaban sobre la figura del varón proveedor. De la misma manera, reconoce las contribuciones de las trabajadoras domésticas no remuneradas a la reproducción de la sociedad y, en consecuencia, les proporciona un ingreso (Srnicek y Williams, 2016: 178).

Se trata, en concreto, de una libertad sintética para las mujeres. La relación entre el trabajo y las mujeres, modificada por la desvinculación entre salario y actividad laboral, daría lugar a experimentaciones de otras formas familiares y colectivas de la crianza infantil. En síntesis, esta transformación política del trabajo, que implica tanto la automatización como el IBU, modifica la precariedad, incrementa el poder de clase, reconoce tanto el trabajo social como el doméstico y posibilita la experimentación de nuevas organizaciones familiares y comunitarias.

Según los autores de *Inventar el futuro*, la financiación del IBU no es ninguna imposibilidad, sino que es una opción perfectamente factible, mediante

alguna combinación de reducción de programas duplicados, aumento de impuestos a los ricos, impuestos sobre las herencias, impuestos al consumo, impuestos a las emisiones de carbono, recortes a los gastos militares, recortes a los subsidios para la industria y la agricultura y medidas estrictas contra la evasión fiscal (Srnicek y Williams, 2016: 179-180).

Habría que confrontar esta financiación del IBU, mediante impuestos, con la crítica proveniente de la filosofía de Deleuze y Guattari respecto a la formación, apoyada en el neoliberalismo, del sujeto endeudado. Esto con el objetivo de una prevención crítica respecto a las modalidades de la deuda que, como se ha desarrollado en este trabajo, son intrínsecas al capital.

Ahora bien, uno de los problemas con los cuales se enfrenta la instauración de este IBU es la ética neoliberal del trabajo. Éste es un problema moral y político que limita una transformación económica que, si se sigue a estos teóricos ingleses, es completamente viable. Tal problema conduce al cuarto punto crucial de esta propuesta poscapitalista: la desarticulación de la ética del trabajo. Este punto es clave, ya que la moralidad del trabajo se encuentra fuertemente arraigada como un componente subjetivo de valoración en las sociedades contemporáneas. Además de la valoración subjetiva mediante el dinero como capital, el trabajo remunerado es un eje de formación del sujeto: ser que trabaja, cuyo valor, vida y subsistencia dependen de su esfuerzo. Si se recuerda la tesis de Michel Foucault sobre la emergencia del hombre moderno, contenida en *Las palabras y las cosas* (1968), el análisis de las riquezas y la economía política fueron saberes que dieron lugar a este sujeto, a partir de la práctica del trabajo como proceso productivo, especialmente en las sociedades de los siglos XVIII y XIX (Foucault, 1968). Por su parte, Srnicek y Williams describen la ética neoliberal del trabajo en las sociedades contemporáneas del siguiente modo:

el neoliberalismo ha establecido un conjunto de incentivos que nos conminan a actuar y a identificarnos como sujetos competitivos. [...]. Nuestra vida se estructura cada vez más en torno a la autorrealización competitiva y el trabajo se ha convertido en la avenida principal para alcanzarla. El trabajo, sin importar cuán degradante o mal pagado sea, se considera meta última. Éste es el mantra tanto de los partidos políticos principales como de la mayoría de los sindicatos, asociado con la retórica de devolver a la gente su trabajo, de la importancia de las familias trabajadoras y del recorte de prestaciones de modo que “trabajar siempre sea lo mejor” (Srnicek y Williams, 2016: 180-181).

El discurso de la ética del trabajo es también expandido por los medios de comunicación masivos, cuando se ataca la asistencia pública y se ridiculiza al pobre subsidiado. El eje de esta ética, en la cual está implícita la pertenencia salario-trabajo, se encuentra en la asociación

entre la actividad laboral y el sufrimiento. Es preciso el esfuerzo y la pesadumbre no sólo para ser recompensado, sino para mantener la vida. Desde esta perspectiva, se desprecia a los desempleados y a los que reciben asistencia y prestaciones. Hay una violencia dirigida hacia todos aquellos que obtienen algo de modo gratuito y sin el esfuerzo y el dolor que implica el trabajo. En otras palabras,

la gente debe padecer el trabajo antes de poder recibir un salario, debe demostrar su valía ante los ojos del capital. Este pensamiento tiene una base teológica evidente, una base en la que se cree que el sufrimiento no sólo tiene sentido, sino que es, de hecho, la condición misma del sentido. Una vida sin sufrimiento es vista como frívola y sin propósito (Srnicek y Williams, 2016: 182-183).

De modo que para contrarrestar esta ética es preciso desarrollar una argumentación consistente respecto a que el sufrimiento no sólo no posee ningún sentido intrínseco, sino que tampoco tiene ningún fin en sí mismo, dentro del devenir del mundo. El vínculo trabajo-sufrimiento no puede justificar la existencia de la precariedad y la acumulación a partir de la desposesión. Para realizar este trabajo teórico, el nihilismo de Nietzsche puede utilizarse para desprender al sufrimiento de un sentido esencial y teológico. Afirmar radicalmente que el sufrimiento carece de sentido y que, por consiguiente, no es posible establecer alguna ley o normativa *a priori* para saber hasta qué punto puede modificarse o eliminarse, como es sugerido por el filósofo Ray Brassier, en “El prometeísmo y sus críticos” (2017), es un discurso que puede utilizarse con este mismo objetivo.

Conclusión

Para finalizar este trabajo, resta señalar simplemente dos cuestiones con las que se enfrenta este proyecto poscapitalista, además de la ética neoliberal de la actividad productiva, de la cual no sólo es necesario desarticular la relación trabajo-salario, sino también deshacer el vínculo trabajo-sufrimiento. Tales cuestiones corresponden al enlace entre técnica y capital, y a la existencia de sujetos precarios y de una clase trabajadora fragmentada. Dicho esto, es preciso identificar que la relación entre la técnica y el capital es disociable. Entre ellas existe, más bien, una coincidencia histórica, en la cual la técnica fue potenciada. Dada esta coincidencia contingente, es

posible emancipar la técnica, a través de su incremento, con el fin de dislocar dos dispositivos operados por el capital: la deuda y la relación trabajo-salario. Se trata de un posicionamiento y de una praxis política respecto al aceleramiento tecnológico, cuya fuente teórica es Marx, que puede expresarse del siguiente modo:

Tantas aventuras importantes se estancan, o vienen del “la vida es demasiado lenta”, por ejemplo la exploración de los planetas, la energía por fusión termonuclear, el ingenio volador para todos, las imágenes en relieve en el espacio... Sí, hay que decir: “¡Señores técnicos, todavía otro esfuerzo si realmente quieren el reino planetario de la técnica!” (Badiou, 1990: 32).

El capital captura y limita la técnica, cuando sus virtualidades, como ha expresado Badiou, son infinitas. El proyecto del mundo pos-capitalista es concomitante a este reino global de la técnica.

Por otra parte, medidas como la reducción del tiempo destinado al trabajo, mediante la tecnología, y el IBU se enfrentan a todo tipo de enemigos, como las instituciones, las empresas y los organismos transnacionales que determinan las condiciones de las deudas, el trabajo y el sufrimiento sobre los cuerpos, los colectivos y los Estados. Ante una clase trabajadora fragmentada y frente a distintos grupos de sujetos precarizados y explotados, como los inmigrantes, los desempleados, los subempleados y todos aquellos que son violentados por circunstancias raciales, religiosas o de género, es urgente una renovación teórica que considere las condiciones actuales, económicas y materiales de vida, desde estudios empíricos, además de que apunte hacia una articulación colectiva entre estos sujetos que son afectados, separados de su potencia o de lo que pueden, por el poder abstracto del capital. Es aquí donde la perspectiva de un mundo técnico y sin trabajo se perfila, no sin dificultades, como una posible alternativa.

Referencias

- Badiou, A. (1990), *Manifiesto por la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- _____ (2017), *La verdadera vida. Un mensaje a los jóvenes*, Malpaso, Barcelona.

- Brassier, R. (2017), “El prometeísmo y sus críticos”, en A. Avanesian y M. Reis (comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Caja Negra, Buenos Aires, pp. 201-220.
- Deleuze, G. (2005), *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, G., y F. Guattari (1985 [1972]), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona.
- _____ (2010 [1980]), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- Foucault, M. (1968), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Harvey, D. (2007), *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid.
- Lazzarato, M. (2013), *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Marx, K. (2014), *Textos selectos y Manuscritos de París, Manifiesto del Partido Comunista y Crítica del programa de Gotha*, Gredos, Madrid.
- Negri, A. (2017), “Reflexiones sobre el ‘Manifiesto por una política aceleracionista’”, en A. Avanesian y M. Reis (comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Caja Negra, Buenos Aires, pp. 77-90.
- Nietzsche, F. (2011 [1887]), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza, Madrid.
- Srnicek, N. (2017), “El postcapitalismo será postindustrial”, en A. Avanesian y M. Reis (comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Caja Negra, Buenos Aires, pp. 111-116.
- Srnicek, N., y A. Williams (2016), *Inventar el futuro. Poscapitalismo y mundo sin trabajo*, Malpaso, Barcelona.
- _____ (2017), “Manifiesto por una política aceleracionista”, en A. Avanesian y M. Reis (comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Caja Negra, pp. 33-48.
- Žižek, S. (2018), *La vigencia de El manifiesto comunista*, Anagrama, Barcelona.

LOS USOS DEL CONCEPTO DE MÁQUINA DE GUERRA

*Armando Villegas Contreras**

[...] definimos la máquina de guerra como una disposición lineal construida sobre líneas de fuga. En este sentido, la máquina de guerra no tiene por objeto la guerra, su objeto es un espacio muy especial, el espacio liso que compone, ocupa y propaga. El nomadismo es exactamente esta combinación entre máquina de guerra y espacio liso. Intentamos mostrar cómo, y en qué casos, la máquina de guerra toma la guerra como objeto (cuando los aparatos de Estado se apropian de una máquina de guerra que no les pertenecía en absoluto). Una máquina de guerra puede ser mucho más revolucionaria o artística que bélica. Pero su tercera observación nos recuerda que ello es una razón más para no prejuizar. Podemos definir los tipos de líneas. Pero no podemos concluir, a partir de eso, que tal línea sea buena y tal otra mala. No podemos decir que las líneas de fuga sean necesariamente creadoras, o que los espacios lisos sean mejores que los segmentados o los estriados: tal y como ha mostrado Virilio, el submarino nuclear ha reconstruido un espacio liso al servicio de la guerra y el terror. En una cartografía sólo podemos marcar caminos y movimientos, con sus coeficientes de fortuna y de peligro. Llamamos “esquizo-análisis” a este análisis de las líneas, de los espacios, de los devenires. Parece algo al mismo tiempo muy cercano y muy diferente a los problemas históricos.

Gilles Deleuze

* Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

El concepto de *máquina de guerra* y su evolución, que Deleuze y Guattari producen en *Mil mesetas* (1988), ha sido importante para pensar los movimientos sociales, las desterritorializaciones de segmentos poblacionales que se enfrentan al Estado, las líneas de fuga que acrecientan los intersticios¹ sociales frente a las capturas del capitalismo tardío. Pero quizá debamos releer a Deleuze y a Guattari en sus términos, para analizar cómo ese concepto y aquellos procesos sociales que refiere siguen siendo hoy importantes para pensar todo tipo de violencias que se presentan como “inexplicables” o innombrables.

En este ensayo rastreamos el origen del concepto, sus presupuestos epistemológicos y referenciales. Luego problematizaremos su lectura en *Mil mesetas* para tratar, al final, de confrontarlo con una tesis de Achille Mbembe (2011) enunciada en su texto, hoy muy conocido, de *Necropolítica*. Proponemos hacer esta refuncionalización para rastrear su utilidad hoy en día, cuando las violencias “aún sin capturar” se multiplican por todo el mundo.²

Una lectura de *Mil mesetas* y los primeros argumentos sobre las máquinas de guerra pueden dar lugar a equívocos. Equívocos que se prestan a una interpretación unidireccional. En principio, hay una aparente oposición en el axioma I entre *máquina de guerra* y *aparato de Estado*. Una oposición que muestra que ambos sintagmas funcionan exteriormente y a distancia el uno del otro. Oposición que entusiasma a muchos al encontrar un concepto que esté directamente describiendo acciones contra el Estado y por lo tanto usadas para pensar movimientos sociales de emancipación de la política vertical, pero también de las relaciones de propiedad.

Y luego, según la proposición I, “*Esta exterioridad se ve confirmada en primer lugar por la mitología, la epopeya, el drama y los*

¹ El concepto de intersticio proviene de Althusser (1980). Según él, en las sociedades capitalistas existen ya “sociedades intersticiales”, tendencias comunistas que escapan tanto a las relaciones estatales como a las de propiedad.

² Podemos utilizar el clásico texto de Benjamin (1999) sobre las violencias y una de sus hipótesis, según la cual, el Estado captura las violencias que no puede controlar. Si hay una violencia fuera del Estado, el aparato jurídico la captura para regularla y tenerla, de manera violenta, dentro de límites estatales. Por ejemplo, si hay violencia relacionada con el tráfico de drogas, el Estado se reserva el derecho de reglamentarla para que no se escape de su influencia y control. La pregunta es la siguiente: ¿este proceder del Estado sigue siendo hoy vigente, a principios del siglo XXI, en América Latina? Trataremos de problematizar esto a raíz de los usos del concepto de máquina de guerra.

juegos” (Deleuze y Guattari, 1988: 359). Estos ejemplos afianzan la oposición entre nomadismo y sedentarismo, entre lo fijo y lo fluido, entre Estado y máquinas. Incluso en la comparación de juegos como el ajedrez y el go. El ajedrez es un juego de Estado, codificado, y sus piezas “tienen una naturaleza interna o propiedades intrínsecas, de las que derivan sus movimientos, sus posiciones, sus enfrentamientos. Están cualificadas, el caballo es un caballo, el alfil un alfil, el peón un peón” (1988: 360). En cambio, en el go, las piezas “son bolas, fichas, simples unidades aritméticas cuya función es anónima, colectiva o de tercera persona” (1988: 361). Esta primera oposición (o valoración), por los ejemplos que se dan en el texto, puede ser tomada como una crítica a las identidades estables pues, dicen nuestros filósofos, una pieza de go “puede ser un hombre, una mujer, una pulga o un elefante”. Crítica al “yo”, crítica a la estabilidad, a la identidad y a las subjetividades predeterminadas. En el ajedrez, en cambio, siempre se mantienen relaciones “biunívocas” y sus funciones son “estructurales”. Y es aquí en donde es necesario pensar la cuestión de la evolución del concepto de máquina de guerra y el contexto teórico en el que surge, es decir, el estructuralismo. Lo que conduce a la discusión, ya vieja pero importante, entre la noción de estructura y las nociones de singularidad o diferencia, o juego, o devenir, etcétera. Esto es importante por las razones que se desarrollarán a continuación.

En un texto anterior, Félix Guattari (1976) formuló el concepto de máquina, aunque sin referirlo a la guerra. El texto es *Psicoanálisis y transversalidad*. Un texto que marcó todos los desarrollos argumentales del concepto y que lo hizo atravesar por las complejidades que analizaremos. Este trabajo poco conocido presenta la elaboración del concepto partiendo de lógicas de significación y del lenguaje (ligadas al psicoanálisis) hasta hacer aparecer a la máquina de guerra en procesos sociales. Guattari elabora su argumento a partir de una distinción entre “máquina” y “estructura”. Esa distinción es meramente nominal, pues “ponemos entre paréntesis la circunstancia de que una máquina, en la realidad, no es separable de sus articulaciones estructurales e inversamente, que cada estructura contingente está constituida —es lo que querríamos establecer— por un sistema de máquinas, por lo menos por una máquina lógica” (Guattari, 1976: 274).

Ahora bien, esta primera formulación, que podríamos llamar “semántica”, cambiará no sólo en ese viejo texto, sino a lo largo de

toda la evolución del concepto.³ Inmediatamente después de que se hace esta distinción, Guattari introduce el mundo histórico, social y cultural. Un mundo social que irá acrecentando las diferencias entre máquina y estructura, entre máquina y aparato de Estado. En esa distinción lo importante es la posición subjetiva que se afirma dentro de un proceso social. “Si en un primer momento nos parece indispensable hacer resaltar esta distinción, es para aclarar la localización de las particulares posiciones de la subjetividad en su relación con el acontecer y la historia” (1976: 274). Derivado de esas primeras elaboraciones el concepto quedó comprometido con una suerte de tensión. Una tensión que obliga a pensar en máquinas de todo tipo (de significación, técnicas, culturales, etcétera) exteriores al Estado, inventivas, creativas, sin embargo, según afirmaciones posteriores, “la máquina puede ser capturada por el Estado”. Si en un primer momento la estructura relaciona elementos diversos con otros elementos estructurales, garantizando así la sistematicidad de las relaciones, en un segundo momento la máquina permanece ajena a las relaciones estructurales aun ahí en donde los hechos de la subjetividad y de la historia puedan ser capturados por la estructura. La máquina se sustrae a esas relaciones, puesto que “El proceso estructural de totalización destotalizada contiene al sujeto, no tolera perderlo sino cuando está en condiciones de recuperarlo en el seno de otra determinación estructural” (1976: 275). “Máquina” y “estructura” aparecen así en una tensión constante, la máquina intentando escapar a la estructura y ésta intentando no soltar el efecto del acontecer histórico.

Dicho de otra manera, y en términos de procesos sociales, la estructura intenta capturar las relaciones maquinicas, y las relaciones maquinicas intentan escapar a su estructuración. Tal es el sentido de la afirmación de Guattari al final del capítulo sobre este tema: “El proyecto revolucionario, como maquinación de una subversión institucional, tendría que revelar tales potencialidades subjetivas y, en cada etapa de las luchas, prevenirlas contra su ‘estructuración’” (1976: 283).

Este optimismo teórico no concuerda con los propios problemas que los autores ya veían en sus formulaciones conceptuales. Por ejemplo, al leer a Friedmann (pero incluso podríamos sumar a

³ Más adelante me referiré a esta evolución.

Marx) Guattari reflexiona sobre la relación del individuo con la máquina. En términos de la sociología de Friedmann, el individuo ante la línea de producción aparece en un proceso de alienación. Este proceso es típico del individuo que se pierde en el trabajo de la máquina y que podría ejemplificarse con la película *Tiempos modernos* de Chaplin. El obrero volviéndose ajeno a sí mismo y repitiendo los movimientos de la máquina incluso más allá del fin del horario laboral. Recordemos la escena en la que Charlie aprieta tuercas inconscientemente y aun cuando se separa de la máquina sus manos siguen moviéndose como si aún estuviera trabajando. También Marx, al describir el trabajo enajenado, alertaba sobre cierta “deshumanización” del trabajo maquínico, irreflexivo y repetitivo. Cabe introducir aquí el tema de la doble negación: el obrero vende, como cualquier mercancía, su fuerza de trabajo. En la producción de mercancías, el hombre se vuelve ajeno a sí mismo. Esta enajenación imposibilita que el hombre recupere su esencia libre. El hombre debe pues negar su enajenación, que es la negación de su esencia. En este sentido, surgen las categorías de “alienación” o “enajenación” (el hombre es, en el capitalismo de las máquinas, ajeno a sí mismo) y “negación de la negación” (el hombre niega la enajenación para liberarse, niega lo que lo niega, se libera).

Esto es exacto si consideramos, dice Guattari, al “individuo como estructura de totalización imaginaria”, es decir, como una entidad de la cual dependen todas las estructuras oposicionales, en este caso, alienación-desalienación, enajenación-libertad, etcétera, si consideramos al individuo como capaz de desujetarse con la famosa toma de conciencia. Desde otro punto de vista, lo que mostraría la máquina sería un corte, el corte de lo inconsciente,

la dialéctica del maestro artesano y del discípulo aprendiz, los grabados de Espinal sobre la “vuelta de Francia de los oficios”, etcétera, han perdido todo sentido a la luz del maquinismo moderno que, en cada etapa tecnológica, requiere de sus especialistas que se formen a partir de cero. ¿Pero, justamente, ese *regreso a cero* no hay que situarlo en el principio mismo del corte esencial del sujeto inconsciente? (Guattari, 1976: 275-276).

Así, no habría una evolución entre oficio y maquinismo, según la cual el oficio precede a la máquina y la máquina vendría a enajenar al obrero. Dicho de otro modo, que las máquinas degeneren los oficios. Lo que habría es un corte en el cual la máquina vendría a destruir o inquietar al menos a la estructura. Claro que ese corte es in-

soportable, nos indica el autor, pero no hay una evolución entre una cosa y otra sino cortes que implican repeticiones y singularidades. En nuestro ejemplo, las máquinas transforman, al cortar la posibilidad misma del cuerpo del artesano para convertirlo en obrero. Las máquinas también cortan la temporalidad al hacer más rápidos los productos. Y por lo tanto cortan la experiencia y la historia misma. Sin valorar si una máquina es buena o mala, Guattari crea la visión del corte maquínico que no significa el deterioro de las profesiones sino el advenimiento de una singularidad. En este sentido, Guattari sigue a Deleuze.

Lo mismo sucede con las ciencias y las disciplinas. “Todo nuevo descubrimiento, por ejemplo en el ámbito de la investigación científica atraviesa el campo estructural de la teoría al modo de una máquina de guerra, lo perturba y lo modifica hasta transformarlo radicalmente” (Guattari, 1976: 277).⁴

Tanto estructura como máquina se encuentran en tensiones, ya sea en el nivel concreto de una máquina, del invento de una máquina (la de vapor, por ejemplo), o en el nivel de una máquina significativa. Lo esencial es el corte que rompe “el orden de las cosas” y las desestructura. “La esencia de la máquina es precisamente de *desligamiento de un significante* como representante, como ‘diferenciante’, como corte causal, heterogéneo, del orden de las cosas estructuralmente establecido” (1976: 277).

Guattari arrastra la jerga del psicoanálisis al decir que la máquina es el objeto a, y fluctúa en descripciones del funcionamiento del significante y sus cadenas, tal y como Lacan analiza el lenguaje con significaciones que cortan y repiten sus significados. Pero no sólo involucra aspectos de funcionamiento del lenguaje, sino los aspectos maquínicos de los procesos sociales, culturales e históricos. Citemos esta sorprendente afirmación en donde la máquina aparece ligada a la revolución:

En tal o cual etapa de la historia aparece una focalización del deseo en el conjunto de las estructuras; proponemos su localización bajo el término general de máquina, ya se trate de un arma nueva, de una nueva técnica de producción, de una nueva axiomática religiosa, grandes des-

⁴ Este argumento se repite aumentado en *Mil mesetas*. En la proposición III: “*la exterioridad de la máquina de guerra también es confirmada por la epistemología, que deja presentir la existencia de una ‘ciencia menor’ o ‘nómada’*” (1988: 368).

cubrimientos, como por ejemplo, el descubrimiento de las Indias, el de la relatividad, la Luna, China, etc. [...] *Digamos de la revolución, del periodo revolucionario, que es el tiempo en que la máquina representa a la subjetividad social para la estructura, y esto a la inversa de la fase de opresión, de estancamiento, en que las superestructuras se imponen como imposible representación de los efectos de la máquina* (1976: 281-282).

Es en el contexto teórico del estructuralismo, que daba una enorme importancia al funcionamiento del lenguaje, trasladándose luego hacia el mundo social de las estructuras, en el que surgen las tensiones del concepto de máquina de guerra. Esas tensiones son las que nos interesan aquí.

El Estado no tiene como objeto la guerra

De esa temprana elaboración podemos avanzar a un análisis del “Tratado de nomadología: la máquina de guerra”, incluido en *Mil mesetas*. Los autores sorprenden al afirmar que, en definitiva, el aparato de Estado, su vocación, digamos, su estructura no implica hacer la guerra. Y van más allá, “la guerra está contra el Estado”. Una lectura rápida de la tradición de la filosofía política supondría que una de las funciones del Estado es la seguridad, haciéndose de un ejército regular que mantenga a raya los apetitos de los individuos (Hobbes), o bien que libere a los Estados de invasiones extranjeras, según el último capítulo de *El príncipe*, donde se exhorta al príncipe a liberar Italia de los bárbaros (Maquiavelo). Las tradicionales lecturas que oponen un Estado hecho para el bien común y uno que está hecho para proteger se disuelven. Incluso la interpretación que asegura que el Estado monopoliza la violencia.

El Estado está hecho para mantener la paz, a veces, a través de la captura de la máquina de guerra (un ejército, por ejemplo) el Estado puede hacer la guerra, pero no es su vocación, no es su esencia, ni parte de su estructura. Quienes hacen la guerra son otros que no son parte del Estado. Y los ejemplos aquí son interesantes, los bárbaros, Atila, los mitos indoeuropeos, etcétera.

O bien el Estado dispone de una violencia que no pasa por la guerra: más que guerreros, emplea policías y carceleros, no tiene armas y no tiene necesidad de ellas, actúa por captura mágica inmediata, “capta” y “liga”, impidiendo cualquier combate. *O bien* el Estado adquiere un

ejército, pero que presupone una integración jurídica de la guerra y la organización de una función militar (Deleuze y Guattari, 1988: 360).

Esta cita muestra una lectura novedosa sobre el aparato de Estado, al menos respecto de algunas teorías de la guerra. Por ejemplo, la del marxismo, según el cual el Estado son los hombres armados o la de Carl Schmitt, según la cual el Estado presupone lo político basado en la distinción “amigo/enemigo” que supone, además, la conformación de un cuerpo de hombres dispuestos a batallar. Una lectura de lo anterior requiere integrar a la guerra como un motivo fundamental de la creación del Estado. Supone que los ejércitos, por ende, son parte de su estructura.

Sin embargo, el argumento de Deleuze y Guattari empieza a hacernos ver otra lectura de esa misma tradición. Se trata de conservar el axioma de mantener en un ámbito de exterioridad a la máquina de guerra respecto al Estado. Y por ello acuden a Hobbes y a Pierre Clastres, para quienes, según ellos, el Estado se forma contra la guerra. “Clastres puede, pues, invocar un Derecho natural, pero invirtiendo la proposición principal: así como Hobbes vio claramente que *el Estado existía contra la guerra, la guerra existe contra el Estado* y lo hace imposible” (Deleuze y Guattari, 1988: 365). Efectivamente, puede leerse a Hobbes (2001) de esa manera, aduciendo que el autor quiere acabar la guerra de todos contra todos, según el capítulo XIII de *Leviatán*.⁵ Y mantener así a la guerra, la actividad guerrera, como exterior al Estado. Incluso la etnología, nos recuerdan los autores leyendo a Clastres, nos hace pensar que había grupos primitivos que impedían que se formara el Estado.⁶ Esa lectura hace pensar en la funcionalidad del concepto de máquina de guerra, ya que los autores vuelven a oponer el nomadismo al aparato de Estado en este argumento. Así como el Estado hobbesiano está en contra de la guerra y hace la paz, las formaciones nómadas, esta vez ejemplificadas por los primitivos de Pierre Clastres, impedirían

⁵ Y, de hecho, el autor inglés duda de que haya existido tal guerra. Sin embargo y el ejemplo es sintomático, Hobbes indica que hay lugares en donde viven de ese modo. “Los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto y viven actualmente en ese estado bestial” (Hobbes, 2001: 103-104).

⁶ Deleuze y Guattari se refieren a *La sociedad contra el Estado*.

con su accionar la formación de los Estados haciendo la guerra.⁷ Sabido es el análisis de Clastres sobre los españoles y la conquista de América.

Como ejemplo testimonial tenemos lo que decían los primeros descubridores europeos del Brasil sobre los indios Tupinambá: “Gente sin fe, sin ley sin rey”. Sus *mburwichá* no gozaban de ningún poder [...]. La preocupación y la molestia de encontrarse en presencia de lo anormal desaparecía en cambio en el México de Moctezuma o el Perú de los Incas. Allí los conquistadores respiraban un aire conocido, el aire más tonificante para ellos, el de las jerarquías, la coerción, en una palabra, del verdadero poder (2015: 22-23).

Clastres investigó la relación entre pueblos con escritura (estatales) y pueblos sin escritura, en los que ninguno de los “jefes” indígenas podía acumular poder y, según él, los españoles, estadistas, encontrarían mejor “comunicación” con sociedades con poder centralizado.

Ahora bien, si necesitamos indagar más sobre esta lógica del aparato de Estado podemos ir más allá y buscar en el “inicio” de la filosofía occidental. En el caso de la república platónica, podríamos seguir a nuestros autores y comprobar que, efectivamente, la máquina de guerra (capturada por la *polis*) surge muy tarde en la formación del Estado. Ella llega después de que la ciudad ha crecido y los filósofos necesitan de guardianes. Surge en verdad cuando la *polis* necesita “hacerse de una máquina de guerra”.

Leyendo a Platón, Schmitt asienta que ya la distinción bélica amigo-enemigo estaba en Platón, puesto que en la *República* Platón habla de ella.

Cuando Platón analiza este Estado, en realidad habla de un Estado mínimo, de cuatro ciudadanos, que satisfacen sus necesidades básicas (alimentación, vivienda y vestido) para las cuales se necesita un labrador, un constructor y un tejedor (Platón agrega un productor de calzado) que hagan cada uno lo suyo de acuerdo a su aptitud natural. También es necesario agregar toda una serie de técnicos que hagan los utensilios de

⁷ Este razonamiento es interesante. Los autores encuentran huellas de esta actitud en ejemplos que están ante sus ojos. Citan por ejemplo la cuestión de las bandas de Colombia, que impiden que el poder se estatifique mediante artilugios bélicos.

estos primeros ciudadanos, como los carpinteros y los herreros, además de los comerciantes que intercambien bienes con otros Estados. Este Estado mínimo hará que los ciudadanos vivan una vida en paz y con salud. Sin embargo, ese Estado se verá afectado cuando Adimanto introduce la ambición, la posesión de riquezas y el lujo. “A mí me parece, dice Sócrates, el verdadero Estado —el Estado sano por así decirlo— es el que hemos descrito; pero si vosotros queréis, estudiaremos también el Estado afebrado; nada lo impide”. Ese Estado es el que romperá el orden natural por medio de la ambición y el lujo. Así, en el Estado afebrado se rompe el régimen de vida del Estado natural y ese régimen Platón lo intentará recobrar al imponer las tareas médicas del Estado. Esta última variante introduce el problema de la guerra, pues, en la medida que las necesidades del Estado crezcan, se verá obligado a aumentar su territorio y, suponiendo que otro Estado esté en las mismas condiciones, a defender el territorio propio para protegerse de un eventual ataque; un Estado lujoso, el Estado afebrado, enfermo, producto de la ambición de posesión de riquezas, necesitará de un ejército profesional, de una demarcación ética respecto a los demás Estados y de una lealtad de todos con miras al beneficio interno. Platón introduce la necesidad de un ejército profesional con determinadas características (Villegas, 2013: 270).

Así, lo que producen los autores con el axioma I no es sólo el concepto de máquina de guerra sino dos cosas importantes sobre las que volveremos: una nueva lectura de la tradición y una nueva noción de guerra que va más allá de lo jurídico. Los autores visibilizan una nueva lectura de la tradición de la filosofía política leyendo a autores que son comúnmente leídos como aquellos que relacionaron la estructura del Estado con la guerra.

Así podríamos releer a Schmitt (1985) a través de los supuestos de *Mil mesetas*. Lo político, dice Schmitt, presupone la distinción del amigo y del enemigo, es decir, la ligazón de un conjunto de hombres dispuestos a batallar. Amistad y enemistad suponen el grado máximo de unión o de separación de ese grupo de hombres. Lo estatal presupone esta política que funda la enemistad. Ahí donde Schmitt lee la tradición extrayendo la conclusión de que el Estado está para hacer la guerra, Deleuze y Guattari ven una multiformidad de conflictos que exceden y a veces incluyen al Estado. Schmitt piensa que Hobbes sigue el mismo camino al hacer la distinción entre acto y eventualidad. La guerra no es la batalla misma entre amigos y enemigos, la guerra es cierta disposición a batallar. A menos que

sea necesaria, la guerra no es parte constituyente y constitutiva del Estado. Schmitt piensa que el derecho es más fuerte que la guerra, por ello su definición de Estado hace aparecer a la guerra como una eventualidad, como una disposición, no como el hecho de que el objetivo del Estado sea la guerra.⁸

El objeto de la máquina de guerra no es la guerra

Sin embargo, el concepto de máquina de guerra va a enfrentar una paradoja. En la proposición IX se duda de que la guerra sea el objeto de la máquina de guerra. “La guerra no tiene necesariamente por objeto la batalla, y sobre todo la máquina de guerra no tiene necesariamente por objeto la guerra, aunque la guerra y la batalla puedan derivar de ella necesariamente (bajo ciertas condiciones)” (Deleuze y Guattari, 1988: 416). Dejemos para una reflexión ulterior la cuestión de la batalla. La guerra se presenta en el momento en que se impide a la máquina, cuya invención se atribuye a los nómadas, formar el espacio liso, ocuparlo, desplazarse. Recordemos que lo liso se opone a lo estriado. El flojo aparato de Estado le impide moverse y la máquina no trata de resistir al espacio codificado y estriado. Al contrario, trata de destruir los aparatos que le impidan circular. Tan sólo hay que ver la ilustración al principio del “Tratado de nomadología”, un carrito que se ve venir circulando como en una pendiente. Ese espacio es su único objeto decisivo y afirmativo.

Pero, más generalmente, hemos visto que la máquina de guerra era la invención nómada, puesto que en su esencia era el elemento constituyente del espacio liso, de la ocupación de ese espacio, del desplazamiento en ese espacio, y de la composición correspondiente de los hombres: ese es su único y verdadero objeto positivo (*nomos*). Hacer crecer el desierto, la estepa, no despoblarla, sino todo lo contrario. Si la guerra deriva necesariamente de la máquina de guerra es porque ésta se enfrenta a los Estados y a las ciudades, como fuerzas (de estriaje) que se oponen al objeto positivo (Deleuze y Guattari, 1988: 416-417).

⁸ Para una deconstrucción de la dialéctica amigo-enemigo, véase Derrida (1998). Ahí el autor sugiere que la dialéctica schmittiana es un intento estatista de recuperar la noción jurídica de la guerra. Esto invisibiliza una enorme cantidad de violencias que no pueden reducirse a las figuras del amigo y del enemigo.

Así las cosas, el problema de la guerra, concluyen, es adyacente a las relaciones entre máquina y aparato de Estado.

Ahora bien, aquí el problema principal es que la máquina puede ser capturada por el Estado y convertirse en un instrumento de la dominación que estratifica, impidiendo el flujo incesante de las sublevaciones, en el arte, en las modalidades de resistencia micropolítica, en sus posibilidades de fuga. El aparato de Estado no se plantea “cómo hacerse un CsO” (Deleuze y Guattari, 2005) sino una cosa muy distinta: “cómo hacerse de una máquina de guerra”, puesto que el poder soberano y estatal desde esta perspectiva necesita de otro tipo de violencia para imponerse, “más que guerreros, emplea policías y carceleros, no tiene armas y no tiene necesidad de ellas, actúa por captura mágica inmediata, ‘capta’ y ‘liga’, impidiendo cualquier combate” (Deleuze y Guattari, 1988: 360). La legitimidad del poder del Estado en cualquiera de sus versiones, teológica o democrática, vendría de formas de asegurar el poder que no están ligadas a las armas. Ponemos por caso el aseguramiento de la legitimidad por el poder de Dios, por el poder de la sangre o por el poder del voto. Pero en un segundo momento, si ha lugar, dichos poderes se harán de una máquina de guerra para hacer valer su legitimidad.

Complejidades

Pero si ni el aparato de Estado ni la máquina de guerra tienen por vocación la guerra, ¿quién hace la guerra? ¿Por qué la guerra? La primera respuesta es que es la relación entre ambos, sólo en el momento en que relacionan surge la guerra. Pero las cosas no serán tan sencillas. Hay complicaciones, por ejemplo, la explicación de la guerra entre dos Estados. Uno puede suponer que una guerrilla y un Estado, en tanto se oponen, están en guerra porque se encuentran. Podemos poner como ejemplo las declaraciones del subcomandante Marcos en el siglo pasado. Marcos escribe al niño Miguel una carta en la que le dice que los indígenas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) tuvieron que hacerse soldados para que un día ya nadie tenga que ser soldado. Es decir, tienen que hacer la guerra para que no haya más guerra. Conocemos los objetivos del EZLN: democracia, justicia, libertad. Pues bien, a ese oxímoron, el Estado mexicano puede responder: “No, nadie puede luchar por esos objetivos, puesto que ya se hizo una guerra, de la cual surgió el

Estado que alcanzó esos objetivos, las guerras de la independencia buscaban libertad, igualdad, etcétera”. Hay una duplicidad, nadie luchará por lo que ya se luchó. Es un claro caso de desacuerdo. Me refiero al siguiente hecho. Si tomamos la teoría del partisano de Carl Schmitt (2013), encontramos que para el autor alemán el partisano combate por algo que ya antes combatió el Estado nacional. Por ejemplo, el hecho de que las revoluciones de independencia se hacen en nombre de la libertad, la igualdad, etcétera. Así, el partisano (los ejemplos de Schmitt van de Lenin a Fidel Castro) se ve en la necesidad de plantear lo que ya plantearon en su momento los libertadores del “Estado nacional”.

Aquí podríamos entonces recuperar las preguntas de Freud, ¿por qué la guerra? ¿Quién la hace? ¿Podría terminar algún día? Por eso tanto el concepto de “máquina” como el concepto de “guerra” suponen innovaciones importantes.

Respecto al marxismo, por ejemplo. Las máquinas en el marxismo aparecen como entidades separadas de “lo humano”. El trabajo, cuyo resultado es en el mundo capitalista la enajenación, no hace más que identificar al obrero con la máquina, volviéndolo ajeno y automatizando su cuerpo, como dijimos arriba. Pero la máquina también desplaza, por ejemplo, en la historia de la gran industria, la mano de obra del trabajador. Un sistema complejo que hace irrelevantes a las masas, las proletariza aún más y se vuelve contra ellas.⁹ Esas teorías supusieron desarrollos en el marxismo, en la teoría crítica de Frankfurt, pero también en la ontología heideggeriana. Asimismo, en relación con la técnica, la máquina aparece como algo adyacente e inhumano. La máquina se libera incluso del hombre y se vuelve autónoma en algunas teorías. En cambio, en nuestros autores la “máquina” hace referencia a lógicas sociales, procesos técnicos, históricos y culturales. Son procesos de invención y de resignificación de lógicas y prácticas.

⁹ “La maquinaria, al hacer inútil la fuerza del músculo, *permite* emplear *obremos sin fuerza muscular* o sin un desarrollo físico completo, que posean, en cambio, una gran flexibilidad en sus miembros. El *trabajo de la mujer y del niño* fue, por tanto, el primer grito de la aplicación *capitalista* de la maquinaria. De este modo, aquel instrumento gigantesco creado para eliminar trabajo y obreros, se convertía inmediatamente en medio de *multiplicación del número de asalariados*, colocando a todos los individuos de la familia obrera, sin distinción de edad ni sexo, bajo la dependencia inmediata del capital” (Marx, 1999: 322-323). Para la imaginación del siglo XIX, la máquina se vuelve contra lo humano.

En el caso de la guerra, ahí donde la teoría política encontró a la guerra como fundamento del Estado, Deleuze y Guattari encuentran que la guerra no es asunto del Estado sino todo lo contrario. El Estado se hace en contra de la guerra. Los autores franceses separan el aparato jurídico estatal del concepto de guerra e incluso de las nociones clásicas de amistad y enemistad. La guerra es una actividad secundaria respecto a los propósitos de grupos sociales que se ven obligados a llevarla a cabo porque ven en ella la solución al impedimento de sus formas de vida, o bien es un asunto del aparato de Estado que ve impedimentos a sus formas de legitimación tradicional. La guerra es el suplemento, dicen Deleuze y Guattari, siguiendo a Derrida. Aquí podemos recuperar el análisis de Hardt y Negri (2005), que oponen la multitud al imperio. La finalidad de la guerra del imperio es acrecentar su poder, pero también hay guerra democrática, cuya finalidad es resistir a ese poder imperial.

En las lecturas cercanas al activismo político estas tensiones rápidamente se ven borradas por una valoración mucho más ligada a la emancipación. Volveremos sobre este punto más adelante. En todo caso, estas tensiones están en los argumentos mismos de Deleuze y Guattari, y muchas veces son obviadas por los lectores. Las líneas de fuga que proporciona la máquina, los espacios lisos sobre los que circula, su capacidad de movimiento inspiran a pensarla en términos emancipatorios. Su elaboración más amplia está en *Mil mesetas*. Calcado de las elaboraciones anteriores, el concepto de máquina aparece esta vez como máquina de guerra, con afirmaciones contundentes y esperanzadoras (para los movimientos emancipatorios) como las siguientes. La máquina de guerra

pone de manifiesto otras relaciones con las mujeres, con los animales, puesto que todo lo vive en relaciones de *devenir*, en lugar de efectuar distribuciones binarias entre “estados”: todo un devenir-animal del guerrero, todo un devenir-mujer, que supera tanto las dualidades de términos como las correspondencias de relaciones. Desde todos los puntos de vista, la máquina de guerra es de otra especie, de otra naturaleza, de otro origen que el aparato de Estado (Deleuze y Guattari, 1988: 360).

Un primer entusiasmo surge cuando asumimos valorativamente la oposición entre máquina y aparato de Estado. Incluso cuando las máquinas son presentadas como destructoras del espacio estratificado del Estado y del capitalismo. Inmediatamente uno puede pensar que Deleuze y Guattari están pensando (y sin duda puede leerse así)

en procesos sociales de autonomía del aparato. Pensemos tan sólo en la lectura que hace Gerald Raunig en su texto *Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*. “La dimensión marcial de la máquina estriba en su poder de invención, en su capacidad de cambiar, de crear nuevos mundos. Es sólo la apropiación de la máquina de guerra por el aparato de Estado lo que puede transformarla en un aparato militar que practica la guerra” (2008: 57).

Aun cuando el autor sostiene las paradojas del concepto, su tesis principal apunta hacia una valoración emancipatoria del mismo:

La oposición conceptual máquina (de guerra) *versus* aparato de Estado debe entenderse, en cualquier caso, como una relación de intercambio, como una infinitud de posibilidades de conflicto o de solapamiento mutuo, que se desarrollan a lo largo de varios planos de codificación y sobrecodificación, y que conllevan a la vez una diversidad de efectos (Raunig, 2008: 61).

Y más adelante:

La cualidad anárquica de la máquina de guerra, como se hace evidente aquí de nuevo, parece estar por igual en el lado de la resistencia y en el del poder, sostiene tanto al capital como a la fuga del capitalismo; puede ser sobrecodificada de manera fascistoide, pero también generar flujos emancipatorios e incluso revolucionarios. Sólo el análisis de las relaciones específicas que se dan entre máquina de guerra y aparatos de Estado permite arrojar luz sobre las formas bajo las que se efectúan estas ambivalencias y sobre el estatuto de cada apropiación respectiva (2008: 62).

Así, la maquinaria de guerra no es fundamento, es pura anarquía que en términos estrictos significa sin *arkhé*, esto es, sin origen ni fundamento alguno. Esta misma complejidad ya la veían los autores franceses. En entrevistas y textos, los autores se esforzaban por formularla y reformularla. En *Diálogos* tanto Deleuze como Claire Parnet enuncian una complejidad respecto a la captura de la máquina por el fascismo, “¿cómo se modernizaría, sea cual sea el dominio, una máquina de guerra, cómo conjugaría sus propios peligros fascistas frente a los peligros totalitarios del Estado, sus propios peligros de destrucción frente a la conservación del Estado?” (Deleuze y Parnet, 1980: 164). Esta preocupación implica pensar el concepto más allá de la oposición Estado-sociedad, más allá de la oposición poder-resistencia. Es una complejidad que hace pensar en

la dificultad de que el Estado, hoy día, capture todas las máquinas y que éstas no se dejen capturar por peligros fascistas.

Máquina de guerra, el sintagma completo, podría pensarse entonces no como un artefacto (fiscalidad) exterior a lo humano o un instrumento para hacer la guerra sino como una serie de lógicas sociales de grupos minoritarios, procedimientos de confrontación, subversiones de todo tipo, sobre las que volveremos más adelante.

Más allá de los movimientos sociales. Mbembe

Hemos llegado al uso del concepto en los procesos sociales contemporáneos. Las máquinas de guerra “podrían” utilizarse para ejemplificar “violencias excepcionales” que le disputan funciones al Estado. El concepto de excepción ha sido trabajado por Agamben de manera amplia. Pero excepción es una palabra que hace pensar en un marco jurídico que queda en suspenso por violencias que escapan al Estado. Esas violencias, luego de la suspensión del derecho, se volverían la regla según la tesis de Benjamin que es recuperada por Agamben.

Es sintomático que Giorgio Agamben continúe añorando al Estado. Si hay una reducción de la vida humana a vida nuda es porque la humanidad entra en procesos de animalización, biopolíticos, y el Estado y la lógica de la soberanía conforman una política que ve, sin intervenir, cómo el derecho se disuelve y abandona sus posibilidades de proteger la vida. La misión del Estado de “proteger y obligar”, el “protego ergo obligo” hobbesiano, no tiene ya ninguna validez, si no hay protección, no hay obligación. Pero las violencias, sobre todo en los Estados latinoamericanos, y a decir de Mbembe también en África, no pasan por una reflexión sobre legalidad o ilegalidad, excepción contra norma. Europa consiguió históricamente hacerse de un exterior que le permitió mantener la paz en circunstancias en las que no se destruían las reglas como en la Primera y Segunda Guerra Mundial. El derecho europeo, que fundó la Paz de Westfalia (y más tarde el proyecto cosmopolita kantiano, y más tarde la Unión Europea) suponía efectivamente un espacio jurídico con reglas claras, muy claras, para los Estados nacionales. Esto es lo que significó la construcción de Europa, al menos para Foucault, para quien Europa tuvo mediante Westfalia la capacidad de hacer una balanza, “la balanza europea se mantendrá si se disponen las cosas a fin de que la diferencia entre los Estados más fuertes y los siguientes no

sea tal que el más fuerte de todos pueda imponer su ley a los demás. Limitación, por consiguiente, de la distancia entre el más fuerte y el resto” (Foucault, 2006: 345). Esa balanza se vio rota, dijimos, en determinados momentos, pero aun así esta lógica fue distinta en relación con el resto del mundo, porque Europa “sólo debe tener y comienza a tener con el resto del planeta cierto tipo de relación, que es la de la dominación económica o la colonización, o en todo caso la utilización comercial” (Foucault, 2006: 344). Así, mediante la balanza de Europa se marca una relación interna y mediante la colonización se marca la relación hacia el exterior. Ello marca una política de los Estados, cuya reverberación aún no se puede dejar de pensar en los Estados en los que se suman violencias propias y extrañas.

Pero la historia colonialista de Europa, que transfiere su idea de Estado a los espacios colonizados, no traslada necesariamente toda la normatividad que surge de ahí, pues las condiciones de esos espacios son muy distintas. El Estado colonial no encuentra un espacio liso sobre el cual circular y acrecentar su dominio, encuentra todo tipo de resistencias. Hasta el día de hoy, por ejemplo, las formaciones económicas que expanden el capital enfrentan la movilización de grupos que cuestionan al capitalismo no sólo como forma de vida dominante, sino como forma de vida viable para la humanidad. Y ese espacio colonizado se encuentra en indistinción en términos de las decisiones que se han de tomar para la convivencia.

Ahora bien, en este contexto Achille Mbembe no reelabora lo que ya latía en los autores que hemos trabajado, sino que toma ese latido como preocupación, a saber, que una máquina de guerra puede usarse para fines fascistoides. A veces las máquinas de guerra son capturadas por el Estado, por ejemplo, el caso de la imbricación entre Estado y bandas criminales que trafican con personas, drogas, minerales, recursos naturales, animales, etcétera. Y cuando digo imbricación me refiero a que dichas bandas actúan de manera similar al Estado, aun ahí en donde el Estado prepara su ejército regular y las somete, aun ahí, las máquinas de guerra siguen las mismas normas del Estado. O los grupos evangélicos que utilizan mecanismos de células guerrilleras (o a la inversa), es decir, adoctrinan de puerta en puerta, en operaciones verdaderamente hormiga, a los sujetos del miedo, para luego junto al Estado enfrentar a maquinarias aún no capturadas o revolucionarias. De acuerdo con Mbembe,

al lado de los ejércitos, ha emergido aquello a lo que, siguiendo a Deleuze y Guattari, podemos referirnos como *máquinas de guerra*. Estas máquinas se componen de facciones de hombres armados que se escinden o se fusionan según su tarea y circunstancias. Organizaciones difusas y polimorfos, las máquinas de guerra se caracterizan por su capacidad para la metamorfosis. Su relación con el espacio es móvil. Algunas veces mantienen relaciones complejas con las formas estatales (que pueden ir de la autonomía a la incorporación) (2011: 58-59).

Aquí el concepto está usado en toda su complejidad. Debemos avanzar hacia una lectura retórica de la máquina de guerra debido a que esa complejidad implica la transferencia de propiedades entre grupos de hombres (y mujeres) dispuestos a combatir. Los efectos metafóricos y metonímicos hacen ver que las características de un grupo pueden ser aplicadas a otro, sin considerar necesariamente ideologías, fines políticos, intereses económicos etcétera.

El autor no se refiere únicamente bandas de mercenarios, que se usan para afianzar poderes económicos privados o estatales. Tampoco se refiere a los brazos armados de las agrupaciones políticas. Estas bandas pueden ellas mismas capturar al Estado, en otro momento confrontarlo, movilizar grandes recursos económicos. Aún más, en países africanos, nos dice, “El Estado, puede, por sí mismo, transformarse en una máquina de guerra” (2011: 59), puede crearla o apoyar la creación de una. En este caso no estamos ante la descripción de un régimen excepcional, pues estrictamente puede haber regímenes ilegales funcionando sin el menor rubor y en los cuales la oposición excepción-regla no tiene ningún sentido. No hay excepcionalidad y, por lo tanto, soberanía sin regla. Pero como las reglas son en sí mismas maquinarias cambiantes no habría marco jurídico que reclamar. La capacidad descriptiva del concepto de máquina de guerra puede oponerse incluso a la hobbesiana “guerra de todos contra todos”, pues Hobbes implica que no se puede hablar de justicia ni de derechos en un tiempo en el que no hay paz. En cambio, las máquinas de guerra prolongan lógicas singulares que a veces derivan en órdenes constitucionales y otras tantas en mandatos excepcionales. Esta imagen podríamos pensarla sin duda con los golpes de Estado modernos, con las formaciones mercenarias o delincuenciales que según esto no serían estatales, sino que actuarían a conveniencia.

Por ejemplo, el golpe de Estado en Bolivia en 2019. En un inicio, el presidente destituido ni siquiera se atrevía a mencionar que ahí había un golpe de Estado, luego reaccionó y huyó a México denun-

ciando la intervención del ejército. Si el Estado no necesita de la guerra, si su ambición circunstancial es una máquina de guerra, entonces podemos proponer que Bukele en El Salvador se hizo de una. El 9 de febrero de 2020 entró al Congreso de El Salvador con la amenaza de disolverlo para luego recular y acatar las órdenes de la Corte Suprema de Justicia de ese país. Ahí, el Estado se hizo de una máquina. Por el contrario, lo acontecido en Bolivia fue que la máquina de guerra se separó del Estado.

Ahora bien, “Una máquina de guerra combina una pluralidad de funciones. Tiene los rasgos de una organización política y de una sociedad mercantil” (Mbembe, 2011: 59). Agregaríamos también que puede tener los rasgos de una corporación y de una asociación religiosa. Por ello el Estado llamado “neoliberal” puede funcionar con máquinas de todo tipo a su alrededor. Su única función es controlar el presupuesto.

Es importante decir que para Mbembe las máquinas de guerra “han emergido en África [...] en relación directa con la erosión de la capacidad del Estado postcolonial para construir los fundamentos económicos de la autoridad y el orden público” (2011: 59). Ahora bien, la complejidad de métodos, técnicas, objetivos, e intervenciones de las máquinas de guerra en los territorios se hace con la complacencia del Estado que las ha dejado de combatir. La hipótesis según la cual un Estado, por ejemplo, el mexicano, es un Estados fallido o debilitado porque las bandas delincuenciales le disputan funciones, territorios, incluso aspectos culturales, se viene abajo. Podríamos dejar de concebir al Estado como una entidad homogénea, pues al menos en nuestra geografía tiene enormes dotes de metamorfosis ante las violencias polimorfas.

La máquina de guerra es un concepto que desde *Mil mesetas* apuntaba ya hacia una complejidad de sus descripciones más allá de, por un lado, la geografía del centro de Europa, pero también, por otro lado, más allá de las movilizaciones emancipatorias, si se las puede aún llamar así. Una revisión crítica de sus presupuestos puede ayudarnos a pensar las violencias en Latinoamérica, que ya no pueden ser descritas (o no sólo) como violencias estatales contra la sociedad civil, ni violencias revolucionarias contra la violencia del Estado. La transferencia de propiedades (en el sentido de lo que es propio o esencial) de las lógicas sociales implica que esas propiedades a veces actúen en contra de las poblaciones, a veces en su favor, otras tantas de manera ciega y sin objetivos. Hoy la organización de

los grupos sociales que son agredidos sistemáticamente, pero también excepcionalmente, es más necesaria que nunca.

Referencias

- Althusser, L. (1980), “¡Por fin la crisis del marxismo!”, en K. S. Karol *et al.*, *Poder y oposición en las sociedades postrevolucionarias*, Laia, Barcelona, pp. 219-232.
- Benjamin, W. (1999), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Taurus, Madrid.
- Clastres, P. (2015), *La sociedad contra el Estado*, Marea Negra, México.
- Deleuze, G., y F. Guattari (1988), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- _____ (2005), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Buenos Aires.
- Deleuze, G., y C. Parnet (1980), *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia.
- Derrida, J. (1998), *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Trotta, Madrid.
- Foucault, M. (2006), *Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica (FCE), Buenos Aires.
- Guattari, F. (1976), *Psicoanálisis y transversalidad*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Hardt, M., y A. Negri (2005), *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Cátedra, Madrid.
- Hobbes, T. (2001), *Leviatán*, FCE, México.
- Mbembe, A. (2011), *Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Melusina, Madrid.
- Marx, Karl (1999), *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, FCE, México.
- Raunig, G. (2008), *Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Schmitt, C. (1985), *El concepto de lo político*, Folios, México.
- _____ (2013), *Teoría del partisano*, Trotta, Madrid.
- Villegas, A. (2013), “Sobre el antropomorfismo político en la República de Platón”, en *Andamios. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 10, núm. 21, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 257-278, recuperado en mayo de 2013, de <<https://andamios.uacm.edu.mx/index.php/andamios/article/view/360>>.

SEGUNDA PARTE
MÁQUINAS DESEANTES
E INDIOS ANTICAPITALISTAS

PERSPECTIVAS DE LA “ECOSOFÍA”
DE FÉLIX GUATTARI: EL VITALISMO
DE LA “ECOLOGÍA TRANSVERSAL MAQUÍNICA”

*Patricio Landaeta Mardones**

Les processus de production, de plus en plus intégrés mondialement, autorisent –et je crois que c’est là une intuition marxiste qui demeure valable– un épanouissement de la liberté et des désirs. De nouveaux moyens nous sont donnés de sortir d’un Moyen Âge, voire d’un néolithisme des rapports humains. Pour constituer et faire tenir en place les agrégats humains, pour discipliner leur division du travail, les systèmes sociaux ont eu recours, jusqu’au présent, à des moyens d’organisation aux incidences généralement catastrophiques pour l’épanouissement des individus. Le capitalisme ne peut pas impulser de motivation productive –à l’échelle personnelle, locale, régionale, mondiale– qu’en faisant appel à techniques ségré-gatives d’une incroyable cruauté. Il ne sélectionne et valorise économiquement que ce qui entre dans ses créneaux spécifiques; toute le reste est dévalué, pollué, massacré.

Félix Guattari

* Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile. Coordinador de la Red Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari. Este ensayo es parte del proyecto Conicyt-PCI RED1170335.

Guattari con Flusser

Félix Guattari, hacia finales de los años ochenta y principios de los noventa, trabaja en una ecología “transversal maquina”, caracterizada por intentar vincular dominios vitales heterogéneos –subjetividad, sociabilidad y relación de sujetos y su ambiente– desde su concepción del inconsciente como máquina. Atendiendo a esta singular ecología, nos proponemos aquí ofrecer una visión de conjunto, que convoca líneas y conceptos heterogéneos, para ingresar en la ecosofía de Guattari, lejos de reconocer (y minimizar) su papel como colaborador de Gilles Deleuze. El desafío de esta propuesta, modesto por lo demás, se encuentra en establecer un cruce entre la concepción de las tres ecologías y la concepción maquina del inconsciente, vale decir, en insistir en el papel del inconsciente como algo que no está dado sino que debe ser producido, de ahí la necesidad, además de ahondar en el pensamiento ecopolítico de Guattari, de plantear la siguiente pregunta: ¿qué devenires podrían servir para la crítica del presente, en una época marcada –no sin razones– por los discursos apocalípticos de la aceleración del fin de la vida sobre el planeta?

Es de sobra reconocido que, para Guattari, la ecosofía no corresponde a un saber particular. La ecosofía es una propuesta ético-estética que piensa en bloque e intenta actuar sobre las tres ecologías –mental, social y ambiental– (Guattari, 1996a: 30), confrontando no sólo el reparto de ámbitos distintos, sino la propia ley que reparte, a saber, la ciencia occidental y su nota característica: la escisión de sujeto y objeto o cultura/historia y naturaleza. No obstante, en la actualidad, marcada por una crisis sin precedentes a nivel de la subjetividad, la sociedad y el medio ambiente, esta ecosofía debiese apuntar a un doble objetivo: por un lado, hacer patente la necesidad de la transversalización de los saberes para la construcción de otro mundo posible en el marco del antropoceno, en este presente pasivo, aparentemente sin porvenir, que proyecta la idea un inevitable fin empírico de la especie (Danowski y Viveiros de Castro, 2019: 29), o, si se quiere, de una acción colectiva posible y efectiva en el contexto del “capitaloceno” (Haraway, 2015), concepto que intenta relevar el lugar indiscutible del capitalismo en el antropoceno; y, por otro lado, atender a la necesidad de remarcar el lugar del deseo y del inconsciente en los modos de vivir juntos, específicamente en la reproducción de formas de vida depotenciadas o en la creación de modos inmanentes de existencia, para la refundación ético-estética

de las prácticas sociales, en medio del conjunto de máquinas que conforma la mecanoesfera.

Antes de analizar el carácter propositivo de esta perspectiva de la ecología transversal maquinaica, sin embargo, parece necesario comenzar por disipar algunos malentendidos en torno al tópico de la “naturaleza” y la militancia verde “antimoderna”, comúnmente ligadas a la comprensión habitual de la ecología. Guattari no busca un retorno a la naturaleza abandonando el entorno tecnificado para volver a un contacto más originario con la tierra y a las formas de intercambio de otros tiempos (Guattari, 2015: 394); tampoco pretende refundar un nuevo humanismo, confrontando la superficialidad y artificialidad de la civilización técnica, donde reluce el medio urbano como espacio propio del hombre moderno. Guattari, en suma, no persigue un retorno a la naturaleza que permanece oculta a los ojos del “desalmado” hombre moderno, y si es así es porque hombre y naturaleza –escisión originaria que plantea la modernidad– son productos de o se hallan atravesados por la máquina históricamente emplazada. Lo que confronta Guattari, si se grafica en los términos de Danowski y Viveiros, es el “excepcionalismo humano”, entendido como “estado de excepción ontológico” que pone al hombre, más allá de su animalidad, en el lugar de señor de la naturaleza (Danowski y Viveiros de Castro, 2019: 66).

En efecto, la ecosofía de Guattari puede ser entendida en el marco de la elaboración de un pensamiento “eco-clínico”, un vitalismo donde el fin no está puesto en restaurar el perdido equilibrio natural del hombre o del medio ambiente tras el arribo y generalización de la civilización técnica o de la máquina capitalista moderna. Lo que discute desde sus primeros textos es que la máquina no está fuera; no es externa al sujeto, al individuo consumidor, a la sociedad capitalista o al medio ambiente “técnicamente usurpado”, por este motivo toda acción debe plantearse en medio del escenario actual del capitalismo, sabiendo y reconociendo que no es posible plantear una vía por fuera de éste (o de la máquina). En otras palabras, es posible sólo imaginariamente pero inútil dar la espalda al capitalismo, huyendo hacia territorios supuestamente ajenos a su control pues el capitalismo no es algo externo a nosotros. Al contrario, es necesario aproximarse todavía más. Es fundamental conocer –no sólo en clave teórica sino también ética– cómo actúa y cómo nos afecta, y sobre todo reconocer las máquinas de las cuales se sirve para modular

nuestra vida psíquica y nuestra existencia sobre el planeta en el escenario que traza el antropoceno (Baranzoni, 2018: 150).

A su vez, desde otra perspectiva, se trata de comprender el modo en que la civilización técnica se ha cimentado en diversos “aparatos”, término ajeno a Guattari que, no obstante, nos puede ayudar a pensar las máquinas como un elemento interior a la vida social y psíquica. En esa dirección es pertinente recoger la siguiente afirmación de Vilém Flusser:

Hemos aprendido [...] que sin el aparato y fuera del aparato no podemos vivir. Y ello no sólo porque el aparato nos proporciona los medios corporales y “espirituales” para sobrevivir, sin los cuales estaríamos perdidos puesto que hemos olvidado cómo se puede vivir sin ellos; ni sólo porque nos protege del mundo, que él esconde. Sino sobre todo porque el aparato se ha convertido en la única justificación y en el único significado de nuestra vida. No hay nada más allá del aparato [...] Estamos limitados a plantear únicamente cuestiones funcionales, toda vez que “vivir” significa para nosotros funcionar en el aparato y como función del aparato. Por ello no tiene sentido alguno “liberarse del aparato”. Más allá del aparato no hay nada que hacer. Como formulación de una tesis eso significa: el aparato puede hacerlo todo, y todo cuanto el hombre es capaz de hacer fuera del aparato éste lo hace mejor. [...] Resumiendo: más allá de la máquina no hay nada que hacer, pues el trabajo en sentido clásico y moderno se ha convertido en algo absurdo. Allí donde el aparato se instala, no queda más que funcionar, pura y simplemente (Flusser, 1994: 27-28).

Estas palabras, tomadas de *Los gestos* (1991), no sólo son contemporáneas, sino que dialogan y discuten con la posición de Guattari. Para Flusser, nos encontramos en medio de una red sincronizada de máquinas (“aparato”, siguiendo a Walter Benjamin), y, al mismo tiempo, somos nosotros mismos una pieza más de ese ensamble. En ese sentido, la afirmación “nada hay más allá del aparato” precisamente refleja la condición maquínica de nuestra propia existencia, condición que, por ser tal, no es buena ni mala, simplemente está ahí, antes de cualquier existencia colectiva o, incluso, como aquello que produce la posibilidad misma de hablar de un “nosotros mismos”. La clave, sin embargo, para Flusser está en el trabajo o, mejor dicho, en la relación trabajo-aparato en el régimen capitalista moderno de producción, donde la máquina conquista un lugar privilegiado: deja de estar fuera, como instrumento, para instrumentalizar

en un primer momento la propia condición humana, sin detenerse hasta borrar todo atisbo de autonomía humana en el ensamble hombre-máquina (Flusser, 1994).

Para Guattari, aunque ciertamente es posible establecer una sintonía con el carácter ubicuo del aparato, la máquina y la relación entre máquinas en el capitalismo se comprende en términos bastante diferentes, comenzando por la afirmación de que la autonomía (o la libertad) sólo es posible en la creación de nuevos mundos, o valores mutantes, en y para este mundo. Siguiendo a Guattari se intentará mostrar que la conquista del capitalismo no es tanto (o exclusivamente) la transformación producida en la esfera del trabajo y la economía, sino la captura del inconsciente, su intrusión en la esfera de producción de la subjetividad –direccionando nuestro consumo– y en la desterritorialización de la Tierra, en favor de un mercado ampliado que coopta la gestación de nuevos territorios existenciales. Frente a esto, Guattari no renuncia a la creación de alternativas, no nos entrega un diagnóstico apocalíptico, sino que, como se mostrará, confía plenamente en la posibilidad de creación de nuevas formas de existencia y resistencia ante las formas depotenciadas de vida (y deseo) que circulan en el presente.

Máquina y deseo

El concepto de máquina de Félix Guattari es clave para comprender el carácter inmediatamente social del inconsciente. Ya en “Máquina y estructura”, de 1969, Guattari introduce el concepto en un texto polémico que, según se sabe, había sido solicitado, pero finalmente rechazado para su publicación por el propio Lacan (Dosse, 2009: 233). Este rechazo bien podría provenir de la siguiente afirmación de un Guattari que ha leído ya *Diferencia y repetición* (1968): la máquina se opone a la estructura “como lo móvil a lo estático, como lo intercambiable a lo singular e irreplicable” (Guattari, 2003: 240-241). La huida del lacanismo (y del estructuralismo) comienza a abrirse paso, ya que de tal afirmación se desprende que el inconsciente implica algo “maquinico” y no estructural, de manera que el deseo involucraría una ruptura y un corte que se produce expresamente en la homogeneidad (estructural) del continuo histórico. Años más tarde, oponiéndose ya de forma tajante a uno de los principales dogmas del freudomarxismo, los postulados de “Máquina y estructura” se

sintetizan en una breve pero sólida fórmula: el deseo no es una “superestructura” meramente subjetiva, el deseo es parte de la infraestructura, de la producción. En otras palabras, contra el psicoanálisis de Lacan, no es dable continuar representando el inconsciente como un teatro que habla de la familia, sino que cabe pensarlo como una fábrica de producción deseante que estremece y sacude la historia. Esta posición, como era de esperar, traerá repercusiones directas en la concepción de la sociedad, en la teoría y en la propia concepción de la militancia política, no sólo en el caso de Guattari, sino también en su trabajo junto a Deleuze (Deleuze, 2005 [1972]: 281). En efecto, el concepto de “máquina deseante”, elaborado por Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo* para la crítica del psicoanálisis, yace ligado a la comprensión del inconsciente como máquina, lo mismo que el concepto de “agenciamiento de deseo”, concepto que perfila el trabajo a partir de la máquina más allá de la crítica del Edipo.

Los conceptos de máquina y agenciamiento tienen en común actuar en un doble registro, fundamental para marcar el sello distintivo del vitalismo de Guattari y Deleuze, que une indisolublemente la teoría y la práctica, ya que buscan, por un lado, analizar críticamente las formas y grados de intervención de la economía política que pone en juego el capitalismo desde los años sesenta, vale decir, comprender una economía política que apunta no sólo a la producción de mercancías sino de sujetos o, más concretamente, de subjetividades; y, por otro lado, en el nivel clínico, mapear todo tipo de resistencias a las formas más sutiles de acción del capitalismo en las propias prácticas de quienes están supuestamente sometidos a su poder, pues son los propios sujetos en su hacer colectivo, y no los partidos políticos (o la representación política de los partidos), quienes hacen proliferar nuevas formas de relación y vinculación de las distintas máquinas que conforman la mecanofera. Resulta entonces fundamental que, como se sostiene en *Les années d'hiver*, de 1986, las máquinas sólo funcionan en relación con otras máquinas. Pero las máquinas técnicas, teóricas, sociales y estéticas —concretamente eso que se ha llamado mecanofera— sólo funcionan por agenciamientos que las ponen en relación (Guattari, 2009: 294). De ahí la aparición de un método *ad hoc* inconsciente maquínico, el esquizoanálisis, cuya función consistirá en captar la relación de las diversas máquinas, y sobre todo diagnosticar las instancias de antiproducción o “bloqueo”, así como hacer proliferar los cortes y rupturas que permitan una resingularización de la experiencia en una

sociedad cada vez más sometida a los imperativos del “se hace” y el “se dice” del capitalismo. Ya en *El inconsciente maquínico*, de 1979, Guattari sostiene que uno de los instrumentos claves del capitalismo es controlar la lengua en todos sus frentes, es decir, tal como se habla, se enseña, se sueña y es expuesto en los *mass media*. Esta idea, todavía puede rastrearse más atrás en su producción en solitario. En *La revolución molecular*, de 1977, Guattari sostiene contra la lingüística que con respecto a lo social la enunciación individual yace prisionera de las significaciones dominantes, mientras que el “‘agenciamiento colectivo de enunciación’ está en posición ‘¡debe abrir el lenguaje a otros deseos y forjar otras realidades!’” (Guattari, 2012: 60). Sin embargo, es necesario evitar una confusión: el inconsciente no representa el lado B del lenguaje. En *Lignes de fuite*, escrito en 1979 e inédito hasta 2011, Guattari expresa enfáticamente que el inconsciente maquínico no se halla estructurado como un lenguaje, sino que se relaciona con “una multiplicidad de modos de semiotización, en la que la enunciación lingüística no es la más importante” (2011: 19). Más todavía, fundamental para la relación de las diferentes máquinas, el inconsciente no está encerrado en el individuo, ni es “colectivo”. El inconsciente está en todas partes, por ello el esquizoanálisis es entendido “como una lucha política en todos los frentes de la producción de deseo” (Guattari, 2012: 31).

Por una nueva ecología transversal maquínica

El esquizoanálisis, podríamos decir, corresponde a una clínica conceptual que intenta repensar y analizar en una vertiente eminentemente práctica la economía ampliada del capitalismo mundial integrado (CMI), denominación que busca poner el énfasis en que el capitalismo actúa no sólo como productor de bienes y servicios, sino que desplaza su acción “hacia las estructuras productoras de signos, de sintaxis y de subjetividad” (Guattari, 1996a: 41). Los efectos del CMI se hacen notar en todas las esferas de la existencia o la vida, e involucran indistintamente lo cognitivo y lo afectivo, lo político y lo ecológico. De modo que no basta con relevar la fluidez y versatilidad del CMI para pensar una posible liberación de la experiencia “alienada”. Es esencial explorar los distintos polos que el CMI involucra para poder actuar con vistas a una renovación que implica todos los distintos territorios existenciales (psico, socio, eco). Para Guattari

sólo de esa manera sería posible enfrentar la amenaza que se cierne sobre el conjunto de nuestra existencia y el planeta (Guattari, 1996b: 34-35).

La apuesta por la refundación o reinención de lo político en una expansión hacia los ejes del inconsciente y la ecología en el trabajo de Guattari yace directamente relacionada con la resingularización de la experiencia, vale decir, con romper con los patrones dominantes de la vida social, sobre todo diríamos en materia de aquello que se impone como deseable. Por ello, este proceso de resingularización de la experiencia tiene por fin reinventar en bloque la subjetividad, las relaciones sociales y el vínculo colectivo con la Tierra. En suma, trazar las líneas de una ecología ampliada, que comprenda en paralelo el cuidado del medio ambiente, el medio social y el medio psíquico. En su visita a Chile en 1991, poco antes de su muerte, Guattari insiste en que la crisis del capitalismo nos exige “un compromiso ético y político sin precedentes en la historia” (Guattari, 1998: 29), ya que no sólo el destino del hombre, sino el de todas las especies sobre el planeta se halla en nuestras manos. Esta exigencia práctica es el sello de los escritos de sus últimos años, marcados por un acento ecocrítico. En *Las tres ecologías*, de 1989, apuntaba en efecto a la necesidad de aprender a pensar “transversalmente” las interacciones entre distintos ecosistemas, es decir, la mutua afectación de la sociedad, la ecología y el inconsciente (1996a: 33), ya que de esa interacción resulta el mundo que somos y habitamos. En *Caosmosis*, de 1992, pondrá el énfasis en la necesidad de crear cartografías que permitan la producción de subjetividades para dislocar la homogeneidad que se expande y coopta las formas de vida sobre el planeta. En ese sentido, las ideas, las creencias y cosmovisiones, o los avances de la ciencia y las nuevas tecnologías, afectan directamente en la construcción de esquemas o mapas que los sujetos se forjan para sí mismos, y cabe tener en cuenta que estos mapas no son modelos para explicar sino para producir lo real. Por ello, la cartografía es comprendida por Guattari como una metamodelización, como un diagrama de los modelos vigentes, que puede contribuir a diagnosticar y ayudar a producir acontecimientos que se sustraigan a los procesos de homogeneización puestos en juego por el CMI. En breves términos, como dirá Suely Rolnik, lo que se juega a nivel micropolítico en las prácticas de resistencia, que crean alternativas a las novedades vacías del capitalismo, es la lucha contra la homo-

genización de la subjetividad a la que ninguna actividad humana escapa actualmente (Rolnik, 2018: 116-117).

Con base en la creatividad que se juega en la resistencia a los procesos de homogeneización vigentes, adquiere relevancia la noción de “paradigma estético” (Martínez, 2008: 193). Más allá de todo aparente esteticismo, la idea de paradigma estético ofrece una alternativa epistemológica al cientificismo que domina la crítica del capitalismo en la izquierda. Lo estético, en este respecto, no se restringe a la esfera de la producción artística, que se tranza de hecho como valor en el mercado, sino que se refiere a la creatividad social que tiene la potencia de crear nuevos modos inmanentes de existencia (Guattari, 1996b: 112). En ese sentido, la reinención de lo político se encuentra asociada no tanto a las obras o productos de los profesionales del arte, sino muy por el contrario a los pequeños gestos. La reinención de lo político, entendida como resingularización de la experiencia a nivel micropolítico, consiste en la capacidad de poner en juego un deseo capaz de integrar, de pensar transversalmente, los niveles de la subjetividad, las relaciones sociales y la relación con el medio ambiente (Landaeta, 2014: 193), en el momento de una crisis que atraviesa estas tres esferas. En efecto, la existencia sobre el planeta no sólo se encuentra amenazada actualmente por el cambio climático; las relaciones sociales no sólo están amenazadas por la alienación, la competencia y el individualismo como los valores imperantes del neoliberalismo, sino por un deseo incapaz de potenciar la diversidad de formas de vida sobre el planeta.

Guattari con Viveiros de Castro

Al cumplirse casi tres décadas de la desaparición de Guattari, sus ideas muestran plena actualidad. Sin embargo, es necesario plantearse cuál sería la función de la ecosofía en el debate ecopolítico actual de la crítica al capitalismo. Parece clave tener presentes dos funciones de la ecosofía, que me limito aquí a enunciar. En primer lugar, la función de la ecosofía consiste en renunciar a toda economía política que, por un lado, no considere en su teorización el papel del inconsciente en la producción capitalista y que, por otro lado, no asuma como una urgencia en su “agenda” el análisis de los efectos de esta producción sobre el planeta. En segundo lugar, la función de la ecosofía consiste en contribuir a crear nuevos modos inmanentes

de existencia, considerando el punto de no retorno en que vivimos (devastación del planeta, de las formas de vida social, resurgimiento de fascismos de distinta especie, etcétera). Por ello la necesidad de transitar de lo interdisciplinario a lo transdisciplinar adquiere especial relevancia: no son las disciplinas, con sus agendas particularistas y cada vez más especializadas, las que podrán ofrecer alternativas a la crisis global y compleja que vivimos.

No obstante, no se trata aquí de predicar acerca de la necesidad de hacer la ciencia “más humana”. Tampoco se trata de que juntos hagamos nacer el nuevo hombre, un señor de la naturaleza más ecuánime. Más bien, partimos del siguiente presupuesto, retomando las palabras de Flusser: “nada hay más allá del aparato”, el aparato no está fuera, ni corresponde a una prótesis (un instrumento ajeno, pero internalizado) sin la cual el hombre no podría vivir en las condiciones actuales de existencia. Junto a este presupuesto, para intentar refundar prácticas y saberes es de suma relevancia conocer los límites de lo que llamamos ciencia o método y comprender el carácter eminentemente eurocéntrico de lo que llamamos mundo y naturaleza. Igualmente, sin que esto implique una vuelta ingenua a la idea del buen salvaje, resulta también esencial aprender de otros modos de hacer y pensar la relación del individuo y del grupo social con el ambiente, a fin de repensar la subjetividad, el vínculo con los otros y la relación con nuestro medio, modos que nos permitirían romper o, al menos, hacernos cargo de la impronta colonial que sostiene nuestros saberes.

Es posible aprender acerca de las perspectivas del cuidado de estas tres esferas en la América indígena, sin que ello implique forzar un retorno a un origen o a un pasado inmaculado. De lo que se trata, más bien, es de un devenir indio, como lo ha señalado Viveiros de Castro, “es posible volver a ser indio. La indianidad es un proyecto de futuro, no una memoria del pasado” (Viveiros de Castro, 2013: 207). El antropólogo se halla en expresa sintonía con las ideas de Guattari (y Deleuze), su trabajo ha sido inspirado y es comparable al realizado en *El Anti-Edipo*. En efecto, el “Anti Narciso” que éste propone parte de la idea de comenzar con la descolonización permanente del inconsciente en la antropología (Viveiros de Castro, 2010: 14). Más allá de esto, que puede sonar como un eslogan vacío, Viveiros acierta al mostrar que el punto de vista o, mejor, la perspectiva del chamanismo yace en las antípodas del saber objetivista y, con ello, del lugar de privilegio (y escindido) del hombre moderno con

respecto a su relación con las criaturas no humanas y al mundo que habita (saber que acaba en la primacía del individuo socialmente pasivo o en el poder de producir individuos ecológicamente analfabetos). En dos palabras, y muy esquemáticamente, mientras que los sujetos y objetos son resultado de un proceso de objetivación o de intentar conocer la parte del sujeto que hay en el objeto o de convertir en “cosa” lo que se quiere conocer, “El chamanismo amerindio se guía por el ideal inverso: conocer es ‘personificar’, tomar el punto de vista de lo que es preciso conocer. O más bien de *quien* es preciso conocer, porque todo consiste en saber ‘el *quién* de las cosas’” (Viveiros de Castro, 2010: 41).

Lo interesante de poner de relieve es que el chamanismo no está tocado por ningún esencialismo y, por tanto, por ninguna escisión; no existe un horizonte categorial o entendimiento que ordene y disponga el mundo para los hombres que se sirven de él; no existe un mundo como algo que esté más allá, existiendo como una cosa independiente del sujeto que conoce o del grupo humano que lo habita. Lo que existe en el chamanismo son “multiplicidades inmediatamente relacionales” (2010: 56) y, con ello, diríamos, una estricta unidad diferencial y respectiva entre todas las criaturas vivientes, donde el primer dato es la mutua afectación de todo lo que vive. No obstante, contra el prejuicio que niega la capacidad teórica a los no modernos, el perspectivismo amerindio, anclado en el cuerpo, corresponde a un ejercicio intelectual, no a otra racionalidad, sino a otra “*imagen del pensamiento*” (2010: 62) y otra antropología que podría minar la idea y representación de la relación hombre-mundo –y con ello el hilo tensado entre sujeto y objeto, supuesto por todo el pensamiento occidental (Vignola, 2018: 153) y que ha sido determinante para la crisis reinante en las tres ecologías– y, así, alterar la propia ecología transversal maquínica de Guattari. Los pueblos indígenas, como lo ha señalado José Ezcurdia, “proveen a la filosofía de los afectos que le otorgan un carácter material, por lo que ésta deja de reducirse a la mera figura de filosofía de Estado” (2019: 110). Pero, más allá de la filosofía, cuando el devenir indio es pensado como el inconsciente de los saberes de Occidente y de la sociedad que ha nacido bajo su amparo, volverse indio puede significar no una huida imaginaria hacia el pasado, sino un paso esencial en el nivel de producción del inconsciente (que confronta la homogeneidad de los modos de semiotización en el capitalismo) para abrir un futuro o, mejor aún, otro mundo posible, latente virtualmente en el presente.

Referencias

- Baranzoni, S. (2018), “L’eco di Guattari: ambiente, soggettività e tecnologie nel XXI secolo”, en Igor Pelgrefi (coord.), *Ecologia. Teoría, natura, política*, Kaiak, Roma, pp. 139-161, recuperado de <https://www.academia.edu/39126349/L_eco_di_Guattari_ambiente_soggettivit%C3%A0_e_tecnologie_nel_XXI_secolo>.
- Danowski, D., y E. Viveiros de Castro (2019), *¿Hay un mundo por venir? Ensayos sobre los miedos y los fines*, Caja Negra, Buenos Aires.
- Deleuze, G. (2005 [1972]), “Deleuze y Guattari se explican”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-Textos, Valencia, pp. 279-294.
- Dosse, F. (2009), *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Ezcurdia, J. (2019), “Spinoza indio: hacia la crítica deleuziana a la modernidad capitalista”, en *La Deleuziana. Revista Online de Filosofía*, Dossier Primer Coloquio Red Estudios Latinoamericanos Deleuze & Guattari, pp. 106-123, recuperado el 1 de marzo de 2020, de <<http://www.ladeleuziana.org/wp-content/uploads/2019/10/Ezcurdia.pdf>>.
- Flusser, V. (1994), *Los gestos. Fenomenología y comunicación*, Herder, Barcelona.
- Guattari, F. (1979), *L’inconscient machinique. Essais de schizo-analyse*, Recherches, París.
- _____ (1996a), *Las tres ecologías*, Pre-Textos, Valencia.
- _____ (1996b), *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires.
- _____ (1998), *El devenir de la subjetividad. Conferencias, entrevistas, diálogos (Chile, 1991)*, Dolmen, Santiago.
- _____ (2003), *Psychanalyse et transversalité. Essai d’analyse institutionnelle*, La Découverte, París.
- _____ (2009), *Les années d’hiver 1980-1985*, Les Prairies ordinaires, París.
- _____ (2011), *Lignes de fuite. Pour un autre monde de possibles*, L’Aube, París.
- _____ (2012), *La révolution moléculaire*, Les Prairies ordinaires, París.
- _____ (2015), *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*, Cactus, Buenos Aires.

- Haraway, D. (2015), “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”, en *Environmental Humanities*, vol. 6, núm. 1, Universidad de Duke, pp. 159-165, recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/304074136_Anthropocene_Capitalocene_Plantationocene_Chthulucene_Making_Kin/fulltext/577d42da08aed807ae75faf2/Anthropocene-Capitalocene-Plantationocene-Chthulucene-Making-Kin.pdf>.
- Landaeta, P. (2014), “Félix Guattari: una nueva ecología de los cuerpos”, en J. F. García, O. Barroso y R. Espinoza (eds.), *El cuerpo y sus expresiones*, Universidad de Granada, Granada, pp. 181-194.
- Martínez, F. J. (2008), *Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*, Montesinos, Barcelona.
- Rolnik, S. (2018), *Esferas da insurreiçãõ. Notas para uma vida não cafetinada*, N-1 Edições, São Paulo.
- Vignola, P. (2018), “Geofilosofía sin sombras. El grado cero de un pueblo por venir”, en P. Vignola (ed.), *Las artes de Gilles Deleuze. Procesos artísticos, creaciones y experimentaciones*, Universidad de las Artes, Guayaquil, pp. 151-164, recuperado de <https://www.academia.edu/38355805/LAS_ARTES_DE_GILLES_DELEUZE_pdf>.
- Viveiros de Castro, E. (2010), *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Katz, Buenos Aires.
- _____ (2013), *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*, Tinta Limón, Buenos Aires.

SOBRE EL AMOR DE DELEUZE POR LOS INDIOS

*Luis H. Cuevas**

La crónica de los guayakis

Hay escritos que generan heridas en el pensamiento. En páginas así, ese espacio dogmático que se especulaba cerrado se agrieta para que, de entre las cisuras, surjan visiones capaces de provocar disposiciones afectivas diversas; afectos que abren el horizonte de sentido de todo aquel que se presta a errar en tal acontecimiento (Sáez, 2009). Dichas fracturas incitan a los lectores a experimentar en intensidad otras condiciones estéticas. El espacio-tiempo agrietado estimula a quien lo vive a devenir alguien siempre otro.

Un libro que pareciera funcionar como una máquina demoledora de imágenes dogmáticas del pensamiento es *Crónica de los indios guayakis* de Pierre Clastres. Libro al cual Gilles Deleuze le dedica el artículo titulado: “Indios contados con amor”, publicado en *Le Monde* el 24 de noviembre de 1974. Cabe apuntar que dicho texto no sólo produjo en el filósofo Deleuze otra estética, basta recordar al literato Paul Auster, quien tras enamorarse del libro decidió traducirlo al inglés; proyecto que sufrió no sólo la pérdida durante varios años del manuscrito y el colapso de la casa editorial en la que sería publicado, sino también, la muerte prematura de Clastres (Auster, 1998: 13-14).

* Tecnológico de Monterrey.

Ahora bien, para Deleuze, *Crónica de los indios guayakis* es “el esbozo de una nueva etnología: sensible, activa, política, por relación a la cual el término ‘etnocidio’ adquiere todo el sentido” (Deleuze, 2016: 212). Entre sus páginas, el filósofo francés no sólo encuentra una vía para señalar, como lo hace en *El Anti-Edipo* junto a Félix Guattari, que “lo social y lo metafísico llegan al mismo tiempo” (Deleuze y Guattari, 2009a: 369), y con ello explorar el modo en el que maquínicamente trabaja el deseo en una sociedad nómada, sino que, además, le permite acceder a un devenir-minoritario que desafortunadamente estaba por ser eliminado debido a la implementación tanto de políticas genocidas como de políticas etnocidas. Sobre lo anterior basta traer a colación el final del artículo de Deleuze donde, bajo un halo de desolación, se lee:

A propósito de esto es necesario recordar que, de acuerdo con testimonio recientes, los cazadores de indios rastrillan sistemáticamente el bosque a fin de capturar a los últimos guayakis “salvajes”. [...] Los asesinatos encuentran una protección eficaz de las autoridades paraguayas. Se trata de liberar para los hombres de negocios y para los ganaderos una región “limpia”. Las autoridades estiman que, para el final de 1972, ya no habrá más problema guayaki (Deleuze, 2016: 213).

Esto provoca que lo inscrito en *Crónica de los indios guayakis* –tras la vivencia que tuvo Clastres de 1963 a 1964 con los grupos guayakis de Paraguay– sea radicalmente la crónica tierna y respetuosa de un pueblo agonizante. Una crónica contada con amor, en la que se exige al lector que devenga otro en el exceso mismo de una descripción escrita en torno a un pueblo que se oponía al establecimiento de un Uno social y metafísico por medio de prácticas de simulación, risa y juego.

De la nueva etnología inaugurada por Clastres, Deleuze señala que el explorador francés no “prejuzga ninguna totalidad previa o no se da ningún recorte hipotético. Realmente sigue el camino de los nómadas salvajes” (2016: 212). Debido a ello, en lo que sigue quisiera hendir las fracturas generadas por los escritos de Clastres sin ningún recorte hipotético. Proseguir el camino de los nómadas salvajes bajo la guía de Clastres implica entonces romper estéticamente con las imágenes de pensamiento etnocidas con miras a experimentar aquello que Deleuze y Guattari denominaron como noología, un pensamiento de imágenes no estratificadas y, por lo

mismo, capaces de amar en su diferencia el exceso de una forma de vida estética siempre otra.

Así pues, con miras a enunciar el trazado de este escrito, se puede apuntar que en el primer apartado se analizará una cita de *¿Qué es la filosofía?*, bajo las instancias del proclamado amor de Deleuze por los indios; en una segunda instancia, me abocaré a esbozar junto a Clastres la forma en la que las sociedades primitivas, rompiendo con el primado evolucionista, así como del progreso histórico, hacen frente al Uno estatal por medio de diversos agenciamientos paradójicos; en la tercera sección se esbozarán las resonancias entre el concepto de *máquina de guerra* de Deleuze y Guattari y la forma en la que se presenta la guerra salvaje en la etnografía; en el cuarto apartado se realizará una crítica a la postura etnográfica de Clastres, siguiendo los apuntes de Deleuze y Guattari; por último, se vislumbrará la posibilidad de dibujar una ética salvaje o una axiomática salvaje, de acuerdo con los tonos e intensidades de una filosofía de la inmanencia.

Devenir indio

En *¿Qué es la filosofía?* (2009b) Deleuze y Guattari no sólo enfatizan el distanciamiento entre su idea de filosofía (arte de producción de conceptos) y otras ideas de la filosofía (contemplación, comunicación o reflexión), sino que también aprovechan la escritura de dicho texto para distanciarse del modo en el que algunos pensadores generan su plano de pensamiento. Una de las filosofías cartografiadas por Deleuze y Guattari es la filosofía de Martin Heidegger –aunque a partir de ella no hayan generado diagramática alguna, como si lo hicieron con la de Immanuel Kant, René Descartes e inclusive Michel Foucault–. Con relación al filósofo de la Selva Negra, los dos pensadores franceses, sin miramiento alguno aseveran que

Heidegger se perdió por las sendas de la reterritorialización, pues se trata de caminos sin balizas ni parapetos. Tal vez aquel estricto profesor estuviera más loco de lo que parecía. Se equivocó de pueblo, de tierra, de sangre. Pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediamente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica [...] Artaud decía: escribir *para* los anal-

fabetos, 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 (Deleuze y Guattari, 2009b: 111).

Resulta sugestivo pensar esta larga cita con los catalejos del artículo del 24 de noviembre de 1974, “Indios contados con amor”. ¿Qué se puede intuir a través de dicho ejercicio? Lo primero es que, frente a una imagen etnocida, consecuente con un Uno metafísico y político, Deleuze y Guattari apuestan por una escritura y un pensamiento intensivo que les posibilite experimentar un devenir político minoritario, necesario para romper con toda imagen de pensamiento capaz de resguardar agenciamientos microfascistas. Sin la idea mítica de un pueblo sedentario, que tiene como principio identitario la sangre y la lengua, lo que queda es devenir, escribir y pensar para generar movimientos nómadas capaces de producir nuevas imágenes de pensamiento. Imágenes libres de agonía.

En otro de sus escritos, *La palabra luminosa*, Pierre Clastres, ahora escribiendo desde su experiencia con los indios guaraní, señala que “pobres en mitos, los guaraní son ricos en pensamiento” (Clastres, 1993: 15), una cuestión que hace eco con lo escrito por Maurice Blanchot en *Los intelectuales en cuestión*, en donde afirma que “en el judío, en el ‘mito del judío’, lo que quiere aniquilar Hitler es precisamente al hombre liberado de mitos” (Blanchot, 2010: 103). A partir de estas citas, así como de la cita de Deleuze y Guattari sobre Heidegger, podríamos cuestionarnos a qué se debe ese pavor del hombre sedentario, amante de lo identitario, de los otros liberados de los mitos. ¿Cómo intuir y cartografiar su necesidad por matar las formas de vida y pensamiento incapaces de ser traducidas y moldeadas en términos de un Uno histórico-político arraigado en un territorio?

Pensemos ahora en los indios yanomami, conocidos en su territorio con el nombre de waika, quienes fueron estudiados por el etnólogo francés en el sur de Venezuela. Clastres apunta que era “un placer comprobar la amplitud del fracaso evangélico” (Clastres, 2001: 16) en aquella tribu. Un fracaso que se expresa de lleno en los agenciamientos nómadas que hacían frente a la maquinaria de deseo que acompaña a todo gran mito estatal. Desgraciadamente

ese fracaso, en los tiempos de la planetarización, tuvo una fecha de expiración. Las prácticas genocidas y etnocidas impuestas en el territorio nómada terminarían por destruir las formas diferenciales de vida. En *Investigaciones en antropología política*, Clastres señala que la idea de etnocidio

se refiere a la realidad indígena de América del Sur. [...] Si el término genocidio remite a la idea de ‘raza’ y a la voluntad de exterminar una minoría racial, el de etnocidio se refiere no ya a la destrucción física de los hombres [...] sino a la de su cultura. El etnocidio es, pues, la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción. En suma, el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en su espíritu (2001: 56).

El otro en cuanto “diferencia perniciosa” (2001: 57) debe ser eliminado; debe ser excluido de la crítica y de la idea de pensamiento por no ser capaz de moldearse y adaptarse al pensamiento sedentario vigente. Se trata de la eliminación de lo múltiple, es entonces que se puede percibir el motivo por el que, para Clastres, el Estado social y metafísico es la imposición de ese Uno en contra del cual combatían activamente los nómadas americanos. Clastres señala que

el etnocidio pretende la disolución de lo múltiple en lo Uno. ¿Y qué es el Estado? [...] El Estado se pretende y se autoproclama centro de la sociedad, el todo del cuerpo social, el señor absoluto de los diversos órganos de ese cuerpo. Se descubre así, en el corazón mismo de la sustancia de Estado, la potencia actuante de lo Uno, la vocación de negación de lo múltiple, el horror a la diferencia (2001: 60).

Cabe señalar que el etnocidio como dispositivo del Uno puede encubrirse bajo fórmulas humanísticas. Clastres trae a cuenta el esbozo de un discurso capaz de ser formulado en cualquier parte el territorio americano en el que se hace patente que, bajo los supuestos de dignidad, reconocimiento e inclusión, se esconde una lógica perversa de supresión de la diferencia.

No resultaría extraño entonces escuchar por parte de nuestros representantes las siguientes palabras:

Nuestros indios [...] son seres humanos como los otros. Pero la vida salvaje que llevan en la selva los condena a la miseria y la desgracia. Es nuestro deber ayudarlos a liberarse de la servidumbre. Tienen el

derecho de elevarse a la dignidad de ciudadanos [...] para poder participar plenamente en el desarrollo de la sociedad y gozar de sus beneficios (Clastres, 2001: 58).

Tal lógica, que busca la disolución de lo múltiple en lo Uno, viéndose al otro como la diferencia perniciosa, no es extraña en nuestras escuelas. Desgraciadamente sólo hace falta confrontar algunos programas de servicio social de nuestras universidades para vislumbrar que en casi todas las ocasiones se visita a las comunidades con el fin de hacerlas productivas, y con ello coadyuvar a que ingresen de la “mejor” forma en el mercado contemporáneo. Como señala Clastres, la “ética del humanismo es la espiritualidad del etnocidio” (2001: 58). Así, Eduardo Grüner, ante la experiencia vivida por Clastres, asevera que

Clastres entiende, entonces, de pronto, casi como una epifanía, que ha ido hasta allí para verlos *morir*. Un mundo está siendo *suprimido* ante sus ojos. Un mundo orgulloso, libre, incluso *libertario*. Y quiere registrarlos, antes que sea demasiado tarde. No para *darles voz*, ni para que *sobrevivan en la memoria* [...]. Sino para arrojarlo como un escupitajo a la cara perpleja de [...] los etnólogos. Para decirles: ¡Ahí tienen! ¿Han visto, imbéciles, que se *podía* vivir de otro modo? (2007: 17).

Tras lo expuesto, y todavía haciendo resonar los ecos de esa cita sobre Heidegger en *¿Qué es la filosofía?*, queda por hacer la pregunta de qué implica que el pensador devenga indio. La intención de las siguientes líneas será pensar cómo ese amor expresado por Deleuze hacia los indios posibilita la composición de una máquina de guerra que, con distintos agenciamientos, hace frente a los dispositivos del Uno.

Contra el Uno

Un concepto central del pensamiento etnográfico de Clastres es el de la sociedad contra el Estado. ¿Qué implica dicha noción? En el libro *Archeology of Violence* hallamos, en la introducción realizada por el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, que dicha expresión se refiere al modo colectivo de vida de las sociedades estudiadas por Clastres, basado en la neutralización simbólica de toda autoridad política, así como en la inhibición estructural de las tendencias siempre presentes del poder, el prestigio y la ganancia. Para Vivei-

ros de Castro, la sociedad contra el Estado designa la política intragrupal estructurada por el imperativo estratégico de disponer una comunidad autárquica (Viveiros de Castro, 2010b: 12). Para nuestro etnógrafo, las sociedades primitivas de Clastres son el afuera del Estado. Son la expresión de fuerzas de antiproducción y asignificantes que anacrónicamente se expresan en agenciamientos para señalar que otro mundo es posible.

En torno al concepto de anacronismo, hay que señalar que Deleuze y Guattari, pensando intempestivamente, así como salvajemente, señalan en el primer tomo de *Capitalismo y esquizofrenia* que

es correcto comprender retrospectivamente toda la historia a la luz del capitalismo, [...] la historia universal es la de las contingencias y no de la necesidad; cortes y límites, pero no la continuidad [...] el capitalismo ha frecuentado todas las formas de sociedad, [...] las frecuenta como su pesadilla terrorífica, el miedo pánico que sienten ante un flujo que esquiva sus códigos (Deleuze y Guattari, 2009a: 145-146),

Del mismo modo, las sociedades primitivas frecuentan todas las formas de la sociedad. La historia universal es la historia de las contingencias y no de la necesidad. Al igual que el capitalismo, las sociedades contra el Estado siempre han existido en el plano inmanente exterior al Estado y al capital (Viveiros de Castro, 2010b: 38). Podríamos aseverar que la presencia del Estado, la presencia del capital y la presencia de las sociedades primitivas coexisten virtualmente. Son reales sin ser necesariamente actuales. Sobre ello regresaré más adelante. Por el momento, el elemento a tener presente es que Deleuze y Guattari leen intempestivamente la etnografía de Clastres para señalar que, en el campo de fuerzas inmanente, la forma Estado, la forma capital y la forma sociedades primitivas combaten para expresarse. De ahí la tesis de que las sociedades primitivas son sociedades contra el Estado. No necesitaron pasar fácticamente por éste para intuir sus peligros. La composición misma de su estatuto autárquico es una afrenta directa en contra de la génesis de los dispositivos que componen el Uno estatal. Viveiros de Castro apunta que la etnología necesariamente es política, ya que señala que el Estado, más que un destino, es la expresión contingente de un proceso diferencial (2010b: 21). No resulta extraño entonces que Eduardo Grüner señale que “después de Clastres es imposible decir inocentemente ‘la sociedad primitiva carece de Estado’. O: ‘la sociedad primitiva es una sociedad de subsistencia’. O: ‘la sociedad pri-

mitiva ignora lo político' [...]. Clastres plantó una bomba de tiempo que todavía no ha terminado de estallar" (2007: 8-9).

Una vez expuesto lo anterior, señalemos ahora los agenciamientos que en las sociedades primitivas evaden la generación de dispositivos de lo Uno. Así, un primer elemento por señalar es la paradoja. En las sociedades salvajes, el conocimiento no es apropiación sino desapropiación, el jefe es aquel que no tiene poder y el gran significativo en realidad no significa. Para Viveiros de Castro —quien, influenciado por Clastres, en toda su obra busca “construir una interconexión entre el sistema filosófico de Gilles Deleuze y el sistema del indigenismo amerindio” (Bouhaben, 2017: 91)—, el pensamiento salvaje no es el pensamiento de los salvajes, sino la potencia salvaje de todo pensamiento (Viveiros, 2010b: 27).

Un segundo elemento es el ejercicio de retraimiento de lo político —y aquí podrían considerarse los textos de Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy (2009 [1997])—. Grüner afirma que en las sociedades primitivas al jefe “se lo *inventa* ficcionalmente para que no emerja en lo *real*. La presencia *positiva* del jefe no es más que el pretexto de su función *negativa*: el jefe existe para que no existan las jefaturas, [...] el jefe es por definición un *ausente*” (Grüner, 2007: 32). El jefe en las sociedades primitivas no ejerce ningún poder, está al servicio de los demás, será el único que tendrá que trabajar la mayor parte de su día para satisfacer las necesidades de la comunidad, y al final de su jefatura será aquel que no tenga bienes debido a que todo lo donó. Clastres, en *Investigaciones en antropología política*, nos traerá a cuenta al jefe Fusiwe:

Digamos simplemente que la persona de Fusiwe ilustra a la perfección la concepción india del poder, radicalmente diferente de la nuestra en cuanto que el esfuerzo del grupo tiende precisamente a separar jefatura y coerción, y en este sentido vuelve al poder impotente. Concretamente, un jefe [...] no dispone sobre su gente de absolutamente ningún poder, salvo aquel [...] que pueda inspirar su prestigio y el respeto que sepa ganar entre ellos (Clastres, 2001: 41).

Se vislumbra entonces el motivo por el que el poder nunca está separado de la sociedad, elemento central para comprender cómo es que las sociedades contra el Estado, al ser indivisas, atentan contra la formación de una soberanía separada de lo social.

¿Qué se entiende precisamente por sociedad primitiva? [...] [Las] sociedades primitivas son las sociedades sin Estado, las sociedades cuyo cuerpo no posee un órgano de poder político separado. [...] Determinar a las sociedades primitivas como sociedades sin Estado es decir que ellas son [...] indivisas (Clastres, 2001: 111-112).

Clastres nos cuenta que los primeros europeos juzgaron a los indios de América del Sur como gente no civilizada porque los “jefes” no detentaban ningún poder. Para ellos, no se trataba de verdaderas sociedades, eran salvajes “sin fe, sin ley, sin rey” (2001: 112). De ahí la necesidad de Clastres de romper con toda idea de progreso o con todo evolucionismo social. Las sociedades primitivas no son la infancia de la humanidad; no son sociedades inacabadas o incompletas. No están destinadas a pasar de lo apolítico a lo político. El retraimiento de poder es paradójicamente su expresión social y metafísica.

[...] repitémoslo, si las sociedades primitivas son sociedades sin Estado, no es por incapacidad congénita de alcanzar la edad adulta marcada por la presencia del Estado, sino por un rechazo explícito de esa institución. Ignoran el Estado porque no lo quieren [...]. Sociedades que rechazan la obediencia, así son las sociedades primitivas (Clastres, 2001: 125).

El tercer elemento con el que las sociedades primitivas evaden la generación de dispositivos de lo Uno es el simulacro signifiante. Maurice Blanchot le dedica a ello el siguiente párrafo de *La escritura del desastre*:

Entre determinados “salvajes” (sociedad sin Estado), el jefe ha de dar prueba de su dominio sobre las palabras: nada de silencio. Al mismo tiempo, la palabra del jefe no es dicha para ser escuchada –nadie presta atención a la palabra del jefe o, más bien, se finge inatención–; y el jefe, en efecto, no dice nada, repitiendo algo así como la celebración de las normas de vida tradicionales. ¿A qué solicitud de sociedad primitiva responde esta palabra vacía que emana del lugar aparente del poder? Vacío, el discurso del jefe lo es justamente porque está separado del poder– es la sociedad misma la que es el lugar del poder. El jefe debe moverse en el elemento de la palabra [...]. El deber de la palabra del jefe, ese flujo constante de palabra vacía (no vacía, tradicional, de transmisión) que le *debe* a la tribu, es la deuda infinita, la garantía que prohíbe al hombre de palabra convertirse en hombre de poder (Blanchot, 2015: 14).

No hay significación, para que no marque los cuerpos ni el deseo. El discurso del jefe es vacío. Es un rumor de fondo que evita que se instauren deudas, las cuales, como afirma Friedrich Nietzsche en *La genealogía de la moral* (2011), dan pauta al nacimiento de la moral. De lo anterior que en las sociedades primitivas no encontremos el mecanismo de la deuda como el significante que marca el deseo. La sociedad salvaje es la sociedad de la superabundancia. Y en ello es donde Deleuze y Guattari encuentran el amor excesivo con el cual los salvajes realizan una profunda crítica al poder.

Un cuarto agenciamiento propio de las sociedades primitivas es la antiproducción. Clastres nos narra cómo en las sociedades primitivas la comunidad dedica una o dos horas al día a atender las necesidades primarias, puesto que para ellos su existencia se desarrolla sobre un fondo de abundancia. Así, la antiproducción está erigida sobre el ideal autárquico, el cual a la vez da forma al ideal de independencia política (Clastres, 2001: 196). Frente a la idea de los etnólogos economistas, quienes señalan que la economía de las sociedades primitivas es una economía de substancia, Clastres muestra que la economía salvaje es un agenciamiento político que afirma la diferencia y autarquía de la comunidad. El fin mismo de la antiproducción es impedir que algún tipo de sumisión se realice.

Un último agenciamiento es la máquina de guerra. Para Viveiros de Castro, las sociedades primitivas se agencian principalmente en dos dimensiones: por un lado, al interior, un jefe sin poder y, por otro, al exterior, la máquina de guerra (2010b: 32). La guerra permanente impide la tentación de controlar y de ser controlado. Clastres señala: “Se sobreentiende que unidad cultural no significa unidad política: las tribus tupí-guaraní participan del mismo modelo cultural sin constituir una ‘nación’, debido a que permanecen en un constante estado de guerra entre sí” (Clastres, 2001: 118). Así, para Clastres, la creación de un imperio o de un Estado se impide a través de los juegos de guerra. Y es que la guerra no se produce para adquirir territorio o bienes. La guerra misma es un dispositivo que evita la constitución del Uno.

La máquina de guerra es el motor de la máquina social, el ser social primitivo se funda íntegramente en la guerra, la sociedad primitiva no puede subsistir sin ella. Cuanto mayor es la envergadura de la guerra, menor es la unificación, y el mejor enemigo del Estado es la guerra. La

sociedad primitiva es una sociedad contra el Estado en tanto es sociedad-para-la-guerra (Clastres, 2001: 215).

A las derivas rizomáticas de este último agenciamiento le dedicaremos el siguiente apartado. No obstante, antes de continuar, quisiera añadir el siguiente pensamiento de Grüner:

Hace ya más de tres décadas Clastres concibe una idea [...] que hoy se ha vuelto una suerte de restringido “lugar común” de las filosofías políticas anti-partidistas y “espontaneístas” (digamos: de los zapatistas a Alain Badiou, pasando por Toni Negri, Paolo Virno o John Holloway). A saber: que la *política* no tiene por qué referirse al Estado (2007: 28).

Este posicionamiento será central para vislumbrar el modo en el que tanto Deleuze como Guattari leen la máquina de guerra salvaje de Clastres.

La máquina de guerra.

Perspectivismo, multinaturalismo y chamanismo

Grüner afirma que Clastres es “un anarquista que [...] elegirá la *guerra permanente* antes que la del Estado” (2007: 11). Habría que cuestionarse qué implica elegir la guerra permanente, ¿cómo realizarla?, ¿resultará posible? Por otro lado, Paulo Domenech precisa que la máquina de guerra tiene poco o nada que ver con un aparato militar. La máquina de guerra es algo exterior, apunta al afuera (Domenech, 2017: 244). Es de mi entender que en ello podemos avistar la clave para develar la experiencia de la máquina de guerra como guerra permanente. De otro modo, ¿cómo entender que la obra de Heinrich von Kleist o la de Franz Kafka hayan sido tratadas por Deleuze y Guattari como máquinas de guerra?

Ahora bien, entrelazando ya de manera declarada el pensamiento de Pierre Clastres con el de Gilles Deleuze y Félix Guattari, hay que apuntar que una máquina de guerra no puede llegar a intuirse sin el nomadismo. El título de la meseta “Tratado de nomadología: la máquina de guerra” y el año 1227 (muerte de Gengis Khan) son ya la explicitación de ello. ¿Cómo pensar entonces el vínculo entre la nomadología y la máquina de guerra?

Una primera anotación por realizar es que, como ya se ha referido, no hay un evolucionismo histórico. Los nómadas o las sociedades primitivas conjuran al Estado. Paulo Domenech afirma que la gue-

rra sirve “para mantener dispersos los varios segmentos involucrados en la lucha, sin principio de unificación. Así, no es [...] el Estado el que se erige contra la guerra, como en el contractualismo hobbesiano. En sentido fuerte, la guerra es hecha contra la forma-Estado” (Domenech, 2017: 250). Como ya se refirió, bajo la idea de la historia universal como una historia de contingencia, no se precisa un determinismo, no hay carencia que se subsane mediante el progreso, y es por medio de la guerra que el nómada conjura cualquier tipo de unificación.

En su forma exterior, y como segundo elemento, habrá que señalar que la máquina de guerra sólo tiene un aspecto suplementario con relación al dispositivo de guerra. Esto se vislumbra al transitar por la meseta de la máquina de guerra, en donde el posicionamiento de Georges Dumézil ante el mito, los devenires minoritarios encontrados en los personajes de Heinrich von Kleist y la historia de las ciencias leída desde una ciencia menor, como la de Michel Serres, dan cuenta de una nomadología que se despliega constituyendo pliegues en el afuera, y no desde una interioridad asentada en la configuración de alguna imagen dogmática del pensamiento.

Un tercer elemento por señalar es que, como advierte Julian Reid en su artículo “Deleuze’s War Machine: Nomadism Against the State”, el concepto de máquina de guerra es comparable con el concepto de deseo, y no puede ser apartado del concepto de línea de fuga (Reid, 2003: 57). La máquina de guerra implica la liberación del deseo de los bulbos en los que el significante, la organización o la subjetividad lo recluyen. La máquina de guerra es el nombre dado a los devenires productores de líneas de fuga en el espacio intensivo propio del plano de inmanencia. Se trata de la afirmación del deseo como exceso y no como carencia. Reid nos recordará que Deleuze y Guattari postulan que la máquina de guerra no tiene como objetivo la guerra, sino dibujar creativamente líneas de fuga (2003: 61).

Retornamos entonces a la pregunta sobre cómo intuir el vínculo entre la nomadología y la máquina de guerra. A lo cual podremos ahora responder que la máquina de guerra, al afirmar el espacio intensivo propio del plano del deseo y al apostar por los devenires minoritarios, creativos, generando con ellos líneas de fuga, rompe con la interioridad para generar pliegues en el afuera, procesos asubjetivos, caosmóticos (sin organización) y asignificantes que, al afirmar un tiempo intempestivo, desgarran todo determinismo, produciendo con ello no una historia, sino una nomadología. ¿Y en dónde entra

en todo ello el trabajo realizado por Clastres? En que fueron sus experiencias amorosas con los indios las que le permitieron señalar que con sus agenciamientos (paradoja, retraimiento de lo político, simulacro signifiante, antiproducción) se prevenía la creación de un aparato soberano-abstracto de poder, liberando así el deseo en máquinas de guerra. Traigamos pues a cuento *Mil mesetas*, con la intención de precisar lo anterior.

En el “Tratado de nomadología: la máquina de guerra” se enuncia, tanto en el primer axioma: “*La máquina de guerra es exterior al aparato de Estado*” (Deleuze y Guattari, 2002: 359) como en la proposición II: “*La exterioridad de la máquina de guerra es igualmente confirmada por la etnología* (homenaje a la memoria de Pierre Clastres)” (2002: 364), la exterioridad misma de la máquina de guerra, además de postularse que dicha exterioridad está confirmada gracias al trabajo etnográfico de Clastres, a quien homenajean en su escritura.

Pensando en el primer párrafo de este segundo tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*, en donde se afirma que

El Anti-Edipo lo escribimos a dúo. Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos. [...] Hemos distribuido hábiles seudónimos para que nadie sea reconocible. ¿Por qué hemos conservado nuestros nombres? Por rutina, únicamente por rutina. Para hacernos nosotros también irreconocibles. Para hacer imperceptible, no a nosotros, sino todo lo que nos hace actuar, experimentar, pensar. [...] No llegar al punto de ya no decir yo, sino a ese punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo. Ya no somos nosotros mismos. Cada uno reconocerá los suyos. Nos han ayudado, aspirado, multiplicado (Deleuze y Guattari, 2002: 9).

Resulta factible entrever que los indios contados con amor por Clastres fueron algunos de esos tantos varios (de esas multiplicidades), algunos de aquellos que los ayudaron, aspiraron y multiplicaron. La obra de Clastres aparece entonces en el horizonte de Deleuze y Guattari como esa obra demolidora-generadora de grietas y de líneas de fuga.

Ahora bien, bajo la idea de precisar cómo lo anterior se despliega en *Mil mesetas*, traigamos a cuenta algunos párrafos. Así, en torno a historia universal como historia contingente y no como determinismo, Deleuze y Guattari señalan que

las sociedades primitivas segmentarias han sido definidas a menudo como sociedades sin Estado, es decir, aquellas en las que no aparecen órganos de poder diferenciados. De ahí se deducía que esas sociedades no habían alcanzado el grado de desarrollo económico, o el nivel de diferenciación política, que harían a la vez posible e inevitable la formación de un aparato de Estado: por eso los primitivos “no entienden” un aparato tan complejo. El principal interés de las tesis de Clastres es el de romper con ese postulado evolucionista. Clastres no sólo duda de que el Estado sea el producto de un desarrollo económico atribuible, sino que se pregunta si las sociedades primitivas no tienen la preocupación potencial de conjurar y prevenir ese monstruo que supuestamente no entienden. Conjurar la formación de un aparato de Estado, hacer imposible esa formación, ese sería el objeto de un cierto número de mecanismos sociales primitivos (Deleuze y Guattari, 2002: 364).

Referente a aquello que denominé retraimiento de lo político, en donde están entrelazadas la paradoja, la antiproducción y el simulacro significativo, Deleuze y Guattari advierten que

sin duda las sociedades primitivas tienen *jefes*. Pero el Estado no se define por la existencia de jefes, se define por la perpetuación o la conservación de órganos de poder. El Estado se preocupa de conservar. Se necesitan, pues, instituciones especiales para que un jefe pueda devenir hombre de Estado, pero también se necesitan mecanismos colectivos difusos para impedirlo. Los mecanismos conjuratorios o preventivos forman parte de la *chefferie*, e impiden que cristalice en un aparato diferente del propio cuerpo social. Clastres describe esa situación del jefe cuya única arma instituida es su prestigio, cuyo único medio es la persuasión, cuya única regla es el presentimiento de los deseos del grupo: el jefe se parece más a un líder o a una estrella de cine que a un hombre de poder (2002: 364-365).

Por otro lado, concerniente a aquello que denominamos aspecto suplementario, nos encontramos con la siguiente cita:

La máquina de guerra en sí misma, parece claramente irreductible al aparato de Estado, exterior a su soberanía, previa a su derecho: tiene otro origen. [...] Pero sobre todo pone de manifiesto otras relaciones con las mujeres, con los animales, puesto que todo lo vive en relaciones de *devenir*, en lugar de efectuar distribuciones binarias entre “estados”: todo un devenir-animal del guerrero, todo un devenir-mujer, que supera tanto las dualidades de términos como las correspondencias de relacio-

nes. Desde todos los puntos de vista, la máquina de guerra es de otra especie, de otra naturaleza, de otro origen que el aparato de Estado (Deleuze y Guattari, 2002: 360).

Por último, en torno a la guerra primitiva como guerra contra el Estado, Deleuze y Guattari apuntarán: “Clastres considera que en las sociedades primitivas *la guerra* es el mecanismo más seguro para impedir la formación del Estado: la guerra mantiene la dispersión y la segmentaridad de los grupos” (2002: 365). Es por medio de la guerra que se afirma la multiplicidad, la cual se encuentra en una lucha continua con el Uno.

Es importante apuntar que la máquina de guerra en su aspecto suplementario cuenta con los afectos como armas, que atraviesan el cuerpo social para generar líneas de fuga (2002: 363). Y es que para Deleuze y Guattari el Uno social y metafísico se ciñe y sotierra en el pensamiento. El Estado proporciona al pensamiento una forma de interioridad que brinda seguridad, organización y significación, tendiendo así a la universalidad. “Entre el Estado y la razón se produce un curioso intercambio” (2002: 380). No resulta extraño entonces que para Deleuze y Guattari los personajes conceptuales centrales en la filosofía moderna sean el legislador y el sujeto racional universal: “Obedeced siempre, pues, cuanto más obedecáis más dueño seréis, puesto que sólo obedeceréis a la razón pura, es decir, a vosotros mismos...” (2002: 381); el papel de fundamento atribuido al Uno es contra el cual las sociedades primitivas lucharon por medio de la paradoja y, específicamente, por medio de la afirmación de los afectos diferenciales.

Habiendo expuesto lo anterior, cerremos este apartado trayendo a colación algunos otros mecanismos conjuratorios-colectivos difusos con los cuales las sociedades primitivas hacen frente a la estratificación del pensamiento: el perspectivismo amerindio, el multinaturalismo y el chamanismo. Para lo cual nos remitiremos de nueva cuenta a la etnografía, en particular a la etnografía realizada por Viveiros de Castro.

Para Viveiros de Castro, una verdadera etnografía nos regresa una imagen de nosotros mismos en la que ya no somos capaces de reconocernos (Viveiros de Castro, 2010a: 15). Para él, continuando la idea de Clastres y de Deleuze-Guattari, la metafísica, particularmente la construcción de una metafísica interior estatal, “es verdaderamente la *fons et origo* de todos los colonialismos” (2010a: 20),

de ahí que resulte imperante generar una ciencia menor que potencialice la proliferación de las multiplicidades. Esta ciencia menor se encuentra emparentada con aquello que en el “Tratado de nomadología” Deleuze y Guattari denominan como noología:

La noología, que no se confunde con la ideología, es precisamente el estudio de las imágenes del pensamiento y de su historicidad. [...] [La] noología choca con contra-pensamientos cuyos actos son violentos, las apariciones discontinuas, la existencia móvil a lo largo de la historia. Son los actos de un “pensador privado”, por oposición al profesor público: Kierkegaard, Nietzsche, o incluso Chestov... Donde quiera que habiten, aparece la estepa o el desierto. Destruyen las imágenes. [...] No obstante, “pensador privado” no es una expresión satisfactoria, puesto que carga las tintas sobre una interioridad, cuando se trata de un *pensamiento del afuera*. Poner el pensamiento en relación inmediata con el afuera, con las fuerzas del afuera, en resumen, convertir el pensamiento en una máquina de guerra (2002: 381).

Así pues, en las siguientes líneas se esbozará cómo la noología puede llegar a contar con algunos de los mecanismos conjuratorios-colectivos difusos de las sociedades primitivas para convertir el pensamiento en una máquina de guerra.

Remitámonos al primer mecanismo, el perspectivismo amerindio; Viveiros de Castro señala que numerosas sociedades salvajes “comparten una concepción según la cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista” (2010a: 33), cada animal, cada ser, cuenta con una perspectiva del mundo. No hay una jerarquía. Todas son igualmente importantes para la configuración de mundo; “todos los seres ven [...] el mundo *de la misma manera*: lo que cambia es *el mundo que ven*” (2010a: 53). Al respecto es importante tener en cuenta el perspectivismo de Nietzsche, y la manera en la que para Deleuze el perspectivismo permite hacer frente al gran significante o a la creencia de “tener-por-verdadero”. En uno de sus últimos cuadernillos Nietzsche escribió:

¿Qué es una *creencia*? ¿Cómo surge? Toda creencia es un *tener-por-verdadero*.

La forma extrema de nihilismo sería: que *toda* creencia, todo tener-por-verdadero es necesariamente falso: *porque no hay en absoluto un MUNDO VERDADERO*. Por tanto: una *apariencia perspectivista*, cuyo origen está en nosotros mismos (en cuanto *tenemos necesidad* perma-

nementemente de un mundo más estrecho, abreviado, simplificado) [...] que la *medida de la fuerza* es el grado en que podemos admitir la *apariencialidad*, la necesidad de la mentira, sin sucumbir.

En ese sentido, el nihilismo, en cuanto NEGACIÓN de un mundo verdadero, de un ser, podría ser un modo de pensamiento divino (2006: 243).

Lo cual nos conlleva a pensar en el perspectivismo como un pensamiento del juego divino, del simulacro significante.

El segundo mecanismo, el multinaturalismo ontológico, se conecta con el perspectivismo amerindio en el sentido de que “la concepción amerindia [...] [supone] una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos. [...] los animales y demás no-humanos dotados de alma ‘se ven como personas’, y por consiguiente ‘son personas’” (Viveiros de Castro, 2010a: 34). Para las sociedades salvajes, “el concepto de *persona* [...] es anterior y lógicamente superior al concepto del *humano*” (2010a: 35), por tanto el humano no cuenta con una perspectiva superior. Todos, como personas, participan de la multiplicidad. Aquí podríamos hacer que Baruch Spinoza, como el príncipe de la inmanencia, resonara. Bouhaben señala que

tanto en Deleuze como en la ontología amerindia, la conexión implica una pérdida de la esencia y de la identidad de los seres; pero potencia la constitución de los seres como multiplicidades y devenires [...]. Los cuerpos son diversidades de maneras de ser (el cuerpo como praxis de Spinoza) y de estados de variación (el ser como procesos de la diferencia de Bergson) (Bouhaben, 2017: 96-97).

Un último mecanismo, en el cual convergen los otros dos, es el chamanismo. Viveiros de Castro señala que

el chamanismo amerindio se puede definir como la habilidad que manifiestan algunos individuos para atravesar las barreras corporales entre las especies y para adoptar las perspectivas de las subjetividades aloespecíficas, de manera de administrar las relaciones entre éstas y los humanos (2010a: 40).

El chamanismo como acto político es social y metafísico. Es una diplomacia. “Si el relativismo occidental tiene el multiculturalismo como política pública, el chamanismo amerindio tiene el multinaturalismo como política cósmica” (Viveiros, 2010a: 40). Bouhaben afirma que el modo de conocer del chamán es perspectivista, lo cual le posibilita afirmar el devenir. Al proyectarse en lo otro-animal, el

chamán posibilita un conocimiento diferencial. De ahí que el chamanismo sea “un sistema cercano al spinozista: un sistema de aperturas a la exterioridad, de conexiones, encuentros contra natura que configura ‘las condiciones intensivas del sistema en la Amazonia’” (Bouhaben, 2017: 101).

El perspectivismo amerindio, el multinaturalismo y el chamanismo son esos mecanismos conjuratorios-colectivos difusos que posibilitan la producción de una máquina de guerra. Viveiros de Castro apunta que el

chamanismo amazónico [...] es la prolongación de la guerra por otros medios. Sin embargo eso no tiene nada que ver con la violencia en sí, sino con la comunicación, una comunicación transversal entre incomunicables, una peligrosa y delicada comparación entre perspectivas en la que la posición de humano está perpetuamente en disputa (Viveiros de Castro, 2010a: 153-154).

De ahí el aspecto suplementario de la máquina de guerra. Tal vez ahora nos encontremos en otro territorio, uno que nos permita intuir el motivo por el que para Deleuze y Guattari “todo pensamiento ya es una tribu, lo contrario de un Estado” (Deleuze y Guattari, 2002: 382).

La hipóstasis en Clastres

Antes de brindar algún tipo de conclusión en torno a lo esbozado en las líneas anteriores, resulta necesario detenerse y llevar a cabo algunas anotaciones que nos posicionen críticamente acerca de lo examinado por Clastres, así como acerca de algunas consecuencias que se pudieran derivar de su pensamiento.

De tal modo, lo primero por señalar es que bajo ningún motivo Deleuze y Guattari apelan por un retorno al nomadismo amerindio expuesto en la obra de Clastres. Los indios americanos no son un origen perdido, ni una sociedad paradisiaca, ni una sociedad de oro. Tampoco son un modelo o algún tipo de arquetipo. El devenir indio no implica retorno alguno al origen. Recordemos que para Deleuze y Guattari los devenires implican contaminaciones; en el plano de inmanencia, en la atmósfera intempestiva, lo que se expresa contingentemente es un tipo de retorno, pero tal retorno no es otro más que el de la diferencia. De ello que el devenir indio sea un devenir

del que no sepamos qué tipo de expresión actual resultará. El devenir indio es un proceso por hacer. Recordemos el final de la cita traída a cuenta con relación a Heidegger: “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” (Deleuze y Guattari, 2009b: 111). Se trata por lo mismo de producir devenires creativos, procesos minoritarios capaces de generar novedad. Deleuze y Guattari, recalcando esta idea —posteriormente enunciada en que *¿Qué es la filosofía?*—, escriben en *Mil mesetas* que

toda raza es inferior, minoritaria, no hay raza dominante, una raza no se define por su pureza, sino, al contrario, por la impureza que le confiere un sistema de dominación. Bastardo y mestizo son los verdaderos nombres de la raza. Rimbaud ha dicho todo lo que había que decir sobre este punto: sólo puede apoyarse en la raza el que dice: “siempre he sido de raza inferior, [...] soy de raza inferior desde toda la eternidad, [...] heme aquí en la playa armoricana, [...] soy una bestia, un negro, [...] soy de una raza lejana, mis padres eran escandinavos” (Deleuze y Guattari, 2002: 384).

Es en este punto precisamente donde Deleuze y Guattari parecieran distanciarse del pensamiento de Clastres, ya que, desde su visión, en el pensamiento del etnógrafo se cuele un tipo de evolucionismo. En *Mil mesetas* se lee:

Estamos de acuerdo con Clastres cuando muestra que el Estado no se explica por un desarrollo de las fuerzas productivas, ni por una diferenciación de las fuerzas políticas. Al contrario, el Estado hace posible la realización de las grandes obras, la constitución de los excedentes y la organización de las funciones públicas correspondientes. Hace posible la distinción entre gobernantes y gobernados. [...] También estamos de acuerdo con Clastres cuando muestra que una máquina de guerra está dirigida contra el Estado, bien contra Estados potenciales cuya formación conjura de antemano, o bien, sobre todo, contra los Estados actuales cuya destrucción se propone. [...] ¿Por qué ha triunfado el Estado? Pierre Clastres, a fuerza de profundizar en este problema, parecía privarse de los medios para resolverlo. Tendía a convertir las sociedades primitivas en una hipóstasis, una entidad autosuficiente (insistía mucho en este punto). Convertía la exterioridad formal en independencia real. De esa forma continuaba siendo evolucionista, y presuponía un

estado natural. Ahora bien, según él, ese estado natural era una realidad plenamente social, y no un puro concepto, y esa evolución era de mutación brusca, y no de desarrollo. Pues, por un lado, el Estado surgía de pronto, ya formado; por otro, las sociedades contra-Estado disponían de mecanismos muy precisos para conjurarlo, para impedir que surja. Creemos que ambas proposiciones son buenas, pero que su encadenamiento falla. Hay un viejo esquema: “de los clanes a los imperios”, o “de las bandas a los reinos”... Pero nada nos asegura que haya una evolución en ese sentido, puesto que las bandas y los clanes están tan organizados como los reinos-imperios (Deleuze y Guattari, 2002: 366-367).

Para Deleuze y Guattari, a Clastres le hizo falta afirmar con mayor fuerza su anarquismo. Domenech asevera que “el problema del análisis de Clastres [...] [fue] sugerir una independencia entre los dos paradigmas, cuando lo que hay es coexistencia y concurrencia dentro de un perpetuo campo de interacciones” (Domenech, 2017: 251). Al convertir a las sociedades salvajes en una hipóstasis, en un modelo, pareciera haberse colado un determinado tipo de evolucionismo. No se pasa de un modelo a otro, ambos perviven junto a muchos otros. Se trata del juego entre lo virtual y lo actual.

Por una axiomática salvaje

Resulta imposible no vislumbrar la gran resonancia de la *Ética* de Spinoza en la composición de la meseta “Tratado de nomadología: la máquina de guerra”. A lo largo de toda la meseta nos encontramos con axiomas, proposiciones y problemas. Por ende, es posible pensar que Deleuze y Guattari, homenajando a Clastres y su devenir indio, propusieran en esta meseta una ética, o más bien, una axiomática salvaje.

La lectura de la obra etnográfica de Pierre Clastres, la cual encuentra entre muchos otros acontecimientos, el artículo de Deleuze de 1974, permite al filósofo francés entender el funcionamiento maquínico de agenciamientos salvajes que tanto política como metafísicamente hacían la multiplicidad. Con Clastres se fractura el pensamiento dogmático que define a las sociedades salvajes como sociedades infantiles, carentes de política, economía e historia, exhibiendo su exceso. Un exceso que, asumiéndose como deseo, potencializa la idea de que otro mundo es posible.

Las sociedades salvajes, o contra el Estado, al asumir los agenciamientos de la paradoja, el retraimiento de lo político, el simulacro significativo y la antiproducción, se presentan como sociedades que tanto política como metafísicamente son capaces de asumir una autarquía creativa con la cual establecer en su día a día una estética, así como una ética, que brinden dignidad a su errar nómada.

Dicho errar, asentado en mecanismos conjuratorios-colectivos difusos, como el perspectivismo amerindio, el multinaturalismo ontológico y el chamanismo, es la clave para comprender el motivo por el cual, para Deleuze y Guattari, los nómadas no tienen historia, sino geografía (Deleuze y Guattari, 2002: 396). En las primeras páginas del segundo tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze y Guattari afirman: “Se escribe la historia, pero siempre se ha escrito desde el punto de vista de los sedentarios, en nombre de un aparato unitario de Estado, al menos posible, incluso cuando se hablaba de los nómadas. Lo que no existe es una Nomadología, justo lo contrario de una historia” (2002: 27).

Así, frente a la necesidad de instaurar una memoria que señale las deudas de los grandes significantes; frente al impulso por romper con la autarquía para obtener seguridad, organización y subjetividad y frente a un gran mito que determine jerarquías ontológicas, así como un tener-por-verdadero, las sociedades primitivas dan cuenta de un espacio-tiempo múltiple, capturando fuerzas intensivas en el plano de inmanencia, que dispone de perspectivas múltiples, idóneas para activar una diplomacia chamánica. Diplomacia que, impulsando una máquina de guerra –la cual, recordemos, no pertenece al espacio de la guerra estatal, sino que cuenta con un aspecto suplementario–, crea líneas de potencialización de devenires.

Para cerrar, resulta factible apuntar que ese amor que Deleuze exhibe por los indios es un amor marcado por el exceso. La axiomática salvaje, o chamánica, es una axiomática social y metafísica que instiga a errar, a devenir nómada, a cartografiar fuerzas y, por ende, a configurar geografías y no historias; tal vez de ello se derive el gran temor que el sedentarismo y los fascismos le tienen a aquel que se ha liberado de los mitos. Esa subjetividad errática, y por ende autárquica, crea mundos; realidades incapaces de ser subordinadas a la carencia, la deuda y la organización opresora. El devenir indio en Deleuze y en Guattari es un devenir amoroso que, como señala Spinoza, es tan difícil como raro, ya que “difícil sin duda tiene que ser lo que tan rara vez se halla. Pues, ¿cómo podría suceder que, si

la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera ser encontrada sin gran esfuerzo, fuera por casi todos despreciada?” (Deleuze y Guattari, 2009a: 269). Así, el nomadismo y la composición de máquinas de guerra se precisan como un proceso siempre por venir. Una tarea ardua resulta por ende componerse salvaje y amorosamente en un devenir.

Referencias

- Adler, A. (2007), “La guerra y el Estado primitivo”, en M. Abensour (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, pp. 163-188.
- Auster, P. (1998), “Translator’s Note”, en P. Clastres, *Chronicle of the Guayaki Indians*, Zone Books, Nueva York, pp. 7-14.
- Blanchot, M. (2010), *Los intelectuales en cuestión. Esbozo de una reflexión*, Tecnos, Madrid.
- _____ (2015), *La escritura del desastre*, Trotta, Madrid.
- Bouhaben, M. (2017), “Canibalizar a Deleuze. La digestión de los conceptos postestructuralistas en el pensamiento de Viveiros de Castro”, en *Revista Latina de Sociología*, vol. 7, núm. 2, Universidad de Coruña, pp. 91-102, recuperado de <https://revistas.udc.es/index.php/RELASO/article/view/relaso.2017.7.2.3070/g3070_pdf>.
- Clastres, P. (1993), *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*, Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- _____ (2001), *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona, recuperado de <https://proletarios.org/books/Clastres-Investigaciones_en_Antropologia_Politica.pdf>.
- Deleuze, G. (2016), *Cartas y otros textos*, Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, G., y F. Guattari (2002), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- _____ (2009a), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Buenos Aires.
- _____ (2009b), *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.
- Domenech, P. (2017), “La nomadología de Deleuze-Guattari”, en *Escritos*, vol. 25, núm. 54, Universidad Pontificia Bolivariana, pp. 243-261, recuperado de <<http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v25n54/0120-1263-esupb-25-54-00243.pdf>>.

- Grüner, E. (2007), "Pierre Clastres, o la rebeldía voluntaria", en M. Abensour (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, pp. 7-49.
- Lacoue-Labarthe, P., y J. Nancy (2009 [1997]), *Retreating the Political*, Routledge, Nueva York.
- Nietzsche, F. (2006), *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Tecnos, Madrid.
- _____ (2011), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza, Madrid.
- Patton, P. (1984), "Conceptual Politics and the War-Machine in 'Mille Plateaux'", en *SubStance. A Review of Theory and Literary Criticism*, vol. 13, núms. 3-4, Universidad de Wisconsin, pp. 61-80, recuperado de <https://www.academia.edu/1445903/Conceptual_politics_and_the_war_machine_in_Mille_Plateaux>.
- Reid, J. (2003), "Deleuze's War Machine: Nomadism Against the State", en *Millennium. Journal of International Studies*, vol. 32, núm. 1, Escuela de Economía y Ciencia Política de Londres-Universidad de Londres, pp. 57-85, recuperado de <https://www.researchgate.net/profile/Julian-Reid-3/publication/249838359-Deleuze's_War_Machine_Nomadism_Against_the_State/links/5a867866aca272017e5663ad/Deleuzes-War-Machine-Nomadism-Against-the-State.pdf>.
- Sáez, L. (2009), *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Trotta, Madrid.
- Spinoza, B. (2009), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid.
- Viveiros de Castro, E. (2010a), *Metafísicas caníbales*, Buenos Aires, Katz.
- _____ (2010b), "The Untimely, Again", en P. Clastres, *Archeology of Violence*, Semiotext(e), Los Ángeles, pp. 9-51.

CUERPO VIVO, PRODUCCIÓN DE PUEBLO Y CRÍTICA A LA AXIOMÁTICA CAPITALISTA EN LA FILOSOFÍA DE DELEUZE

*José Ezcurdia**

Materia viva, intuición y libertad

Deleuze establece una ontología en la que la noción de inmanencia se constituye como fundamento de una consideración del cuerpo vivo en tanto principio de una producción de afectos que, en el horizonte de la intuición, se determina como resorte interior de la formación del carácter y de la práctica de la libertad. La recuperación que lleva a cabo Deleuze de la artaudiana noción de cuerpo sin órganos (CsO) y su lectura de Spinoza, en este sentido, se ordenan justo en la articulación de una ontología materialista y vitalista en la que la propia materia en tanto causa inmanente se resuelve justo como cuerpo vivo, que en la producción de afectos que entraña el conocimiento intuitivo satisface su forma como causa de sí, como una intensidad creativa que se endereza como libre autodeterminación. La intuición como vaivén entre ser y pensar es el movimiento de una materia viva que hace las imágenes en las que se constituye el fondo donde se precipita una intuición que aparece como corazón del acto libre.¹

Deleuze y Guattari apuntan en *Mil mesetas*, a propósito de la ontología de Spinoza,

* Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias; Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México.

finalmente, ¿no sería la Ética el gran libro sobre el CsO? Los atributos son los tipos o géneros del CsO, sustancias, potencias, intensidades Cero como matrices productivas. Los modos son todo lo que pasa: las ondas y vibraciones, las migraciones, umbrales y gradientes, las intensidades producidas bajo tal o tal tipo sustancial, a partir de tal matriz (Deleuze y Guattari, 2010: 159).

En *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari señalan la forma del conocimiento intuitivo como un vaivén entre ser y pensar, entre materia y conciencia, que implica precisamente la determinación del cuerpo vivo como fondo intensivo y productivo, donde radica la emergencia del acontecimiento como capacidad de autodeterminación:

Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. Si “volverse hacia...” es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero, ¿cómo no iba lo verdadero a volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando éste se aleja de él? No se trata, no obstante, de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un relámpago. El movimiento infinito es doble, y tan sólo hay una leve inclinación de uno a otro. En este sentido se dice que pensar y ser son una única y misma cosa. O, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento, sin ser también materia del ser (Deleuze y Guattari, 2009: 42).

La intuición es para Deleuze la forma de un cuerpo vivo que afirma la libertad como una intensidad que se tiene a sí misma como causa. En la intuición, la conciencia, al vincularse a su principio genético, la vida, se constituye como su ámbito expresivo y afirmativo, justo bajo el horizonte de un movimiento *ethopoiético*: la ecuación materia viva, intuición y libertad es el núcleo de la metafísica inmanentista, materialista y vitalista deleuziana, que tiene su foco precisamente en la determinación del acto libre, en tanto afirmación de una materia viva que aparece como causa inmanente.²

¹ “La investigación de la naturaleza del poder le permite a Deleuze dar sustancia al discurso materialista y elevar la teoría de la práctica al nivel de la ontología. El fundamento del ser reside pues, tanto en el plano corporal como en el mental, en la compleja dinámica de la conducta, en las interacciones superficiales de los cuerpos” (Hardt, 2004: 22).

² “Con todo, pondremos nuestro foco en la concepción constitutiva de la práctica que propone Deleuze como un fundamento de la ontología. La negación radical de la

Ahora bien, Deleuze apunta que la libertad se ve negada en el momento que el vaivén entre ser y pensar es interrumpido. La conciencia pierde el fuelle en el momento en el que ve capturado el deseo constitutivo en el que se despliega, para promover la formación del carácter como voluntaria autodeterminación. Nuestro autor señala que la materia, como terreno fértil en el que ha de germinar la conciencia como expresión del movimiento *ethopoiético* de la intuición, bien puede verse intervenida por una figura exterior o trascendente que la reduce al patrón no de un movimiento que es causa de sí, sino al de una forma que depende de otro para ser. El deseo, al ser capturado por una forma exterior o trascendente, implica su realización como un pliegue de fuerzas que se niegan a sí mismas, inhibiendo la actualización de su forma como motor interior de la libre espontaneidad. El sacerdote, así, se constituye como operario de una metafísica de la trascendencia que aparece como dispositivo para negar la emergencia de la libertad. El sacerdote, al establecer un valor o un modelo trascendente, niega la forma de un deseo que se tiene a sí mismo como objeto y, de este modo, niega la irrupción del acto libre justo como un autoafecto puro que despliega la forma de la conciencia como singularidad o intensidad creativa.³

pars destruens no dialéctica destaca que no disponemos de un orden preconstituido para definir la organización del ser. La práctica suministra los términos para una *pars construens* material; la práctica es lo que hace posible la construcción del ser” (Hardt, 2004: 22).

Asimismo, “podemos concluir aquí con el método intuitivo de Deleuze. Cuando el pensamiento llega a construir, sin categorías, el camino en bucle que va, en la superficie de lo que es, de un caso al Uno y del Uno al caso, intuye entonces el movimiento del propio Uno. Y como el Uno es su propio movimiento (ya que es vida o virtualidad infinita), el pensamiento intuye al Uno. Y es así que el pensamiento llega, como lo decía Spinoza de manera inigualable, a la beatitud intelectual, es decir, al goce de lo Impersonal” (Badiou, 2002: 63).

³ “Tal vez lo que recorra la obra deleuziana, digámoslo una vez más, sea su insistencia en la immanencia y entonces, por oposición, su recusación de la trascendencia. De ahí su interés desde el principio y hasta el final, por filósofos ‘malditos’: Spinoza, Nietzsche, Leibniz, Foucault, en los que puede encontrarse una contestación de cualquier tipo de trascendencia. Y así pueden ordenarse toda una serie de conceptos en la obra de Deleuze, que se alinean en un sentido, por oposición y recusación de otro: immanencia/trascendencia, plan de consistencia/plan de trascendencia, diagrama/programa, experimentación/interpretación, devenir/nómade, el deseo/los deseos, etc. Y también la desterritorialización, la máquina de guerra, el Cuerpo sin Órganos, los aparatos de captura, las líneas de fuga. Yo diría que su obra es una suerte de metáfora de la metáfora, un *continuum* de metáforas, una metáfora al infinito. Acaso en todas estas ideas se encuentren muchas claves del proyecto deleuziano; acaso en sus líneas de recorrido aparezca aquello que hace de Deleuze un deconstrutor,

Deleuze y Guattari apuntan al respecto:

El CsO es el *campo de imanencia* del deseo, el *plan de consistencia* propio del deseo (justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo). Cada vez que el deseo es traicionado, maldecido, arrancado de su campo de imanencia, ahí hay un sacerdote. El sacerdote ha lanzado la triple maldición sobre el deseo: la de la ley negativa, la de la regla extrínseca, la del ideal trascendente (2010: 159).

Para Deleuze, cualquier sujeción del cuerpo a una figura exterior o trascendente que le escamotee su propia potencia implica la configuración de un aparato o dispositivo de dominación. El sacerdote hace efectiva la metafísica de la trascendencia en tanto una psicología de la dominación, en la medida que establece una serie de modelos o causas ejemplares que despojan al cuerpo de la dimensión activa en la que radica su determinación como ámbito expresivo y constitutivo de la sustancia, a la vez como vida y como causa inmanente: el propio cuerpo, al seguir las pautas que implica el propio modelo exterior o trascendente, en lugar de producir afectos puros y activos en los que se ordena el acto libre, da lugar a afecciones pasivas y tristes que suponen una separación de la conciencia misma respecto de su propio principio vital. El vínculo del consciente con el inconsciente o materia viva, en tanto afirmación del inconsciente en el consciente y promoción del inconsciente por el consciente, se ve negado por un sacerdote que, a partir del prurito metafísico de la trascendencia, deforma la dimensión productiva en la que estas instancias se resuelven. El sacerdote castra precisamente la función genética del binomio consciente/inconsciente en el que se ordena interiormente la libertad como afirmación de la vida en cuanto fuerza creativa. La servidumbre voluntaria spinoziana, la moral del esclavo nietzscheana, así como la moral cerrada bergsoniana confluyen en las consideraciones deleuzianas relativas a la caracterización del sacerdote como artífice de una moral heterónoma, cristalizada en la determinación de un cuerpo vivo en el que la potencia y la fuerza

un rebelde, un refundador, una fulguración que en consecuencia podrá confundir su nombre, tal como señaló su amigo Foucault, con el de un tiempo de los seres humanos, con un siglo o con su final” (Raffin, 2008: 29-30).

constitutiva se configuran en función de la negación de su propio principio vital. El sacerdote hace efectivo el juicio de Dios en el seno de la materia viva. El sacerdote afecta al cuerpo vivo con imágenes que lo despojan de su propia potencia y lo someten a la insuficiencia que suponen el pecado, la caída o la falta. El cuerpo, al ver capturado su deseo constitutivo por una figura exterior o trascendente, da lugar a una conciencia estratificada, que implica horizontes de experiencia enfilados no en el horizonte de una intuición volitiva, sino caracterizados por una significación y una subjetivación que se traducen en la ciega obediencia a un deber moral impuesto justo desde la exterioridad.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto:

Nosotros respondemos ahora: es el CsO, él es la realidad glaciaria en la que se van a formar esos aluviones, sedimentaciones, coagulaciones, plegamientos y proyecciones que componen un organismo —y una significación y un sujeto—. Sobre él pesa y se ejerce el juicio de Dios, él es el que lo sufre. En él los órganos entran en esas relaciones de composición que llamamos organismo. El CsO grita: ¡me han hecho un organismo! ¡me han plegado indebidamente! ¡me han robado mi cuerpo! El juicio de Dios lo arranca de su inmanencia y hace de él un organismo, una significación, un sujeto. Él es el estratificado (2010: 164).

Para Deleuze, un cuerpo y una conciencia estratificadas implican su determinación bajo los marcos de experiencia de una significación y una subjetivación que se vertebran en el abanico de afectaciones reflejas y sensomotoras que supone la moral heterónoma. La moral heterónoma es el contenido fundamental de una psicología de la dominación articulada en la metafísica de la trascendencia. El juicio de Dios, en tanto flanco moral de la metafísica de la trascendencia, desdobra una significación y una subjetivación que despojan al cuerpo vivo de su propia potencia a través de su sujeción a planos afectivos y disciplinares determinados. De este modo, el propio cuerpo subjetivado se ve moldeado como mera masa social de la que un aparato de dominación extrae una plusvalía y un trabajo útil. Los procesos de significación y subjetivación conllevan la articulación de una conciencia que, al desplegar una moral heterónoma, asegura el sostenimiento de un orden social que toma de ella las fuerzas necesarias para asegurar su sostenimiento y su reproducción. El propio orden político-social se sostiene justo con el concurso de un cuerpo

vivo que ha sido sometido a los propios procesos de significación y subjetivación.

Deleuze y Guattari señalan a propósito de este punto que

el organismo ya es eso: el juicio de Dios del que se aprovechan los médicos y del que obtienen su poder. El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil (2010: 164).

Cuando Deleuze señala la figura del sacerdote como operario de la metafísica de la trascendencia, no sólo muestra la figura concreta en la que se condensa un dispositivo específico –el eclesiástico– en el que, para decirlo con Foucault, se anudan una producción de saberes y un ejercicio del poder específicos, sino que ilustra la relación interior entre el funcionamiento de un aparato de captura y el proceso mismo de estratificación. El aparato de captura es precisamente el dispositivo de sujeción y distorsión del deseo en tanto fundamento de la producción afectiva inmanente del cuerpo vivo. El aparato de captura asegura una significación y una subjetivación de la conciencia según un diseño que implica su articulación como engranaje de una maquinaria político-económica dada que niega la afirmación de la vida como causa inmanente en el horizonte de la libre autodeterminación.

Para Deleuze, la conciencia se debate entre la realización de su forma como estrato de significación y subjetivación, y como fuerza libre capaz de darse forma a sí misma en el plano *ethopoiético* de la intuición volitiva. La conciencia, a la vez que se ve constituida por una serie de pliegues de significación y subjetivación que se resuelven como goznes que aseguran su reducción a los patrones simbólico y productivos de un orden político-social determinado, hace del movimiento de intuición la afirmación de un plano asubjetivo y asignificante que es el resorte interior de una libertad que se concibe como hecho diferencial. El yo deleuziano, como el yo bergsoniano, aparecen como un *mixto* en el que moral autónoma y moral heterónoma, si bien se penetran y dan lugar a una forma simple, guardan una diferencia no de grado, sino de naturaleza. La moral heterónoma es la forma de una materia viva que ve configurada su forma como una intensidad que se niega a sí misma, satisfaciendo las exigencias de un aparato de dominación. La moral autónoma es una libertad que

hace florecer la vida que anida en la materia, en tanto ésta, la vida misma, en el plano de experiencia que implica la intuición, se toma a sí misma, afirmando su forma como intensidad creativa o fuerza germinativa.⁴

Cuerpo vivo, resistencia y capitalismo

Es con fundamento en estas consideraciones de orden ontológico que Deleuze desarrolla su crítica al capitalismo y al conjunto de la modernidad. Para Deleuze, el capitalismo, en tanto orden económico-político en el que se vertebra la propia modernidad, se efectúa a través de diversos aparatos de captura que satisfacen una axiomática que tutela un proceso de dominación: la división del orden social entre burguesía y proletariado, el parlamentarismo y la democracia, el despliegue científico y tecnológico, los medios masivos de comunicación, la división entre primer y tercer mundo, entre mundo civilizado y sociedades primitivas, por ejemplo, se constituyen como resortes interiores de una serie de repartos identitarios que en la producción de afecciones sensomotoras y reflejas, asociadas justo a la determinación de conciencias significadas y subjetivadas, aseguran una sujeción del cuerpo vivo a las exigencias de reproducción y acumulación del capital. El capital, para Deleuze, goza de la plasticidad suficiente para hacer su rehén a los Estados nacionales y, a través de diversos aparatos de captura, sobrecodificar flujos de diversa naturaleza –simbólicos, territoriales, económicos, libidinales, por ejemplo–, para someterlos justo a las variadas dinámicas del mando y la obediencia, del trabajo y el salario, de la propiedad y la deuda, del privilegio y la exclusión, en las que cifra su forma. La modernidad capitalista es, para Deleuze, el rótulo de una esclavitud maquina que a través de la propia axiomática que supone el capital, como dispositivo de sobrecodificación, captura cualquier flujo

⁴“Uno se encuentra como arrastrado a la raíz de la expresión, hacia su centro invisible y productor, allí donde la realidad de la distinción entre el contenido y la expresión (cuerpo y signos) ya no es pertinente, allí donde se elabora la potencia de la conjugación y de desterritorialización. Nos encontramos en el corazón mismo de la sustancia de Spinoza, pero concebida como la matriz intensiva donde surgen y se producen las intensidades, es decir, aquello que Deleuze en *El Anti-Edipo* llamó el cuerpo sin órganos, ‘el continuo ininterrumpido del CsO’” (Mengue, 2008: 119).

libre o no codificado, para extraer de él una fuerza de trabajo o un valor monetario.

Deleuze y Guattari señalan en este punto:

Pero si el capitalismo aparece como una empresa mundial de subjetivación es porque constituye una axiomática de los flujos descodificados. Pues bien, la sujeción social, como correlato de la subjetivación, aparece mucho más en los modelos de realización de la axiomática que en la propia axiomática. En el marco del Estado-nación, o de las subjetividades nacionales, es donde se manifiestan los procesos de subjetivación y las sujeciones correspondientes. En cuanto a la propia axiomática, de la que los estados son modelos de realización, restaura o reinventa, bajo nuevas formas devenidas técnicas, todo un sistema de esclavitud maquina (2010: 462).

Para Deleuze, el capitalismo es el despliegue de una axiomática inmanente a la producción de subjetividades que, al ordenarse como herramienta de codificación de todo flujo no codificado, apunta en última instancia a la conversión de la materia viva en plusvalor. En este sentido, señala nuestro autor, el capitalismo, y con él la modernidad en su conjunto, se determinan como ámbito de afirmación de una esclavitud maquina que, al capturar toda forma de conciencia y toda parcela de materia viva bajo la figura misma del capital, se resuelve precisamente en un proceso de estratificación, significación y subjetivación que inhibe el ejercicio de la libertad.⁵

Es en este marco que Deleuze critica el parlamentarismo occidental, en tanto éste, con el ropaje y el vocabulario de la democracia, los derechos humanos y el proyecto civilizatorio, se constituye como

⁵ A propósito de la oposición molar/molecular: “La díada Molar/Molecular no cesa de variar, de intercambiarse, de *desterritorializarse y reterritorializarse*; una máquina abstracta de sobre-codificación y mutación que por resonancias transita inestabilidades sin dejar de lograr un equilibrio relativo. Es aquí donde lo político toma relevancia en una doble dimensión: por un lado lo *macropolítico*, asociado a lo molar, lo binarizante, lo sobre-codificado; por otro lado, lo *micropolítico*, vinculado a la desterritorialización, a lo molecular, a las fugas descodificadas. Así, la política en todas sus magnitudes estará atravesada por intensidades deseantes que se solidifican o dinamizan según los devenires sean mayoritarios o minoritarios. Ciertamente, el estudio de las manifestaciones políticas debe interesarse más por advertir las líneas de fuerzas, aislar los focos de codificación y delinear los puntos de fuga que se les escapan, entre *los devenires de una multiplicidad de líneas o de dimensiones entremezcladas, duras o flexibles, microscópicas o macroscópicas*” (Díaz, 2013-2014: 92).

consejo administrativo de una economía de mercado que se resuelve en una producción de subjetividades marcada por la desigualdad, la exclusión y el exterminio. Deleuze se mofa de la retórica habermasiana de la construcción de consensos en la que se justifica el parlamentarismo, como si esa construcción efectivamente tomara en cuenta los intereses de los afectados, y no sólo los de los asociados a los dueños de los medios de producción y la generación misma de plusvalor.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto:

¿Quién puede mantener o gestionar la miseria, y la desterritorialización-reterritorialización del chabolismo, salvo unos policías y unos ejércitos poderosos que coexisten con las democracias? ¿Qué socialdemocracia no ha dado la orden de disparar cuando la miseria sale de su territorio o gueto? Los derechos no salvan a los hombres, ni a una filosofía que se reterritorializa en el Estado democrático (2009: 109).

Asimismo, señala:

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 acciones, los Estados y el mercado. Nada dicen los derechos del hombre sobre los modos de existencia inmanentes del hombre provisto de derechos (2009: 109).

Para Deleuze, el parlamentarismo democrático no es sino el instrumento de una axiomática que asegura tanto la asimetría fundamental entre burguesía y proletariado como la serie de binomios y repartos identitarios –hombre/mujer, blanco/negro, primer mundo/tercer mundo, etcétera– que garantizan el despliegue de una modernidad capitalista que afirma su forma como proyecto global de dominación.

Deleuze critica a Heidegger, en tanto lo ve como botón de muestra de una tradición filosófica y un proyecto político que hacen del discurso democrático el parapeto para legitimar la reducción de todo nicho cultural y toda forma de vida a la propia maquinaria bélica y productiva asociada a la reproducción y acumulación del capital. Heidegger, al comulgar con el nazismo, hace explícita la raigambre fascista de la modernidad capitalista, aun cuando ésta se arropo con el lenguaje y la falsa dignidad del oropel democrático.

Deleuze y Guattari apuntan en relación con este tópico que

la posición de muchos autores respecto a la democracia es compleja, ambigua. El caso de Heidegger ha complicado más las cosas: ha hecho falta que un gran filósofo se reterritorializara efectivamente en el nazismo para que los comentarios más sorprendentes se opongán, ora para poner en tela de juicio su filosofía, ora para absolverle en nombre de unos argumentos tan complicados y rebuscados que uno se queda dubitativo. No siempre es fácil ser heideggeriano. Se comprendería mejor que un gran pintor, un gran músico se sumieran de este modo en la ignominia (pero precisamente no lo hicieron). Tenía que ser un filósofo, como si la ignominia tuviera que entrar en la filosofía misma. Pretendió alcanzar a los griegos a través de los alemanes en el peor momento de su historia: ¿hay algo peor, decía Nietzsche, que encontrarse ante un alemán cuando se esperaba a un griego? ¿Cómo no iban los conceptos (de Heidegger) a estar intrínsecamente mancillados por una reterritorialización abyecta? (2009: 110).

Para Deleuze, Heidegger es la culminación de una larga tradición de filósofos de Estado que hace patente la determinación de la modernidad capitalista en tanto forma molar que reduce toda figura menor o diferencial a la lógica de lo mismo. El arco de pensamiento Kant-Hegel-Habermas encuentra en la relación interior entre Heidegger y el nazismo el polo oculto que hace inteligible su determinación como ideología de un fascismo capitalista, en la que el Estado y la democracia, sujetos al gran capital, reducen y exterminan toda forma de vida libre.

Según nuestro autor, lo menor o minoritario se afirma como proceso de resistencia frente a la lógica de la dominación capitalista. En este sentido, la producción afectiva aparece como momento fundamental en el que lo menor o minoritario se constituye como tal. La reterritorialización, en formas de existencia libres que plantan cara a la dominación capitalista, da cumplimiento a una intuición que vehicula afectos puros que expresan un proceso de autodeterminación. La intuición es concebida por Deleuze como la promoción de afectos puros, no reflejos o sensomotores, que son el motor interior de la formación de nichos identitarios que en su singularidad conforman una multitud que resiste a la axiomática capitalista. Lo menor aparece como la emergencia de una multitud que hace de la producción afectiva la fuente de un pluralismo político y cultural blindado frente a la economía global de mercado.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto:

Y a la inversa, si los judíos tienen que devenir-judío, las mujeres que devenir-mujer, los niños que devenir-niño, los negros que devenir-negro, es en la medida en que sólo una minoría puede servir de medio activo para el devenir, pero en tales condiciones que a su vez deja de ser un conjunto definible con relación a la mayoría (2010: 291).

Asimismo, señalan:

Lo propio de la minoría es ejercer la potencia de lo no-numerable, incluso cuando está compuesta de un solo miembro. Esa es la fórmula de las multiplicidades. Minoría como figura universal, o devenir todo el mundo. Mujer, todos tenemos que devenirlo, ya seamos masculinos o femeninos. No-blancos, todos tenemos que devenirlo, ya seamos blancos, amarillos o negros. –Una vez más, esto no quiere decir que la lucha al nivel de los axiomas carezca de importancia; al contrario, es determinante (a los niveles más diferentes, lucha de las mujeres por el voto, por el aborto, el empleo; lucha de las regiones por la autonomía; lucha del Tercer Mundo; lucha de las masas y de las minorías oprimidas en las regiones del Este o del Oeste...) (2010: 474).

La afirmación del hecho diferencial en el terreno de la ontología política es caracterizada por Deleuze como la formación de movimientos menores o minoritarios que, toda vez que dan lugar a una promoción efectiva de la singularidad en la que se constituye su cuerpo vivo, se desmarcan de los mecanismos capitalistas de codificación y sobrecodificación.⁶ Lo menor o minoritario a la vez que da lugar a una composición del plano de inmanencia o CsO como materia viva, burla los procesos de significación y subjetivación a partir de los cuales la axiomática capitalista afirma su forma. Singularidad y multiplicidad se conjugan en el pensamiento de Deleuze, en tanto construcción de un tejido social plural que resiste a los embates de un Estado nacional tomado por el capital transnacional.

Deleuze subraya que la producción de lo menor o minoritario no responde a la satisfacción de un modelo o esquema predeterminado

⁶ Al respecto, Michael Hardt advierte que “El ataque contra el orden (el orden del finalismo, de lo posible, de la dialéctica) crea el espacio para una dinámica de la organización, pero también crea la necesidad de tal dinámica: la organización de lo actual, la organización de la multiplicidad. Responder a esto es la tarea final que propone Deleuze en su lectura de Bergson” (2004: 66).

que aparezca como causa primera o final de su determinación. Lo menor o minoritario es concebido por nuestro autor como la textura efectiva de una singularidad que otorga una síntesis a la vez inclusiva y disyuntiva a sus elementos constitutivos. Lo menor o minoritario es un retorno a la vida, como paso de la vida a través de una multiplicidad necesariamente heterogénea (Bergson), que se resuelve justo en la articulación de una singularidad que en cuanto tal presenta un rasgo peculiar.⁷ La resistencia es concebida como un proceso de experimentación. La resistencia tiene para Deleuze lugar en una cultura que recrea y reconfigura sus rasgos y gestos identitarios bajo el horizonte de un combate y una lucha por la autonomía y la autodeterminación. Territorialización, desterritorialización y reterritorialización constituyen el movimiento circular y recurrente de una intuición en tanto intensidad creativa que se levanta como barricada de resistencia.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto que

no se trata de experimentar el deseo como carencia interior, ni de aplazar el placer para producir una especie de plusvalía exteriorizable, sino, por el contrario, de constituir un CsO intensivo, Tao, un campo de inmanencia en el que el deseo no carece de nada, y como consecuencia ya no se relaciona con ningún criterio exterior o trascendente [...] ¿El Tao es masoquista? ¿El amor cortés es Tao? Estas preguntas no tienen sentido (2010: 162).

Asimismo, suscribe:

El campo de inmanencia o plan de consistencia debe ser construido; ahora bien, puede serlo en formaciones sociales muy distintas, y por agenciamientos muy diferentes, perversos, artísticos, científicos, místicos, políticos, que no tienen el mismo tipo de CsO. Se construirá fragmento a fragmento, sin que lugares, condiciones y técnicas puedan reducirse unos a otros (2010: 162).

Deleuze establece una relación interior entre la ontología y la política, en la medida que la intuición es el resorte interior de la cons-

⁷ “Hemos visto que la filosofía deleuziana puede ser llamada ‘filosofía de lo múltiple’. Aún así, lo que importa es comprender cómo puede pensarse concretamente lo múltiple, cómo lo múltiple se hace en el pensamiento. Es preciso partir de lo que está en el centro del pensamiento deleuziano: la idea de inmanencia y de medio” (Mengue, 2008: 51).

trucción de líneas de fuga que, en la asunción del proceso creativo en el que se constituyen, resisten a los aparatos de captura de la axiomática capitalista. La resistencia se concibe como un proceso ontológico-político en el que la materia viva afirma su forma a partir de expresiones culturales diversas, que en la arquitectura interior del proceso creativo en el que se ordenan resultan irreductibles a los procesos de sobrecodificación en los que el capitalismo mismo despliega su forma como dispositivo de dominación.

Lo menor o minoritario es para nuestro autor expresión de la construcción de enclaves culturales que se sustraen a la órbita de los diversos aparatos de captura a partir de los cuales el cuerpo social sufre una estratificación, que es el revés de su inserción dentro de una economía capitalista que extrae del cuerpo un rendimiento político-económico. Deleuze sitúa la recta promoción de lo menor o minoritario al interior de su propio despliegue creativo, y a partir de los propios rasgos identitarios peculiares en los que se constituye. Lo menor no es caracterizado de ninguna manera en relación con su determinación como copia —buena o mala— de ningún patrón molar y trascendente, aun cuando éste se comporte bajo la lógica inmanente del capital. La filosofía de la diferencia deleuziana se concibe como un materialismo pluralista, en el que la consideración de la potencia de lo menor o minoritario en su propia singularidad productiva es el ariete de un proceso de liberación frente a una metafísica de la trascendencia que anima desde dentro a la axiomática inmanente capitalista.

Deleuze y Guattari subrayan en relación con este punto que

nuestra época deviene la época de las minorías. Hemos visto en varias ocasiones que éstas no se definían necesariamente por el pequeño número, sino por el devenir o la flotación, es decir, por la distancia que las separa de tal o tal axioma que constituye una mayoría redundante (“Ulyses o el europeo medio actual, que habita en las ciudades”, o bien, como dice Yann Moulier, “el obrero nacional, cualificado, varón y de más de treinta y cinco años”). Una minoría puede implicar únicamente un pequeño número; pero también puede implicar el mayor número, constituir una mayoría absoluta indefinida (2010: 473).

Para Deleuze, el hecho diferencial en tanto expresión de la intuición como intensidad creativa se hace patente en la producción de movimientos menores o minoritarios que escapan a los dispositivos y aparatos de captura con los que se articula la economía capitalis-

ta. El materialismo deleuziano da cuenta de la forma de lo menor o minoritario bajo el horizonte de un nomadismo que es la clave interpretativa para sopesar la densidad ontológica y política del hecho diferencial: la resistencia es nómada, en la medida que a partir de su movimiento oblicuo y autorreferencial hace de la producción de identidades un pliegue en el que tiene lugar la afirmación de afectos que condensan una autonomía político-social. La producción del cuerpo social en menor o mayor escala es, para Deleuze, la propia materia viva que se vuelca sobre sí misma, haciendo de la figura del autoafecto el trazo fundamental de una línea de fuga que se endereza como emancipación y libertad.

Filosofía y producción de pueblo

Para Deleuze, la creación del pueblo es tanto la afirmación de lo menor o minoritario como la tarea de una filosofía que no renuncia a su dimensión vital. La producción de pueblo es la misión capital de una actividad filosófica que no se reduce a una mera función de Estado, sino que se aboca a la creación de conceptos articulados en una toma de contacto con la vida o plano de inmanencia. La apertura a un plano de inmanencia que nutre de contenido a sus conceptos es la función de una actividad filosófica comprometida con la producción de afectos en los que el pueblo ve realizada su forma menor o minoritaria. Como venimos diciendo, Kant, Hegel, Heidegger, Habermas son para Deleuze filósofos de Estado que aparecen como la columna vertebral de un logocentrismo que es el alma de la propia modernidad capitalista. Frente a esta tradición de pensamiento, Deleuze pugna por una filosofía menor o minoritaria que, al llamar al pueblo a ganarse como pueblo, al producir pueblo, afirma su razón de ser y su sentido fundamental.

Deleuze y Guattari señalan a propósito de este punto que

desde que la filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de bendecir los poderes establecidos y de calcar su doctrina de las facultades de los órganos de poder de Estado. El sentido común, la unidad de todas las facultades como centro del Cogito, es el consenso de Estado llevado al absoluto. Esa fue particularmente la gran operación de la "crítica" kantiana, asumida y desarrollada por el hegelianismo. Kant no ha cesado de criticar los malos usos para mejor bendecir la función.

No debe, pues, extrañarnos que el filósofo haya devenido profesor público o funcionario de Estado. Todo está regulado a partir del momento en que la forma-Estado inspira una imagen del pensamiento (2010: 381).

Deleuze deplora la actitud de una filosofía que justifica las atrocidades de una modernidad que no sólo se llena las manos de sangre con los holocaustos de la primera y la segunda guerra mundial, sino que hace de las nociones de progreso, civilización o democracia, por ejemplo, herramientas discursivas para la reducción o el exterminio de formas diferenciales diversas como mujeres, homosexuales, migrantes, sociedades tercermundistas, pueblos indios, etcétera. Deleuze critica a aquellas filosofías que se rinden a los intereses de una política de Estado en la que lo menor o lo minoritario es sistemáticamente proscrito y perseguido. Para Deleuze, la filosofía ha de hacer una toma de contacto con una exterioridad, un plano prefilosófico —la propia materia viva, el cuerpo vivo— que le brinda los contenidos de aquellos conceptos que detonan la producción de movimientos menores o minoritarios, que impulsan precisamente la emergencia de formas de vida libres. La creación del pueblo es el objeto de una filosofía menor que afirma su forma como pensamiento nómada. La filosofía misma en la creación de pueblo gana su forma como hecho diferencial. La creación de pueblo y la filosofía que asume su dimensión vital se penetran y se engendran recíprocamente, en la medida que el pueblo le brinda a la filosofía la materia de sus conceptos, y la filosofía la brinda al pueblo las intuiciones y las imágenes-afecto que aparecen como acicate de la afirmación de su propia forma viva.

Para Deleuze, una filosofía que asume su dimensión vital ha de ser una filosofía menor o minoritaria que se constituye como un “contrapensamiento” que pone en entredicho la filosofía de Estado. La dimensión vital de la filosofía radica, según nuestro autor, en que ésta, toda vez que se constituye como acicate de la emergencia del pueblo, desarbola las pretensiones totalizantes, reductivistas y esclavizantes de una filosofía de Estado orientada a negar la sustancialidad positiva de lo menor o minoritario.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto que

el pueblo es interior al pensamiento porque es un “devenir pueblo” de igual modo que el pensamiento 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 ocupar-

se más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y los libros de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente (2009: 291).

De igual modo, señalan:

Pero hay también otra razón por la que “pensador privado” no es una buena expresión: pues si bien es cierto que este contra-pensamiento habla de una soledad absoluta, es una soledad extraordinariamente poblada, como el propio desierto, una soledad que ya enlaza con un pueblo futuro, que invoca y espera a este pueblo, que sólo existe gracias a él, incluso si todavía no existe.... “carecemos de esta última fuerza, a falta de un pueblo que nos empuje. Buscamos ese apoyo popular...” Todo pensamiento ya es una tribu, lo contrario de un Estado (2010: 382).

Según nuestro autor, la creación de pueblo es la tarea de una reflexión filosófica que no reniega de su vocación libertaria. La filosofía misma, en tanto creación de conceptos, al hacer una toma de contacto con el plano de inmanencia, se constituye como fuente de afectos que llaman al pueblo a afirmar su forma como hecho diferencial. Deleuze ve en la creación de pueblo tanto la afirmación de la vida que burla la axiomática capitalista como el corazón de un quehacer filosófico que en la creación de conceptos vehicula aquellas figuras y aquellos afectos que se constituyen como motor de la formación del pueblo mismo. El vitalismo filosófico deleuziano permea no sólo su ontología política y su filosofía de la cultura, sino su concepción misma de filosofía en tanto creación de conceptos.⁸ La filosofía se gana como filosofía y satisface su dimensión vital precisamente al llamar al pueblo a ganarse como pueblo, al llamar al pueblo a afirmar su forma misma justo como cuerpo vivo.

Deleuze, toda vez que lleva a cabo una crítica al Estado y a la axiomática capitalista, subraya los peligros de los microfascismos derivados de la afirmación de formas menores o minoritarias que en

⁸ “La ‘verdad’ para el pensamiento es su valor, aquello que él vale, aquello que le importa, lo que le concierne. O si se quiere, la verdad como valor es ‘aquello hacia lo que el pensamiento se vuelve’, como bien dice G. Deleuze [...]. Y aquello hacia lo cual el pensamiento se vuelve, aquello que él debe hacer o hace cuando él es él mismo, es inventar, crear conceptos” (Mengue, 2008: 53).

su seno cancelan también la emergencia del acontecimiento como expresión de una intuición que aparece como motor de autonomía política y moral. Deleuze se pregunta por los criterios inmanentes de la construcción de lo menor o minoritario, con el objeto de evitar su degeneración en cuerpos en los que el poder como relación de fuerzas se resuelve en la formación de constelaciones psicológicas y culturales alienantes y esclavizantes. Deleuze, en este sentido, subraya justo la lucha contra la opresión y la exclusión, como criterio inmanente fundamental para la construcción de formas de vida libres que plantan cara a la axiomática capitalista, y a su vez evitan su degeneración en alguna forma de microfascismo. Lo menor o lo minoritario renuncia a la imposición de toda forma molar o trascendente que reclame alguna forma de pureza o perfección absolutas, para determinar el grado de impureza o imperfección de las copias de las cuales resultaría el modelo o la causa ejemplar. Según Deleuze, lo menor o minoritario ha de aparecer como una forma mestiza, híbrida, bastarda, víctima de la opresión, que conjura con su sola existencia la cristalización del cuerpo vivo bajo alguna forma de microfascismo.⁹

Deleuze y Guattari apuntan al respecto que

inmediatamente, vemos los peligros, las profundas ambigüedades que coexisten con esta empresa, como si cada esfuerzo y cada creación se confrontasen con una posible infamia. Pues: ¿cómo hacer para que el tema de una raza no se convierta en racismo, en fascismo dominante y englobante, o más simplemente en aristocratismo, o bien en secta y folklore, en microfascismo? ¿Cómo hacer para que el polo Oriente no sea un fantasma, que reactive de otra forma todos los fascismos, también todos los folklores, yoga, zen, karate? Evidentemente, para escapar al

⁹ “En rigor, la política deleuziana pasa fundamentalmente por la doble cuestión del devenir-fascista y de la máquina de guerra, esto es, no tanto por la instauración de una buena organización, por la articulación del todo o de un completo como, a una parte, por el diagnóstico de aquellas condiciones de jerarquización entre lo molar y lo molecular, lo menor y lo mayor, el CsO y los estratos, etcétera, bajo las cuales un orden cualquiera puede –y efectivamente lo hace– devenir fascista y, por otra, por la exploración y la experimentación colectiva de aquellas condiciones que podrían permitirnos operar una cierta generalización de la línea de fuga, esto es, por la implementación de una guerra sin batallas orientada, a cada momento, hacia la elaboración de un conjunto de condiciones que tiendan a hacer posible cada vez más, la composición de una pluralidad de vidas en continuo estado de variación” (Mengue, 2008: 23-24).

fantasma no basta con viajar; y por supuesto, no se escapa al racismo invocando un pasado real o mítico. Pero, una vez más, los criterios de distinción son fáciles, cualesquiera que sean las mezclas de hecho que los oscurecen a tal o tal nivel, en tal o tal momento. La tribu-raza sólo existe al nivel de una raza oprimida, en nombre de una opresión que padece: toda raza es inferior, minoritaria, no hay raza dominante, una raza no se define por su pureza, sino, al contrario, por la impureza que le confiere un sistema de dominación. Bastardo y mestizo son los verdaderos nombres de la raza (2010: 384).

La creación del pueblo para Deleuze no radica en la entronización a ultranza de un rasgo cultural determinado sino en la promoción de una lucha de liberación que sustraiga a la cultura misma de los riesgos que implica el enaltecimiento de dichos rasgos como criterios de jerarquización, exclusión o exterminio. Las nociones de bastardo y mestizo, así, son para Deleuze cauciones interiores de la promoción de una forma minoritaria que conjura desde su interior la producción de un cuerpo fascista. La apertura a un proceso creativo que haga posible una forma menor o minoritaria implica, para el filósofo francés, tanto la lucha frontal contra los aparatos de captura de la axiomática capitalista como una configuración interior del propio acontecimiento, refractaria a la lógica de la trascendencia, en tanto lógica de la dominación.

Como venimos diciendo, Deleuze lleva a cabo la crítica de una filosofía de Estado que legitima la esclavitud maquina que se efectúa a través de la axiomática capitalista.¹⁰ En este contexto, junto a las nociones de mestizo y bastardo, Deleuze señala la figura del “devenir indio” como registro fundamental de una lucha de liberación. Deleuze, consciente de las limitaciones de la filosofía de Estado respecto de la promoción de un pensamiento emancipatorio, lleva a cabo una consideración del proceso histórico de la conquista de América y la expansión europea, en tanto componente fundamental de la reflexión sobre los encuadres culturales de la emergencia de lo menor o minoritario. La conquista, a decir de Deleuze, obtura la

¹⁰ “Con todo, el rodeo que hace Deleuze no es sólo un ataque, es también el establecimiento de un nuevo terreno: la intuición temprana de un proyecto político positivo que va cobrando forma en virtud del largo recorrido que seguiremos: de Bergson a Nietzsche y finalmente a Spinoza. Deleuze necesita una ontología positiva para establecer una teoría positiva de la ética y la organización social” (Hardt, 2004: 29).

comprensión efectiva de diversas culturas no occidentales y, en particular, de las culturas indias que, al sustraerse a los aparatos de captura occidentales –platonismo, cristianismo, capitalismo–, ofrecen vías ciertas para llevar adelante la afirmación misma de la materia viva bajo el horizonte de experiencia de la intuición. “Devenir indio” es para Deleuze el llamado de una filosofía que busca crear pueblo, al llevar a cabo una afirmación de la materia viva sin el filtro y el horizonte de experiencia intervenido que supone la propia axiomática capitalista, y las diversas formas en las que la modernidad a la vez grecorromana y judeocristiana se afirma justo como esclavitud maquínica. Según nuestro autor, el yo cartesiano, el sujeto kantiano, el espíritu hegeliano, así como el ser-ahí heideggeriano, son la espina dorsal de una filosofía de Estado y un logocentrismo que oculta la potencia efectiva de un cuerpo menor y minoritario, que hace del vínculo del consciente con el inconsciente o la tierra el principio para afirmar a la tierra o al cuerpo mismo como fuerza germinativa que se levanta como un autoafecto que es capacidad de autodeterminación: el devenir indio es, para Deleuze, la potencia de lo menor o lo minoritario que se afirma en el plano de una ontología y una psicología inmanentistas que ofrecen resistencia y construyen una línea de fuga que burla la axiomática capitalista y la carga simbólica –logocentrismo y cristianismo– que ésta supone, en tanto principio de desprecio, exclusión y exterminio sistemáticos.

Deleuze y Guattari afirman en relación con este punto:

[Heidegger] Se equivocó de pueblo, de tierra, de sangre. Pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediablemente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica... 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 (2009: 111).

Deleuze, al utilizar la figura del “devenir indio”, aboga por una experiencia inmediata del cuerpo en tanto horizonte de una serie de efectos puros, no sensomotores o disciplinares, que se constituyen como argamasa de la formación del carácter y como pivote de un

proceso de autodeterminación. Frente al peso histórico de nociones como logos, Verbo o capital, por ejemplo, que se constituyen como piezas fundamentales de la propia esclavitud maquina de Occidente, Deleuze empuja la recuperación de la promoción de cuerpos vivos que, en el marco de la tribu, el clan o la máquina de guerra, conjuran al Estado mismo, en la medida que hacen de su cuerpo mismo el foco para extraer los afectos en los que se constituye una autonomía a la vez territorial y psicológico-social.¹¹

Conclusiones

Deleuze articula una ontología política de ascendente materialista y vitalista. Dicha ontología política tiene como objeto restituir a lo menor o minoritario una potencia que la lógica de lo Uno y la propia axiomática capitalista le había escamoteado, con el objeto de afirmar una esclavitud maquina. A la vez, Deleuze lleva a cabo una crítica a una filosofía de Estado que obtura el problema de lo menor o lo minoritario como problema fundamental de la emergencia del hecho diferencial, en tanto contenido capital de la reflexión filosófica. De este modo, la filosofía deleuziana, al ras de los datos inmediatos que ofrece una conciencia que se concibe como cuerpo vivo, se constituye como lección de una ontología política que no se deja seducir por el canto de la sirena de un uso triste del poder que hace a la filosofía traicionar su vocación libertaria y su propia dimensión vital. El pensamiento nómada de Deleuze se inclina necesariamente sobre formas menores o minoritarias –formas necesariamente excluidas, oprimidas o perseguidas–, en la medida que es en el cuerpo vivo de las mismas donde se sitúan los horizontes de experiencia que efectúan un acontecimiento o hecho diferencial que resplandece

¹¹“Quiero decir, en definitiva, que el redescubrimiento de Spinoza, que debemos a Deleuze y a Matheron, nos permite vivir ‘este’ mundo, precisamente el del ‘fin de las ideologías’ y del ‘final de la historia’, como un mundo por reconstruir. Y nos demuestra que la consistencia ontológica de los individuos y de la multitud permite mirar al frente, a toda emergencia singular de vida como acto de resistencia y creación. Y aunque a los filósofos no les guste la palabra ‘amor’ –y los posmodernos la conjuguen con el marchitarse del deseo–, nosotros, que hemos leído la *Ethica*, nosotros, partido de los spinozistas, nos atrevemos a hablar de amor, sin tapujos, como la pasión más fuerte que crea la existencia común y destruye el mundo del poder” (Negri, 2011: 143).

como libertad. En este sentido, la lucha por la libertad es, sin duda, el signo fundamental del propio pensamiento nómada deleuziano y la clave interpretativa fundamental para hacer inteligible el conjunto de su vasta y rica reflexión filosófica.

Deleuze y Guattari apuntan al respecto que

si las minorías no constituyen Estados viables, cultural, política, económicamente, es porque ni la forma-Estado, ni la axiomática del capital, ni la cultura correspondiente les convienen. A menudo se ha visto cómo el capitalismo mantenía y organizaba Estados no viables, según sus necesidades, y precisamente para aplastar a las minorías. Al mismo tiempo, el problema de las minorías es más bien acabar con el capitalismo, redefinir el socialismo, construir una máquina de guerra capaz de responder a la máquina de guerra mundial, con otros medios (2010: 382).

Deleuze, al hablar de la figura del devenir indio, al conjurar el microfascismo a partir de las nociones de mestizo y bastardo, al empujar la producción afectiva de formas menores o minoritarias como las mujeres, los negros, los migrantes, a la vez que lanza una crítica radical a la filosofía de Estado, hace de la filosofía un llamado al pueblo para ganarse como pueblo, justo frente a la lógica de un Estado rehén del gran capital. Como hemos señalado en otros textos, indios vascos, indios bretones, indios mexicanos han de plantar cara a la axiomática capitalista a partir de la promoción de afectos y la construcción de territorios que aseguren su autonomía y su viabilidad cultural.

Referencias

- Alliez, E. (1966), *Deleuze filosofía virtual*, Editora 34, São Paulo.
- Badiou, A. (2002), *Deleuze. El clamor del ser*, Manantial, Buenos Aires.
- Deleuze, G. (1983), *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*, Paidós, Barcelona, recuperado de <<https://esteticacine.files.wordpress.com/2016/03/deleuze-gilles-estudios-sobre-cine-1.pdf>>.
- _____ (1987a), *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (1987b), *El bergsonismo*, Cátedra, Madrid.
- _____ (1987c), *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós.
- Deleuze, G., y F. Guattari (2009), *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.

- _____ (2010), *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia.
- _____ (2011), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona.
- Díaz, S. (2013-2014), “Deleuze, política y subjetividad. El *Parkour* o la subjetivación lúdico-política de los cuerpos post-urbanos”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 13, núm. 5, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 87-97, recuperado de <<http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/114/107>>.
- Hardt, M. (2004), *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Barcelona, recuperado de <<http://www.medicinayarte.com/img/Hardt,%20M.%20-%20Deleuze.%20Un%20aprendizaje.pdf>>.
- Lee, M., y M. Fisher (2009), *Deleuze y la brujería*, Las Cuarenta, Buenos Aires.
- Mengue, P. (2008), *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Buenos Aires, recuperado de <<http://www.medicinayarte.com/img/Mengue,%20P.%20-%20Deleuze%20o%20el%20sistema%20de%20lo%20multiple.pdf>>.
- Negri, A. (2011), *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid.
- Raffin, M. (2008), “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión”, en *Lecciones y Ensayos*, núm. 85, Universidad de Buenos Aires, pp. 17-44, recuperado de <<https://core.ac.uk/download/pdf/148090606.pdf>>.
- Scavino, D. (2006), *Nomadología (Una lectura de Deleuze)*, Ediciones del Fresno, Buenos Aires.
- Spinoza, B. (1958), *Ética*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Tarby, F. (2011), *Matérialismes d'aujourd'hui. De Deleuze à Badiou*, L'Harmattan, París.
- Žižek, S. (2006), *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-Textos, Valencia, recuperado de <<http://www.medicinayarte.com/img/Zizek%20-Organos%20sin%20cuerpo-%20Sobre%20Deleuze%20y%20consecuencias.pdf>>.
- Zourabichvili, F. (1996), *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Presses Universitaires de France, París.

TERCERA PARTE
CONSTELACIONES DELEUZIANAS
Y FILÓSOFOS CONTRAPENSADORES

EJERCICIO KAIROLÓGICO DEL PENSAMIENTO: ACERCAMIENTO A LO POLÍTICO EN DELEUZE

*José Francisco Barrón Tovar**

No hay manera de pensar que no sea también una manera de hacer experiencia, pensar lo que hay.

François Zourabichvili

El valor de una filosofía se mide por lo que puede hacerse con ella.

José Luis Pardo

Una estrategia retórica se acaba

En su texto de 1988, “Dramatización y des-dramatización de ‘el Fin’, la conciencia apocalíptica de la modernidad y la postmodernidad”, el germanista Klaus Scherpe diagnosticaba un “salto en la gramática del mundo” (Scherpe, 1988: 350). Ese salto significaba la deshabitación en la práctica del pensamiento de lo que permite hacer el “tópico dramático” (1988: 349) del fin. Pues el pensamiento moderno hacía uso del tópico estético-discursivo –podríamos decir retórico– del fin para producir una “fascinación estética con los acontecimientos” (1988: 354). Al ejercer este efecto persuasivo de fascinación, la práctica moderna del pensamiento –reformulando una estrategia

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

religiosa del “fin de los tiempos”– buscaba redirigir la “conciencia estética” (1988: 354) y las fuerzas del individuo hacia el cambio social: fin de la barbarie, de la modernidad, de la razón, de la miseria, de la maldad, de la sociedad, del capitalismo, del patriarcado, etcétera. De allí que en las estrategias discursivas modernas siempre se nos grite machaconamente: “Vamos, el fin está cerca. Hagamos algo...”. Tal estrategia, según Scherpe, ya no tiene efecto sobre nosotros ni porvenir en la escritura ni en el pensamiento.

Por su parte, en un texto de 1989, “Après quoi?”, Jacques Rancière imprecaba contra lo que llamaba un “estado de configuraciones dóxicas” (1989: 192) –Deleuze le llamaría “imagen de pensamiento” y Nietzsche “hábito”– en las prácticas del pensamiento contemporáneo. El pensamiento fenomenológico-hermenéutico de lo epocal, el psicoanálisis que hace del sujeto un resultado *après-coup* del trauma, el pensamiento de la Shoá que trata de pensar el acontecimiento del exterminio en términos de singularidad y fin,¹ tienen como denominador común el uso de la *doxa* de “decir el fin, el después, el *post*” (Rancière, 1989: 191). Según Rancière, esta *doxa* produce el efecto de que el pensador o militante que la utiliza se presenta como héroe que busca reconstituir lo que se ha destruido: “Todo está destruido, todo ha llegado a su fin, pero yo...”. De allí que el fin sea un tropo que legitima los estados políticos de las cosas. Contra estas puestas en escena de la actividad del pensamiento que juegan con la cercanía de la muerte y del horror, Rancière propone un “arte del presente” (1989: 194).

Pero lo que diagnostican Scherpe y Rancière no es un síntoma aleatorio. Se inserta como componente en el campo problemático actual del que el ejercicio del pensamiento contemporáneo es respuesta. No es casual puesto que la cuestión de cómo pensar lo que nos acontece (como tecnología, subjetividades resistentes, miseria, guerra, barbarie, capitalismo, crisis, patriarcado, tecnologías de muer-

¹ En este sentido, Rancière discute el peligro de la despolitización del pensamiento en el intento de pensar la singularidad de la Shoá. Así, afirma que actualmente vivimos “la transformación del escenario democrático en escenario humanitario” (Rancière, 1996: 157). A esta transformación la llama la “era de la mundialización de la víctima”, en la que se trata de construir “un sentido de mundo y de una comunidad de humanidad a partir de la figura de la víctima” (1996: 169). Y afirma que todo el bagaje especulativo utilizado (lo imperdonable, lo indecible, la alteridad infinita del otro, etcétera) corre el riesgo de impedir la producción de casos de litigio político, pues prohíbe los juegos polémicos de la subjetivación de la política.

te, arte, etcétera) cifra toda la preocupación del ejercicio del pensamiento contemporáneo. Y ya no es dable pensar lo que ocurre como “señal del cambio”, “indicio del milagro”, “final de una época”, “etapa para la llegada del acontecimiento”. Es una alteración mayor en las prácticas del pensamiento contemporáneo dejar de lado la problemática del fin. Se halla desencaminada toda práctica especulativa que se solace argumentando el fin –de la razón occidental, de la metafísica, de la historia, de los que sea–. Siempre el horror al que combate puede mantenerse. Se imponen otras estrategias con sus máquinas especulativas, sus prácticas discursivas y conceptuales.

Perder la memoria

Ya desde los años sesenta, sólo un problema obsesionaba a Deleuze: el ejercicio del pensamiento, “¿qué significa pensar? ¿A qué llamamos pensar?” (Deleuze, 1987a: 151). Su preocupación se orientaba, por ello, a pensar de otro modo, de manera diferente. Su cometido era, en palabras de José Luis Pardo, “introducir una diferencia en la práctica de la filosofía” (Pardo, 1992: 8). Pero como preludeo a esta tarea era preciso perder toda nuestra memoria, coagulada en palabras, prácticas y conceptos ya establecidos, era necesario alterar nuestros hábitos especulativos.²

Deleuze a veces utiliza la expresión “*renversement du platonisme*” (Deleuze, 1969: 292) (“inversión del platonismo”) para expresar la práctica de perder toda memoria establecida en el ejercicio del pensar. El concepto de *renverser* significa para Deleuze no tener ya nada que ver con cualquier práctica especulativa que haga uso de conceptos y palabras de un bagaje ya determinado, como sustancia, sujeto (Deleuze, 2002b), límite, circunstancia, hecho, fin, etcétera. De allí que de su ejercicio de pensamiento afirmara:

Nunca me han preocupado la superación de la metafísica o la muerte de la filosofía, nunca he dramatizado la renuncia al Todo, al Uno, al sujeto. [...] No he pasado por la estructura, ni por la lingüística o el psicoanálisis, ni por la ciencia, ni siquiera por la historia, porque creo que la filosofía tiene su propia materia prima, que le permite mantener

² Para una problematización de este concepto de coagulación y de hábito, véase Nietzsche (1974).

relaciones exteriores, tan necesarias, con esas otras disciplinas (Deleuze, 1996a: 144).

Pero dejar el dominio sobre el ejercicio del pensar implica para Deleuze poner en operación “Una nueva imagen del pensamiento, [pues] una nueva concepción de lo que significa pensar es hoy la tarea de la filosofía” (Deleuze, 2002b: 130). En este tono *Diferencia y repetición* trabajaba la práctica de la escritura filosófica:

No está lejos el día en que ya no será posible escribir un libro de filosofía como es usual desde hace tanto tiempo: “¡Ah! el viejo estilo...”. La búsqueda de nuevos medios de expresión filosófica fue inaugurada por Nietzsche, y debe ser proseguida hoy relacionándola con la renovación de algunas otras artes, como el teatro o el cine (Deleuze, 2000: 18).

O también en *Diálogos*, respecto a las prácticas de lectura y escritura:

En la actualidad disponemos de nuevas formas de lectura, y tal vez de escritura. Pero las hay malas y sucias. Por ejemplo, tenemos la impresión de que ciertos libros están exclusivamente escritos pensando en la reseña que un periodista deberá de hacer obligatoriamente de ellos; en realidad, maldita la falta que hace la reseña, lo único que se necesita son palabras vacías (¡hay que leerlo!, ¡es muy bueno!, ¡daos prisa!, ¡ya veréis!) que eviten la lectura del libro y la confección de un artículo. Una buena manera de leer, hoy en día, sería tratar un libro de la misma manera que se escucha un disco, que se ve una película o un programa de televisión, de la misma manera que se acoge una canción: cualquier tratamiento del libro que reclame para él un respeto, una atención especial, corresponde a otra época y condena definitivamente al libro (Deleuze y Parnet, 1980: 7-8).

De la misma manera, para Deleuze, la tarea del pensamiento debe confundirse con la cuidadosa labor de “experimentar” (Deleuze, 1987a: 151), de poner en operación múltiples mecanismos especulativos de acuerdo a acontecimientos concretos. Y toda la labor deleuziana se centrará en describir ese ejercicio del pensamiento como *art brut*, como fábrica de conceptos, de prácticas discursivas, de acuerdo a lo que acontece. Este ejercicio de pensamiento ya de por sí es político.

Imagen del pensamiento

Lo que persigue el cuidado deleuziano es una “genealogía de las formas de problematizar las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje” (Martínez de la Escalera, 2004: 11), un cuidado que tantea contradecir toda “imagen que controla las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje” (2004: 44). Deleuze llamará “imagen del pensamiento” al conjunto de potencias, hábitos y prácticas establecidos y coagulados, que hasta el día de hoy se han constituido como el pensamiento.

El concepto deleuziano de “imagen del pensamiento” tiene una genealogía estoica. En *Los filósofos estoicos*, Diógenes Laercio define el εἰκονήμα o concepto como “una imagen del pensamiento [φαντασμα διανοίας] no es ni una cosa [ov] ni una cualidad [ποιον], pero es como si fuera [ωσανει] una cosa y una cualidad” (Laercio, 1990, VII, 61: 3-5). Por su parte, Eric Alliez ha escrito: “*en cuanto a la práctica y en cuanto a la realidad de esta filosofía [...] no tiene por lo demás otra cuestión que aquella del pensamiento y de las imágenes del pensamiento que lo animan*” (Alliez, 1996: 8); mostrando con ello que la preocupación deleuziana en torno al ejercicio del pensar se ejerce primeramente como una genealogía de las “imágenes del pensamiento”:

La imagen del pensamiento es como el presupuesto de la filosofía: la precede, no se trata ya de una comprensión no filosófica de la filosofía, sino de una comprensión prefilosófica. [...] La imagen del pensamiento orienta la creación de conceptos. [...] Este estudio de las imágenes del pensamiento, que podríamos llamar noología, constituiría los prolegómenos de la filosofía (Deleuze, 1996a: 236).

Claire Parnet da una caracterización de la “imagen de pensamiento” que expresa el carácter eminentemente político del concepto,

toda una organización que obliga a que el pensamiento se ejerza de forma efectiva de acuerdo con las normas de un poder o de un orden establecidos; y aún más, que instala en él un aparato de poder, que lo erige en aparato de poder [...], un funcionamiento, todo un aparato que se planta en el pensamiento para obligarlo a ir por el buen camino (Deleuze y Parnet, 1980: 29 y 31).

El concepto de “imagen del pensamiento” será una prodigiosa arma filosófica, puesto que para pensar de otra manera es necesario diagnosticar minuciosamente todas las instituciones y valoraciones,

todos los hábitos que han exigido –y aún en el día de hoy exigen– pensar de determinada manera.

De su primera obra, Deleuze escribe: “Tal es el verdadero objeto de *Diferencia y repetición*: la naturaleza de los postulados en la imagen del pensamiento” (1996a: 236). Y cada libro debe leerse como diagnóstico y crítica de una determinada imagen de pensamiento en pos de producir diferentes ejercicios especulativos. Así, *Diferencia y repetición* distingue: 1) la imagen de la buena naturaleza y de la buena voluntad –buena voluntad del pensador y buena naturaleza del pensamiento–; 2) la imagen de un sentido común –la armonía de todas las facultades de un ser pensante–; 3) la imagen de la reconocimiento –“reconocer” se erige como el modelo de las actividades del pensador–; 4) la imagen del error –el pensamiento sólo debe desconfiar de las influencias del exterior capaces de hacerle tomar lo “falso” por lo verdadero–; y 5) la imagen del saber –como lugar de verdad, y la verdad como lo que sanciona respuestas y soluciones a preguntas y problemas supuestamente “dados”–. El texto “El método de dramatización” (Deleuze, 2002b: 131-162) intenta destruir la imagen que coloca la pregunta ¿qué es? como la pregunta esencial del pensamiento, para ello pone en marcha una casuística del pensar. La cual funciona según las siguientes preguntas: ¿quién?, ¿cuánto?, ¿cómo?, ¿dónde?, ¿cuándo?

En *Nietzsche y la filosofía* se halla un pequeño capítulo titulado “Nueva imagen del pensamiento”, donde se ataca una “imagen dogmática del pensamiento” que consta de tres componentes: 1) la relación verdad-pensamiento-facultades e intenciones del pensador (la verdad es el objeto del pensamiento, que connaturalmente la persigue y posee, y el pensamiento se ejerce mediante la recta naturaleza de las facultades); 2) el error (como una desviación de ese recto ejercicio del pensamiento hacia la verdad por causas exteriores a él mismo: pasiones, cuerpos, intereses); y 3) el método (como artificio para descubrir el recto ejercicio del pensamiento). Por su parte, *Lógica del sentido* se enfrentará a dos imágenes: 1) la del sentido común –órgano, función o “facultad de identificación, que relaciona una diversidad cualquiera a la forma de lo mismo”–; y 2) la del buen sentido –o buena dirección, que “expresa la exigencia de un orden según el cual hay que elegir una dirección y mantenerse en ella”– (Deleuze, 1969: 92-100).

Pensar el acontecimiento

Enfaticemos sin batología: Deleuze afirma que el ejercicio del pensamiento debe crear “los modos de pensar, toda una nueva concepción del pensamiento, de ‘lo que significa pensar’, adecuados a lo que pasa” (Deleuze, 2002b: 191). Lo importante es este valor de “lo que pasa”, a lo que el pensamiento debe adecuarse. Deleuze afirma en una carta que servirá de prefacio a un libro escrito por Jean-Clet Martin:

Permíteme, finalmente, un consejo de trabajo: es siempre interesante, en los análisis de concepto, partir de situaciones muy concretas, muy simples, y no de los antecedentes filosóficos ni de los problemas en cuanto que tales [...] Sólo tengo una cosa que decirte: no pierdas lo concreto, regresa a ello de manera constante (Deleuze, 2002a: 339).

Así, habría que ceñirse a las condiciones concretas de producción de algo, a la labor que llama acontecimiento. Por eso tiene razón Patrice Maniglier cuando afirma que, para llevar a cabo el ejercicio de pensamiento en términos deleuzianos

nunca es necesario partir de la metafísica. No hay ninguna razón tampoco para buscar necesariamente llegar a ella. Pero ocurre que es necesario pasar a ella, pero no por principio, sino, de hecho, por razones locales, singulares. Pues no se pueda continuar pensando, actuando, empujando un poco más lejos un descubrimiento científico, por ejemplo, más que construyendo la metafísica de su propio gesto. Esto es, en verdad, lo que enseña Deleuze en su práctica. La metafísica de Deleuze no es una *filosofía primera*: ella es *segunda*. Ya se trate de Nietzsche, de Proust, de la “máquina de guerra” o del masoquismo, es siempre a partir de cierto caso que Deleuze construye su filosofía: su metafísica es *de circunstancias*. Contrariamente a Heidegger (entre otros), Deleuze no cree que haya acontecimientos metafísicos, que decidieran sobre nuestros destinos. Al contrario, es siempre un trabajo difícil, precario, extraer la metafísica de un acontecimiento (Maniglier, 2002: 27).

De este modo, Deleuze pone a funcionar como pensamiento la producción de múltiples prácticas singulares para describir lo que acontece. En la conferencia llamada “¿Qué es el acto de creación?”, Deleuze lo enunciará más enfáticamente:

La filosofía no está hecha para reflexionar sobre cualquier cosa. No está hecha para reflexionar sobre otra cosa. Quiero decir que tratando a la filosofía como una potencia para “reflexionar sobre”, se cree darle mucho, pero de hecho se le quita todo. Ya que nadie tiene necesidad de la filosofía para reflexionar. [...] Si la filosofía debiera reflexionar sobre algo, no tendría razón de existir. Si la filosofía existe es porque ella tiene su propio contenido. Si nos preguntamos: ¿cuál es el contenido de la filosofía? Es muy simple. Es que la filosofía es una disciplina tan creadora, tan inventiva como cualquier otra. La filosofía es una disciplina que consiste en crear o en inventar conceptos. Y los conceptos no existen en absoluto en una especie de cielo en el que esperarían a que un filósofo los concibiera. A los conceptos es preciso fabricarlos (Deleuze, 1987b).

La filosofía se vuelve fábrica de conceptos adecuados a lo que acontece. Deleuze se halla de acuerdo con Walter Benjamin cuando éste afirma que el pensamiento debe confundirse con la producción de conceptos para cada determinada “constelación crítica” (Benjamin, 1994: 91), es decir, “completamente inutilizables para los fines del fascismo” (Benjamin, 2004: 38). Y para utilizar las palabras de un buen lector de Deleuze, lo que éste pone en funcionamiento es un pensamiento de lo imprevisto, un pensamiento del azar. Según Derrida, en su texto *La Universidad sin condición*, las transformaciones técnicas que constituyen el presente exigen una atención obsesiva a los efectos imprevisibles, azarosos, que ocurren en toda producción. Por ello, este pensamiento productor sólo puede funcionar como “pensamiento de esa cosa que *quizá* ocurre, que se supone *tiene* lugar, que encuentra su lugar” (Derrida, 2002: 30).

*Política del pensamiento:
reinventar funciones productoras*

¿Pero a qué obedece el énfasis deleuziano sobre la producción adecuada a lo que acontece? Ya Cornelius Castoriadis ha diagnosticado que vivimos en una “fase de despolitización que ya no es coyuntural” (Castoriadis, 1997: 109). Esta despolitización se expresa como “una inmensa corriente histórico-social que [...] hace que todo se transforme en insignificante” (1997: 109), que produce un efecto de creciente “cretinización” (Castoriadis, 2007: 69) de los individuos. Y esta insignificancia, a su vez, se expresa como falta de “imaginario

radical constituyente” (2007: 57). Pues lo que falta el día de hoy, según Castoriadis, es “la creación de nuevas determinaciones” (2007: 37) políticas. Deleuze no se halla lejos de este diagnóstico cuando, en la “teoría de lo que hacemos” (Deleuze, 1996b: 148) que busca ser su pensamiento, ataca a muerte el cliché –“estereotipo”, como percepción inútil generalizada y como tipo de imprenta– como el mecanismo mismo del actuar en la actualidad. De allí que afirme que “el problema consiste en reinventar [...] funciones creadoras o productoras” (Deleuze y Parnet, 1980: 33).

Adecuadamente, Eric Alliez ha escrito que “lo que habría de ‘nuevo’ en Deleuze es la radicalidad especulativa [...] de un materialismo filosófico *al fin* revolucionario” (Alliez, 1996: 11). Es decir, la tarea del pensamiento deleuziano es el ejercicio y la fabricación de un “materialismo en el pensamiento”, un “idealismo-materialismo del acontecimiento puro” (1996: 11-12), un “materialismo del encuentro, de la contingencia, de lo aleatorio” (Navarro, 1991: 13), de lo “inmaterial de la materia” (Rancière, 2002: 40), que busca describir y alterar el sentido de nuestras prácticas. Pues la producción de estilos singulares de pensar de acuerdo a lo que acontece sólo tiene un cometido micropolítico.

Para Deleuze, una acción política modifica y produce –en donde quiera que se lleve a cabo– la experiencia en términos de diferentes y múltiples maneras de decir, hacer y sentir. En su texto “Quelle politique?” (Maniglier y Rabouin, 2002: 52-53), consagrado a Deleuze, Maniglier y Rabouin enfatizan el “trazo caprichosamente constructivo” (Benjamin, 1994: 170) que debe poder ejercerse y echarse a funcionar como política del pensamiento y afirmación circunstancial de las prácticas. Según ellos, el pensamiento de Deleuze no funcionaría reformulando o incitando las acciones políticas –como normalmente se articula el pensamiento conceptual con la acción política–, sino acompañando y describiendo esas acciones políticas. Así, el pensamiento debe abocarse a producir diferentes experiencias políticas.

Referencias

- Alliez, E. (1996), *Deleuze Philosophie Virtuelle*, Le Plessis-Robinson (Les Empêcheurs de penser en rond), Paris.
- Benjamin, W. (1994), *Discursos interrumpidos*, Planeta-Agostini, Barcelona.

- _____ (2004), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Itaca, México.
- Castoriadis, C. (1997), *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Buenos Aires.
- _____ (2007), *Democracia y relativismo*, Trotta, Madrid.
- Deleuze, G. (1969), *Logique du sens*, Minuit, París.
- _____ (1986), *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona.
- _____ (1987a), *Foucault*, Paidós, Barcelona, recuperado de <https://monoskop.org/images/1/18Deleuze_Gilles_Foucault_ES.pdf>.
- _____ (1987b), “Qu’est-ce que l’acte de création?”, conferencia presentada en el marco de los “martes de la Fundación Femis”, en *Webdeleuze*, recuperado el 17 de mayo, de <<https://www.webdeleuze.com/textes/134>>.
- _____ (1996a), *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia.
- _____ (1996b), *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (2000), *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, recuperado de <http://www.medicinayarte.com/img/diferencia_y_repeticion.pdf>.
- _____ (2002a), *Deux régimes de fous et autres textes, 1975-1995*, Minuit, París.
- _____ (2002b), *L’Île déserte et autres textes. Textes et entretiens, 1953-1974*, Minuit, París.
- Deleuze, G., y C. Parnet (1980), *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, recuperado de <<http://medicinayarte.com/img/deleuze-gilles-claire-parnet-dialogosmya.pdf>>.
- Derrida, J. (2002), *La Universidad sin condición*, Trotta, Madrid, recuperado de <<https://www.ses.unam.mx/curso2010/pdf/M3S1-DerridaJacques.pdf>>.
- Laercio, D. (1990), *Los filósofos estoicos*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona.
- Major, R. (dir.) (1989), *Cahiers Confrontation*, núm. 20, “Après le sujet qui vient”, Aubier Montaigne, París.
- Maniglier, P. (2002), “Un métaphysicien dans le siècle”, en *Magazine Littéraire* (2002), núm. 406, “L’effet Deleuze”, pp. 26-28, recuperado de <<http://www.langlab.wayne.edu/CStivale/D-G/EffetD/EffetD-TOC.html>>.
- Maniglier, P., y D. Rabouin (2002), “Quelle politique?”, en *Magazine Littéraire*, núm. 406, “L’effet Deleuze”, pp. 52-53.

- Martínez de la Escalera, A. M. (2004), *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.
- Navarro, F. (1991), “Algunas reflexiones del último Althusser”, en *Utopías. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 8. febrero-marzo, UNAM, pp. 12-13, recuperado de <<http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/5711>>.
- Nietzsche, F. (1974), *El libro del filósofo, seguido de retórica y lenguaje*, Taurus, Madrid.
- Pardo, J. L. (1992), *Deleuze: violentar el pensamiento*, Editorial Cincel, Madrid.
- Picó, J. (comp.) (1988), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid.
- Rancière, J. (1989), “Après quoi?”, en R. Majors, *Cahiers Confrontation*, núm. 20, “Après le sujet qui vient”, Aubier Montaigne, pp. 191-196, recuperado de <<http://libertaire.free.fr/JRanciere14.html>>.
- _____ (1996), *El desacuerdo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- _____ (2002), “Deleuze accomplit le destin de l’esthétique”, en *Magazine Littéraire*, núm. 406, “L’effet Deleuze”, pp. 38-40.
- Scherpe, K. R. (1988), “Dramatización y des-dramatización de ‘el Fin’; la Conciencia apocalíptica de la modernidad y la postmodernidad”, en P. Joseph (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza, Madrid, pp. 349-385.
- Zourabichvili, F. (2003), *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, París.

ÉTICA INMANENTE Y POTENCIA DE RESISTENCIA INTERSTICIAL: REFLEXIONES A PARTIR DE DELEUZE, NIETZSCHE Y FOUCAULT

*Pablo Lazo Briones**

*Ética inmanente y ética trascendente.
La potencia del cuerpo sin órganos*

En la argumentación que el lector tiene en sus manos intentaré mostrar que sólo desde una ética inmanente es posible liberar la potencia de la resistencia cultural y política que se ejerce en los intersticios de un esquema de poder totalitario o cerrado. Para ello, en primer lugar, destacaré la peculiaridad de la ética inmanente frente a la ética que puede llamarse trascendente o fundamentada en principios trascendentes a la acción. Enseguida tomaré la necesaria ruta nietzscheana que critica los usos y abusos de la cultura moderna, y que es en muchos sentidos la base desde la que se puede construir el campo inmanente de la ética. Esto dará pie, por último, a la conexión con la explicación que hace Michel Foucault del poder y su relación intrínseca con la resistencia. Por último, destacaré los reparos críticos que levanta Gilles Deleuze ante esta explicación.

Comencemos por la postura que se criticará una y otra vez desde la perspectiva inmanente: la ética trascendente o que se regula por principios trascendentes a la acción puede tomar dos formas generales, la de ética normativa y la de metaética. La primera, la ética normativa,

* Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana.

es la más recurrida en las posturas tradicionales de la ética que pueden entenderse bajo lo que Nietzsche denominó platonismo y que Deleuze sigue en su crítica. Se trata de la ética prescriptiva que establece un solo principio universal y absoluto como criterio de conducta y de distinción entre el bien y el mal, entre la justicia y la injusticia, entre valor y antivalor, o entre cualquier otro binomio de preferibilidad del deseo y de los medios para conseguir su satisfacción. Este principio universal y absoluto se establece en un plano metafísico trascendente (que incluso adopta tintes religioso-metafísicos o ideológico-metafísicos constantemente) por encima del plano de la acción concreta, es unívoco y *a priori* a la acción. Puede expresarse lo mismo en mandatos universales deontológicos del tipo kantiano que en *dictums* de una ética teológica, de una ética utilitarista o de una ética teleológica, etcétera; siempre establecerá de forma verticalista la derivación de reglas, criterios de preferibilidad o ponderación de la felicidad humana por encima de lo que ocurre con ella en el plano de su propia inmanencia.

En la segunda postura, la metaética, no se intenta explicar más que la estructura formal lingüística de los enunciados éticos sobre criterios de la acción, la preferibilidad del deseo o la consideración de los mejores medios para llegar a un fin predeterminado de conducta. La metaética, sobre todo en su raigambre analítica, se detiene en el momento ilocucionario de la emisión lingüística de la acción, es decir, como lo estableciera Austin, en la intención abstracta del acto de habla que se expresa como preferencia, mandato o recomendación de la acción, y por ello, como explicó David Hume, también se interesa en demostrar que el “salto” entre el plano metafísico del ser y el plano ético del deber ser encierra una falacia naturalista. Por esto mismo nunca pretende ser una “ética normativa”, pues no deriva en prescripciones de conducta a partir de supuestos metafísicos, ideológicos o morales en el sentido de aquello en lo que creen los sujetos de habla en sus propios contextos perlocucionarios (o de los efectos de la acción en el reino de la vida).

Ahora bien, en la línea que aventuramos en este texto ni la ética normativa ni la metaética dan cuenta del plano de inmanencia ético desde el que se puede potenciar la resistencia en los intersticios. La “asepsia” trascendente tanto de una como de la otra —el verticalismo del establecimiento de una ley moral en el cielo de la razón o el análisis meramente abstracto de la estructura de los enunciados éticos— impide considerar el deseo y la potencia de resistencia que mana de él con toda su peligrosidad y fuerza de subversión.

Cuando hablamos de resistencia “intersticial” apuntamos precisamente a ese campo de inmanencia que defenderán Deleuze y Guattari como el medio múltiple del surgimiento de un cuerpo sin órganos (CsO), que no puede dar por sentados los “organismos” o “estratificaciones” sociales o institucionales que se fincan en éticas normativas trascendentes o en exámenes lingüísticas abstractas de los enunciados éticos. La resistencia intersticial ocurre precisamente en los intersticios y fracturas de un sistema de poder, de institucionalidad o de moralidad que se pretende unívoco en sus significaciones e instrumentalizaciones prácticas, y que por ello mismo se presume también cerrado, blindado, justamente en la forma de un “organismo” que impone la universalidad y permanencia de sus propias leyes ético-jurídico-políticas y de los usos culturales que se siguen de éstas. La resistencia intersticial actúa en los pliegues y repliegues de un plano de “mesetas” en el que el CsO se configura como elemento de disrupción y flujo constante frente a la quietud y parsimonia pretendidas por el entorno de poder en el que aparece, frente al significante único en el que se asienta.

Es por lo anterior que, al querer ligar la dinámica maquina del CsO con una orientación ética que le sea coherente, es pertinente la descripción que ofrece Philippe Mengue (2008) en términos de “filosofía práctica”, si se considera el trasfondo spinozista central a dicha dinámica, o bien, como agrega Antonelli ampliando la fórmula para contemplar la influencia de Nietzsche en Deleuze, puede explicarse también en términos de “inmanencia práctica” (Antonelli, 2017). Cualquiera que sea la fórmula descriptiva que se adopte, lo importante a retener es el sentido contra-teoretizante y antidogmático de un llamado constante a la vida y a su potencia de regenerarse transversalmente en un plano de “expresión” inmanente en el que todas las cosas son impulsadas, como quiere Spinoza, por su *conatus* vital. La expresión propia de una ética inmanente se encuentra así en las “pasiones alegres” de las que hablara Spinoza, verdaderas encarnaciones de potencia por las que todo cuerpo se configura en su poder de afectar a otros cuerpos o en su posibilidad de ser afectado por ellos. O bien, en el hilo de la argumentación nietzscheana que es central también a una ética inmanente, es pertinente hablar de los criterios de valoración adoptados desde el plano de la afirmación de la vida, antes que de “valores” fijos, supuestamente inamovibles o trascendentes, desde los que se niega la vida. De nueva cuenta, desde la inspiración de Nietzsche, Deleuze levantará una crítica sin

concesiones a las actitudes y comportamientos de resentimiento y venganza contra la vida, que se resumen en las formas tanto del nihilismo pasivo como del nihilismo activo y la consiguiente oposición de lo bueno y lo malo versus “el bien y el mal” propios de la “ética del esclavo” tal como es explicada en *La genealogía de la moral*. Más allá de estos comportamientos descritos como el despliegue de pura “reactividad” del débil, de “fuerzas reactivas” que son su propio impedimento, Deleuze buscará una afirmación del cuerpo que tenga que ver con su potencia creativa inmanente, la afirmación de “fuerzas activas” que son sinónimo de una alegría más noble, más libre. De este modo, marcando el fuerte contraste que existe entre la dimensión trascendental verticalista de la ética tradicional que Deleuze ataca y su propia posición, que se desplaza horizontalmente en un plano de inmanencia, Antonelli destaca que,

por el contrario, el *plano de inmanencia* no tiene ninguna dimensión suplementaria, por lo cual el proceso de composición es captado por sí mismo, a través de lo que da. No es de organización ni de desarrollo, sino de composición; no hay formas, sino relaciones de velocidad entre moléculas, así como tampoco hay sujetos, sino “estados afectivos individualizantes de la fuerza anónima” [...]. En este plano, a partir de una perspectiva “dinámica”, un cuerpo se define por lo que *puede*, esto es, por su poder de afectar a otros cuerpos y de ser afectado por otros cuerpos (Antonelli, 2017: 324).

La resistencia intersticial puede ser explicada en los términos del devenir que como sustrato dinámico adopta el CsO justamente en los términos de un “cuerpo que se define por lo que *puede*”. Este devenir no ocurre en primera instancia como oposición a lo instituido en la forma de una lucha frontal, sino de forma intersticial en el medio del pliegue múltiple de las instituciones sociales y en general en los pliegues del lenguaje estratificante de las expresiones de poder, que aparentemente es unívoco y totalizado y no admite cambio alguno. Como se sabe, Deleuze y Guattari toman este término de Antonin Artaud y su pretensión de explicar el cuerpo del actor más allá de las técnicas dramáticas aceptadas como estilísticamente adecuadas o de la presentación escénica ya preconcebida como un conjunto de recursos estandarizados. Artaud está interesado en experimentar la expresión de un cuerpo en tanto que cuerpo, sin los “órganos” que de forma anticipada y artificial le dan forma o estructura actoral. Importa destacar este significado dramático de la

fórmula CsO porque precisamente lo que buscarán Deleuze y Guattari en él es un sustrato de la acción que puede ser explicado como un “plano de consistencia” que siempre permea lo instituido y normalizado en los ámbitos éticos y políticos, esto es, que es expresión dinámica de desorganización, porque desarticula y desterritorializa lo articulado y territorializado como “organismo”.

De este modo, la expresión implicada en la dinámica del CsO (con todo el sentido y fuerza que Deleuze le imprime desde su trasfondo spinoziano) quiere contrarrestar una interpretación freudiana del deseo como mera ausencia o falta edípica y abrir el campo de la consecuente interpretación ético-política que lo explica no como falta sino como pura potencia, como “máquina-productiva” que tiene múltiples expresiones y siempre está en flujo o deviniendo otra cosa de lo que es. Esta descripción del CsO desterritorializa las tres instancias o “estratos” de organización territorializada que pretenden cerrar o concluir la interpretación del sujeto como un todo organizado, cohesionado, regularizado y autocontrolado: organismo, significancia y subjetivación. La experiencia en estas instancias se ve restringida y autolimitada, y es esto precisamente con lo que rompe la producción fluyente del cuerpo sin órganos: permite la apertura y la creación de nuevos modos de experiencia al tiempo que es catalizador del devenir siempre otro del sujeto, que propiamente ya no puede llamarse como tal porque es ya inconfundible con su propia materia y el flujo de sus deseos que lo colman. Por ello no hay necesidad de pensar en una instancia exterior, trascendente –carencia del deseo o placer– prevalente a estos deseos. Aquí radica la identidad entre CsO y el campo de inmanencia de los deseos que lo constituyen: “El CsO es el *campo de inmanencia* del deseo, el *plan de consistencia* propio del deseo (justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo)” (Deleuze y Guattari, 2015: 159).

Desde la reflexión sobre la resistencia intersticial que estamos aventurando aquí, podemos agregar que el plan de consistencia abre la posibilidad de agenciamiento entre distintos grupos y activistas que se declaran en resistencia y cuyas acciones disocian o descodifican el “organismo social”. Una y otra vez, Deleuze y Guattari insisten en que el carácter propio del CsO no sólo es subversivo del orden sino también, y preeminentemente, colectivo. Y esta colectividad siempre es la cadena de grupos múltiples que en un plan de consistencia se vinculan generando su propio sentido, ya sea por

su motivación o por su intensidad de deseo, y siempre son entendidos como mesetas de comunicación con otras mesetas, es decir, como “componentes de paso”, sin que necesariamente se refieran a un plan maestro unívoco, unidireccional (Deleuze y Guattari, 2015: 163).

Por esta razón, no obstante, la idea que pueda desprenderse del CsO como pura desorganización o caos de lo establecido, sobre todo cuando pensamos en movimientos de resistencia que atentan contra las instituciones políticas demasiado estratificadas que subvierten con sus acciones, su dinámica como *máquina de guerra* no es la mera destrucción o la desorganización por la desorganización misma. Su acción intersticial por entre los dispositivos de un lenguaje estratificado en polos irreconciliables (en el ámbito ético, el bien y el mal; en el ámbito político, lo legítimo y justo *versus* lo ilegítimo e injusto; en el ámbito religioso, lo sagrado y lo profano; etcétera) persigue su propio modo de sentido y “orden” de articulación que posibilita su propia expresión. Como aclara Kylie Message:

En lugar de encajarlo todo dentro de los campos polarizados de la norma y su antítesis, Deleuze y Guattari nos animan a remover los polos de organización, pero manteniendo una forma de articulación. Nos aconsejan que, al buscar en nosotros mismos un CsO, necesitamos mantener un modo de expresión, pero librando al lenguaje del papel central que tiene al arbitrar la verdad y la realidad contra la locura y lo real presimbólico. Recolocando el deseo lejos de la trayectoria lingüística dicotómica, Deleuze y Guattari lo presentan como siendo contextualizado por el campo de inmanencia ofrecido por el CsO más que por el campo conclusivo del lenguaje (Message, 2005: 39).

De este modo, la entera reflexión sobre la resistencia en el plano de inmanencia puede orientarse por la pregunta deleuziana que es la indicación al mismo tiempo de una praxis ético-política: ¿cómo hacerse de un cuerpo sin órganos? No se trata de teorizar abstractamente sobre la resistencia, pero tampoco de marcar las pautas “prácticas” sobre ella desde un plano trascendente de exterioridad, por ejemplo, desde un enfoque kantiano, en la forma que los mandatos de una ley moral categóricamente absoluta ordenarían qué hacer desde una dimensión moral ya ganada *a priori* a la acción de resistir, o bien, para dar otro ejemplo más a ras de suelo, la forma en que los lineamientos partidistas funcionan como indicaciones categoriales de conducta que simplemente deben seguirse en la barricada de lucha o en el llamado a huelga como medio de presión. Se trata

más bien de hacerse de un cuerpo sin órganos en un plano en el que no caben ni los mandatos morales absolutos ni las orientaciones de conducta preconcebidas ideológicamente. Hacer la resistencia en el sentido de hacerse de un CsO implica una invención y un flujo múltiples que se alejan de toda dimensión binómica y unívoca de la moral, o bien si acaso la utilizan como uno de sus recursos para ganar su propia dinámica de máquina de guerra, su propio sentido en que el deseo es pura producción y potencia, verdadera peligrosidad para lo ya asentado en cualquier posición ética preconcebida y por la cultura que se ampara en sus lineamientos trascendentes.

Demos un paso más revisando los lineamientos nietzscheanos para una crítica de la cultura en este sentido que explotará Deleuze.

Nietzsche y la crítica de la cultura que se resiste

La ética inmanente que defiende Gilles Deleuze se nutre directamente de la crítica a la cultura en sentido presente que lleva a cabo Nietzsche. Por esta razón, no intentaremos aquí una interpretación de la crítica de Nietzsche a la cultura de su tiempo como una suerte de predicción del futuro, esto es, de nuestra cultura como su futuro. Además de que esta interpretación es improcedente por su obvia falacia de petición de principio (sabríamos ya lo que queremos interpretar en Nietzsche, lo habríamos dado por sentado como la razón de su ojo crítico: los vicios de nuestra cultura), es algo ajeno a lo que podemos llamar la “intención de presente” en su obra, esto es, su intención de crítica y desarme de su propia cultura presente aun cuando habla de un futuro posible, por ejemplo, en los conocidos pasajes de *Así habló Zaratustra* sobre la promesa del superhombre o de una cultura de superhombres soberanos.

En consonancia con la intención general de Pierre Klossowski en su *Nietzsche y el círculo vicioso*, quiero hablar de las claves que nos da la lectura de primer plano de los textos de Nietzsche para la sospecha –no para su predicción– de nuestro presente cultural. Es este también el interés de Deleuze al reactualizar a Nietzsche en términos de ariete para dislocar y desterritorializar la cultura de su tiempo y sus ideales trascendentes, propios de la “mala conciencia” y de la ideología del “rebaño”, esto es, para dislocar sus fuerzas reactivas cristalizadas históricamente en las formas de “responsabilidad-deuda” y “responsabilidad-culpabilidad”, interiorizadas en

cada individuo que pertenece a esa cultura en tal medida que lo responsabilizan y lo condenan infinitamente, por medio del dolor, a reproducir sus formas de reactividad:

Se observará una diferencia de naturaleza entre las dos formas de responsabilidad, la responsabilidad-deuda y la responsabilidad culpabilidad. Una tiene por origen a la actividad de la cultura; es sólo el medio de esta actividad, desarrolla el sentido externo del dolor, debe desaparecer en el producto para dejar sitio a la hermosa irresponsabilidad. En la otra todo es reactivo: tiene por origen la acusación del resentimiento, se incorpora a la cultura y la desvía de su sentido, provoca un cambio de dirección del resentimiento que ya no busca un culpable en el exterior, se eterniza al mismo tiempo que interioriza el dolor (Deleuze, 1986: 199).

En la labor un poco esquiva de la revisión casi inagotable de los comentaristas de Nietzsche, también Klossowski se propone trazar el puente entre la crítica del filósofo alemán a su propio tiempo y las convulsiones de nuestra propia época, que pueden ser una resonancia de esa crítica, pero evitando el fácil deslizamiento hacia una caricaturización del pensamiento nietzscheano cuando se lo intenta ajustar a ser un barrunto, predicción simple y llana, de nuestro presente:

Intentaremos comprender la forma en que Nietzsche interrogaba el devenir próximo o lejano que hoy es nuestra actualidad cotidiana —que él previó convulsiva, hasta el punto de caricaturizar su pensamiento con nuestras mismas convulsiones—; en qué sentido su interrogación describe lo que vivimos actualmente (Klossowski, 2005: 7).

Es un delicado trazado el que hay que cuidar para no abusar, en este ejercicio de conexión, de alguna de las dos críticas, la de Nietzsche a su tiempo y la de nosotros al nuestro, conectada o inspirada en la primera. Sólo así se descubrirá que en Nietzsche hay algo así como, en palabras de Klossowski, un “complot”, una “conspiración”, una sospecha y un ejercicio de abierta demolición contra la imagen del hombre moderno y su cultura como totalidad. Y este complot (insisto, no predicción) sí que tiene que ver con una demolición de nuestra cultura, a más de cien años de la crítica nietzscheana.

Para evidenciar el ejercicio de esta “conspiración” crítica de la cultura, puede introducirse una noción de ella tomada de la antropología cultural (Geertz, 1999) y desarrollada en la corriente hermenéutica no ajena al pensamiento perspectivista de Nietzsche. Según esta noción, la cultura remite siempre a la red de significaciones

encontradas que son las prácticas culturales, al complejo campo en donde prácticas culturales como la religión, el mito, las ritualidades institucionales de todo tipo, las normatividades jurídicas y las representatividades políticas, el arte y el lenguaje, la práctica sexual y la moral al uso, la ciencia y la filosofía —o los intentos de explicación racional del mundo cuando hablamos de culturas no occidentales— están entreveradas en circuitos de tejidos complejos, más de una vez enfrentadas una a la otra (por ejemplo, en nuestra cultura tardo-moderna es evidente la tendencia secular política enfrentada con la multiplicidad de creencias religiosas en auge, las cuales, a su vez, tienen la tendencia de una abierta canalización venial de la religiosidad como un producto más de mercado). Todas estas significaciones o hilos significativos están coexistiendo, diremos también en deuda con Foucault y Deleuze, como fuerzas de un campo social entreverado por ellas, que sólo observa cierta unidad por la localización de estos emplazamientos en un espacio más o menos definido, más o menos poroso también, siempre móvil y en tensión. Pues bien, lo que me interesa enfatizar de entrada de cara a la crítica de la cultura de Nietzsche y sus resonancias para la cultura contemporánea es justamente el carácter de *pólemos* en su sentido antiguo, de lucha incesante de los elementos de la cultura así entendida. Lo que encontramos en Nietzsche es una crítica a los usos, pero sobre todo a los abusos, de una cultura que se ha autodefinido como única y superior a las demás, pero sobre todo como pura en sus expresiones científicas, artísticas, filosóficas. En este sentido pretendidamente no polémico, la cultura moderna es el gran enemigo a vencer de la crítica nietzscheana, es la hipostatización de la cultura en su pretendido estado puro o elevado, como si no estuviese configurada por este entramado de oposiciones y fuerzas en lucha. Su desenmascaramiento, pues, es el motivo de la crítica nietzscheana. Y posteriormente de la crítica de Deleuze y Guattari a los “organismos” de la cultura que la estratifican, la paralizan y la tornan un conjunto de nihilizaciones respecto a la vida.

Pero por supuesto, en esta pretensión de pureza y superioridad, la cultura moderna se viste con los ropajes más abigarrados sin darse cuenta de su extrañidad, es decir, creyendo que son su propia invención y su propia definición como cultura. Ropajes de otros tiempos, de otras latitudes, de otras creencias, otras máscaras superpuestas a su propia máscara, en la creencia de que son purezas suyas, refinamientos de la civilización en avanzada. Todo esto le arranca a Zaratustra una expresión de asombro y repugnancia: “¡Ésta es la patria de todos

los tarros de colores!” de los hombres del presente, y agrega, apuntando al nihilismo escondido tras esas máscaras coloridas:

Todas las épocas han parloteado unas contra otras en vuestros espíritus; ¡y los sueños y parloteos de todas las épocas eran más reales incluso que vuestra vigilia! [...]. Estériles sois: por *eso* os falta a vosotros la fe [...].

Puertas entreabiertas sois vosotros, junto a las cuales aguardan los sepultureros. Y ésta es vuestra realidad: “Todo es digno de perecer” (Nietzsche, 1988: 192).

Todo puede ser utilizado por esta cultura, porque en realidad, *mutatis mutandis*, todo le es vano, nada es digno de permanecer como encarnación de lo que ella es porque no es nada en sustancia, sus máscaras sólo son los fetiches de lo que para ella es un “parloteo” hueco con otras formas de ser cultural. Y no es nada extraño que Nietzsche termine el pasaje que citamos con una recurrencia estratégica al futuro como pauta de crítica del presente, en contra del “país de la cultura” nihilista, haciendo decir a Zaratustra: “Por ello amo yo ya tan sólo el *país de mis hijos*, el no descubierto, en el mar remoto: que lo busquen incesantemente ordeno yo a mis velas. En mis hijos quiero reparar el ser hijo de mis padres: ¡y en todo futuro —éste presente—!” (Nietzsche, 1988: 193).

No será la única vez que Nietzsche se refiera a un momento futuro como enclave de crítica y distanciamiento de su cultura. Pero aquí tampoco hay una predicción de aquello por venir, de un futuro al que se aspira positivamente (léase ingenuamente), sino un contraste temporal que es disparador de la crítica, que la pone en movimiento y la lanza como proyectil destructor o, mejor, como martillazo que asesta un golpe con precisión. Ahora bien, el contraste en este punto consiste en enfatizar un posible futuro sin el nihilismo del tipo presente, sin “parloteo” hueco, que sólo vincula con la muerte como connivencia con el perecer de todo y cualquier cosa, con la negación de voluntad de vida. Este posible futuro se liga pues con la cultura “polémica” en su sentido radical como lucha viva de fuerzas, como entramado de prácticas siempre conflictivo y propositivo, creador de nuevas valoraciones en contra de otras valoraciones, esto es, un poder creador de la cultura que somete necesariamente reactividades nihilistas-resentidas que la paralizan en cuanto a ese poder creador.

Así, en la configuración “polémica” de encuentro y lucha de fuerzas, dice Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, hay que tomar en cuenta que un pueblo poderoso se distingue por el “debilitamiento parcial de determinados individuos” y que el progreso intelectual

y moral de una determinada civilización depende de esta supeditación necesaria del débil respecto al fuerte. Así se conforma una comunidad cultural saludable, noble, poderosa (Nietzsche, 2005: 173). Por tanto, lo que importa es, en primer lugar, criticar la cultura en forma holista, total, cuando es lugar de asentamiento de los espíritus esclavos, de los “espíritus siervos” refugiados en la moral del escapismo, de la evasión de las demandas vitales (la moral del “espíritu ascético”, criticada en la última parte de *La genealogía de la moral* y asentada en la metafísica de los “trasmundanos”). También hay que criticar la tradición y las creencias como fortalecimiento de tales actitudes de negación nihilista. Tradición y creencias, dice Nietzsche en tono curiosamente ilustrado, como si hablara aquí un librepensador francés, pueden estar en contra de la verdad de un pueblo, de su fortalecimiento histórico (Nietzsche, 2005: 265). Pero sobre todo importa en este primer momento ubicar el nacimiento de una cultura poderosa en un medio nihilista, reactivo. Así, Nietzsche se pregunta: “¿Cómo será el genio de la civilización? Empleará la mentira como instrumento, la violencia, el egoísmo, pero sus fines serán grandes y buenos. Será un centauro, una semibestia, semihombre y con alas de ángel en la cabeza” (2005: 182).

Y una página más adelante:

La civilización nació como una campana en el molde de materia más grosero: de la falsedad, de la violencia, del egoísmo, del patriotismo. ¿No es tiempo de suprimirla ya? El líquido se ha fijado; las buenas ideas han encarnado: no hay, pues, necesidad de símbolos erróneos y crueles. Los gobiernos de la tierra deben mirar atentamente al porvenir (Nietzsche, 2005: 183).

Imposible no ensuciarse un poco las manos cuando de lo que se trata es de mirar hacia un porvenir no nihilista en el medio de una cultura nihilista. Imposible no transitar por un momento de violencia necesaria para enfilarse a un futuro más luminoso y sustancial, diremos, apolíneo-dionisiaco. Éste es el momento de desarme de un medio cultural de poder en el que actúa la resistencia intersticial de la que venimos hablando.

El poder que se resiste: Foucault y Deleuze

El tercer momento de nuestra reflexión se detiene en la herencia nietzscheana que se trasluce en la explicación de Michel Foucault

sobre la resistencia en el medio del poder, no opuesto a él, es decir, en el medio de la cultura que se subvierte, no por fuera de ella. Gilles Deleuze retomará de forma crítica la apuesta foucaultiana para desprender de ella la radicalidad del “espacio” de la resistencia, radicalidad que no habría sabido ver Foucault y de la que es necesario dar cuenta para llevarla a su última consecuencia.

Partamos del punto que a Foucault le interesa defender como novedoso y desmitificador en su investigación: el poder se configura siempre por la peculiaridad de las tácticas con las que se oponen las relaciones de fuerza, por la “serie de miras y objetivos” con las que diversos grupos y bloques sociales se enfrentan y luchan por ganar un privilegio, un derecho, una ventaja en el campo social, o, dicho de otro modo, “que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad del poder” (Foucault, 1984: 116).

En seguida, Foucault hace una pregunta retórica: ¿es posible pensar el poder como dominio absoluto, como condición inescapable para aquellos que están sometidos por su dominio? Y si así fuera, por lo tanto, ¿no hay forma de escaparse de él, no hay un “exterior absoluto” al poder, al sometimiento frente a la ley en la que se encarnaría? La respuesta es una contundente negativa. Concebir de esta forma al poder, como un absoluto frente al cual no hay más que hacer que rendirse, dejarse asimilar por su carácter devorador, es no haber entendido la índole “estrictamente relacional” de las relaciones de fuerza que lo componen, pues éstas

no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder. Respecto del poder no existe, pues, *un* lugar del gran Rechazo —alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario— (Foucault, 1984: 116).

Y si no hay un lugar del “gran Rechazo”, entonces, agrega Foucault, lo que hay es multiplicidad de resistencias, de diverso grado violento o no violento, de diversa motivación, espontáneas o parte de un movimiento extendido en el tiempo, pero todas componiendo una estrategia de lucha que se opone a la estrategia global de dominio de una forma histórica o institucional de poder. Por esto las resistencias no obedecen a “algunos principios heterogéneos” de la estra-

tegia a la que pertenecen y contra la cual luchan, por esto mismo nunca pueden ser concebidas como simples derivaciones pasivas de una forma de poder, sino como su elemento estructural inmanente: “[Las resistencias] Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreductible elemento enfrentador” (Foucault, 1984: 117).

Pero este “elemento enfrentador” irreductible, a pesar de la imagen encerrada en la metáfora de enfrentar al poder, no es oposicional y binario, sino que se multiplica y distribuye de forma irregular en toda la extensión de la red de relaciones de fuerza, dando ocasión a diversas configuraciones en las que hay rupturas, cortes, transiciones, desplazamientos en el cuerpo social. Por esto, años después, retomando la cuestión desde la temática de las prácticas del cuidado de sí como ejercicio de libertad, Foucault afinará la descripción de las relaciones de poder añadiendo el elemento de las tácticas siempre posibles de una resistencia oblicua en el medio de la vida privada, tácticas no necesariamente confrontacionales:

Estas relaciones de poder son, por tanto, móviles, reversibles e inestables. Hay que subrayar también que no puede haber más relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres [...] Eso quiere decir que, en las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad –de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la solución– no existirían en absoluto relaciones de poder (Foucault, 1999: 405).

El “enjambre” de puntos de resistencia, agrega Foucault, da pie tanto a estratificaciones sociales más o menos estables, como a las recodificaciones de estas estabildades necesarias para dar lugar a una revolución, a un movimiento de disidencia o la lucha por derechos no reconocidos entre otros muchos motivos de disidencia.

Así pues, cuando se pregunta cómo se ejerce el poder en todos los casos de una estrategia de preeminencia o dominio de un conjunto de fuerzas sobre otro –lo mismo se trate de una política “voluntarista” sobre el sexo que de cualquier otra estrategia institucional o grupal en el ámbito psiquiátrico, laboral, político, escolar, etcétera–, lo que es necesario analizar es la producción de los discursos de poder-saber en los que esta estrategia encarna en tácticas de lucha locales, particulares, con sus propios objetivos y contextos de resistencia. Entre las estrategias globales y las tácticas particulares siempre hay una regla de “doble condicionamiento”, y esto asegura que ningún

movimiento de resistencia está por fuera de las estrategias de un poder que se quiere imponer. Pero es en los discursos mismos que componen lo social, no fuera de ellos, en donde encuentra su lugar este enclave de la resistencia en el poder. Y es en la movilidad de estos discursos sociales –de la vida privada, artísticos, sexuales, políticos, éticos, jurídicos, escolares, etcétera– en donde se pone en peligro una configuración de poder, en donde se le puede desafiar tácticamente, es decir, en donde puede tener lugar una resistencia intersticial:

Hay que admitir un juego complejo e inestable en donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce poder; lo refuerza, pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo (Foucault, 1984: 123).

Ahora bien, no obstante esta localización siempre concreta de los discursos y las luchas sociales que reconfiguran un campo de poder, y que encarnan así la relación de fuerzas que combaten estratégicamente; no obstante la insistencia de Foucault sobre su carácter “estrictamente relacional” como puntos localizados y contingentes en contextos históricos, materiales, puede preguntarse de dónde proviene la *potentia* de estas mismas fuerzas, en dónde se genera su capacidad de transformación, y cómo es que, perteneciendo al campo de poder, no terminan por ser debilitadas o cooptadas por éste. Porque vistas las cosas con detenimiento, tanto la fuerza dominante como la fuerza dominada quedan dentro del ámbito del poder, y parece que, desde este punto de vista, la resistencia es de nuevo un simple juego de su fortalecimiento sin más consecuencias que su recomposición para extenderse y permanecer como tal poder, sin transformación estructural.

En el seguimiento de este argumento, Gilles Deleuze mantiene una última reserva sobre la condición de posibilidad de la resistencia y su origen en la apuesta foucaultiana. Estrictamente hablando, dice Deleuze, la resistencia ha de ser primera respecto del campo de poder en el que irrumpe. Esto quiere decir que no aparece como resultado de la lucha de fuerzas, sino que de algún modo se sitúa antes de esta lucha. Por más extraña que pueda parecer esta afirmación, Deleuze no deja de tener razón en el seguimiento de los argumentos de Foucault: si lo que éste dice es que un campo de poder, un “diagrama” de relaciones de fuerza, está compuesto por uno o varios focos que se concretan en enunciados de saber-poder de dominio y de

dominación, de control y sometimiento, lo que en realidad conforma la “contracara” de las relaciones de poder no serían las resistencias, sino las fuerzas sometidas. O bien, en sus términos interpretativos: las relaciones de fuerza tienen un polo en tanto “poder de afectar” y otro polo en tanto “poder de ser afectado”, un punto de “aplicación de fuerza” y un punto de “reacción de fuerza”, y su estabilidad como campo depende de la regularidad de esta dirección unilateral de la relación en un periodo histórico, en un contexto social dado. Pero entonces la capacidad de su desestabilización, la *potentia* de la resistencia, ha de provenir de un lugar que si bien no es exterior a estas relaciones sí es distinto en naturaleza, y que en su naturaleza peculiar se configura también en su inmanencia. Así, este tercer polo de resistencia “que no se deja agotar por el diagrama” del poder es el que tiene su origen en lo que llama Deleuze el “afuera”, considerado como aquello que es “lejano en estado puro” y que no obstante es el “elemento” configurador de las relaciones de fuerza. Dice Deleuze:

He aquí entonces las tres proposiciones fundamentales para comprender esta noción tan extraña del afuera. En primer lugar, el afuera es algo distinto a todo mundo exterior y a toda forma de exterioridad. El afuera está más lejos, es lo lejano en estado puro, es decir un lejano que jamás puede ser aproximado. No es un lejano relativo, es un lejano absoluto. [...] el afuera es el elemento de las fuerzas y de sus relaciones. La fuerza viene del afuera, las fuerzas se afectan desde el afuera y por eso mismo la fuerza es el elemento del diagrama (2014: 205).

No hay que entender en sentido metafísico este “afuera”, como si se hablara aquí de una instancia de exterioridad trascendente, una fuente del “Gran Rechazo”. El carácter “absoluto” que le atribuye Deleuze se refiere a la imposibilidad de ser reasumida por el diagrama del poder dado que su “fuerza” es la potencia de las singularidades irreductibles a la tensión provocada entre dominio y dominación, las singularidades que, en este sentido concreto, en tanto singulares, provocan una resistencia que es previa al campo de poder (Deleuze, 2014: 208).

Puesto en un esquema inspirado en el que describe en su curso el mismo Deleuze, podemos decir que existe un sentido unidireccional de dominio-sometimiento de los “puntos de acción” (PA) a los “puntos de reacción” (PR), pero éstos, siendo la “contracara” de la acción del poder, no pueden ser su resistencia y por tanto no tienen capacidad de modificar el diagrama, más bien lo preservan asegurando estabi-

lidad dentro de él: son los obreros que siguen los horarios y demandas de productividad, son los educandos que asimilan el carácter disciplinario de los saberes, son los cuerpos que usan su placer como autorrepresión, etcétera. Todos estos focos de poder forman cadena, se asimilan unos a otros, forman estratificaciones y jerarquías que se estabilizan en un cierto momento histórico, en un espacio con sus fronteras de regularidad bien definidas. Sólo las resistencias tienen la capacidad de romper esta secuencia regular de las relaciones de fuerza y a la postre de “mutar y redistribuir” su interacción, ocasionando el desmoronamiento del diagrama y dando pie a uno nuevo. Y esto es así porque su fuerza proviene de la singularidad propia del “afuera”, que actúa de forma inmanente en los focos de poder, pero no se reduce a ellos, no se deja absorber por su dinámica, actúa de forma reversible sobre ellos en el sentido de atravesarlos, pero también en el sentido de volver a las singularidades y resemantizarlas en un doble condicionamiento.

¿Cómo se puede describir la potencia de resemantizar las relaciones de fuerza, en la que se concentra la acción de resistencia como un “contrapoder”? De forma general, explica Deleuze, consiste en la capacidad de revertir el efecto de objetualización de los PA sobre los PR. Cada vez que el poder actúa en forma de dominio en el mixto poder-saber y con sus tecnologías propias hace un objeto de los sujetos que domina (sujeto como objeto de disciplina en la educación, sujeto como objeto de productividad en la fábrica, etcétera). Las resistencias actúan sobre esta determinación unidireccional en sus mismos términos y revierten su sentido. El ejemplo que pone Deleuze es esclarecedor: si la vida se convirtió en objeto del sistema de dominio de la biopolítica, y el cometido fue “administrar la vida”, “asegurarla”, predecir y calcular la población de sujetos vivos, etcétera, las fuerzas de resistencia en el siglo XX resemantizan el sentido de lo biológico y lo llevan al plano de la lucha por los derechos y la dignidad de la vida, incluso de los derechos humanos, y así dislocan el diagrama de poder apoyándose en lo mismo que inviste ese poder para invertir su sentido. Así, dice Deleuze parafraseando a Foucault,

las fuerzas de resistencia se apoyaron sobre lo mismo que ese poder investía. Ahora bien, ese poder investía la vida. El poder, la administración de poblaciones investía la vida. Pero *las fuerzas que resisten se apoyaron sobre lo mismo que ese poder investía, es decir sobre la vida del hombre en tanto que ser viviente*. En otros términos, el poder toma por objeto la vida, la vida se vuelve contra el poder (2014: 404).

En este ejemplo, la vida como enclave de la resistencia es primera respecto de su “estrategización” en las relaciones de fuerza que componen el diagrama del poder, las singularidades vitales en este sentido son primeras en el campo social, y en este sentido primero son incontrolables como objetos de poder. Sólo de esta forma es que se puede “franquear la línea del poder”, termina por decir Deleuze, encontrando la “línea del afuera” que rompe los estratos endurecidos de las líneas del saber y del poder establecido, explorando este tercer eje de las relaciones de fuerza que vislumbró Foucault pero que no exploró en su capacidad verdaderamente reconfiguradora de mutación como contrapoder. En su lectura, Foucault se desvió a un “tratamiento neutro” de la resistencia restringiéndola al estudio de sus condiciones de conocimiento, y, en una “especie de broma” —ya que según él nunca se tomó en serio a los griegos—, quiso encontrar estas condiciones en las experiencias de cuidado de sí de la Antigüedad:

Pues mientras que, en todo lo que acabo de decir, este tercer eje es un eje de pasión violenta, una especie de apuesta de vida o muerte, Foucault pondría toda su fuerza en descubrirlo en condiciones neutras. Y a través de una especie de broma final, lo descubrirá en los griegos, cuando siempre —exagero un poco— se cagó en los griegos (Deleuze, 2014: 413-414).

De este modo, con la “frialidad fingida” de un abordaje meramente histórico, terminó por desatender su propia intuición pasional sobre el carácter verdaderamente disruptor de la resistencia. Este abordaje, pues, no es suficiente para dar cuenta del problema “verdaderamente pasional” de la resistencia: franquear la línea del poder.¹

¿Es justo Deleuze en su consideración final del trabajo de Foucault? Me parece que su indicación sobre el carácter de la fuerza de singularidad de la resistencia, y su naturaleza proveniente del “afuera”, contribuye a fortalecer lo dicho por él. Incluso traza la línea hacia el carácter múltiple de las reversiones resemantizantes de estas resistencias y encuentra así su naturaleza previa de forma

¹ Para Deleuze, entre los seis años que corren de *La arqueología del saber* (1969), cuyo interés se detiene en la línea del saber, y *Vigilar y castigar* (1975) y el primer tomo de *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (1976), en donde Foucault descubre el problema de la resistencia, hay un abismo de entendimiento y de proyección que el propio Foucault no supo esclarecer; teniendo la intuición pasional de la resistencia, no la llevó hasta sus últimas consecuencias franqueando la línea del poder, siempre se quedó “más acá” (Deleuze, 2014: 410-414).

intachable. Ahora bien, si el giro hacia los griegos y el problema del cuidado de sí se trató sólo de una “desviación”, de una “última broma”, me parece que es una cuestión que no se puede saldar con la simpleza y afectación que quiere imprimirles Deleuze. En todo caso, hace falta dar cuenta de la implicación de las prácticas de autotransformación del cuidado de sí con la resistencia, por más provisional que haya quedado el problema en la obra de Foucault. Es necesaria una coda sobre la naturaleza del poder como estrategia “pastoral”, la subversión que puede oponérsele, la diferencia entre sujeción y producción de subjetividad que se le relaciona y, hasta entonces, se hará evidente la potencia del cuidado de sí como resistencia.

Por una resistencia subversiva en los intersticios

Bajo el lema nietzscheano “invertir el platonismo”, que Deleuze hace suyo, se puede no sólo instrumentar una crítica a la metafísica y sus “ficciones lógicas” –la *causa sui*, el yo, la cosa, la sustancia, el ser, etcétera– (Nietzsche, 1985: 21) sino que, quizá con una ganancia mayor, se pueden (des)articular los términos de una crítica de la cultura política totalitaria y sus peculiares “secos fantasmas sin espesor”. Esta última fórmula es de Gilles Deleuze cuando habla de las “ficciones lógicas” mencionadas (Deleuze, 1994: 53). Aquí sostendré que este argumento crítico puede extenderse para la cultura política de lo que genéricamente puede llamarse Imperio, y también de forma general lo defendido por A. Negri y M. Hardt en su conocido *Imperio*. Tanto en su descripción narrativa como en su análisis socio-filosófico, Imperio es la cultura política totalitaria, en términos megadescriptivos como globalidad mundializada o en términos microdescriptivos como aplicación concreta de lo que se ha venido llamando en los últimos años biopoder. Es la cultura segregacionista y violenta, ávida de poder de dominio extensible a todas las formas sociales, pero hecha posible justo por la funcionalidad de sus “ficciones lógicas” propias: la democracia, la igualdad, la libertad, la justicia para todos, la participación electoral “efectiva”. Diremos, extendiendo el argumento deleuzeano, estos y otros “secos fantasmas sin espesor” de la cultura política del Imperio pueden ser (des)articulados en los términos de una “inversión del platonismo” que lleva a la necesidad de plantear una resistencia política. Pretendo, pues, en la última parte de este artículo, enlazar el gesto nietzscheano de crítica de la metafísica con una resistencia po-

lítica, extendiendo su sentido mediante la interpretación deleuzeana de la superación del platonismo deslizada hacia la crítica de la cultura política. Éste, pues, viene a ser el último momento de extensión de la crítica nietzscheana en sentido contemporáneo.

Frente a los múltiples movimientos sociales autodenominados “en resistencia”, una pregunta clave, que es necesario formular en clave nietzscheana-deleuzeana, es si en ellos resistencia no quiere decir otra cosa que reactividad en sentido pasivo, nihilista. De la respuesta a esta pregunta dependerá si tales movimientos conducen a una esclavitud resentida de una mera oposición sin transformación, esto es, a una contraposición a un sistema de cosas dado sin transformación social de hecho, cuando el único hecho es la reiteración cíclica de conductas pasivas, nada inventivas, de frente a un *statu quo* que no se quiere o, en clave de la descripción del resentimiento, con el que no se pudo. Pero este “no poder con” y sus manifestaciones de inconformidad o crítica, incluso de “activismo” violento, son expresión de una falsa disidencia en la que los sujetos se atan, se esclavizan, a este *statu quo* e incluso éste saca provecho de ellos, se vuelve más fuerte a partir de la absorción de su pretendida negación (en el sentido en que ya H. Marcuse explica cómo el estado de cosas de la “sociedad represiva” se alimenta de los intentos de su negación y crítica absorbiéndolos y reubicándolos en un lenguaje institucional y administrativo controlable (Marcuse, 1985).

De lo que se trata, en clave nietzscheana, es de hacer la resistencia, no sólo “declararse” en resistencia. O en palabras de Deleuze y Guattari, se trata de hacerse de un CsO, no simplemente de declarar su necesidad. La pura declaración le juega el juego a los términos jurídico-políticos de la justicia como orden de poder y de venganza. Hacer la resistencia tiene que ver con una actividad positiva, con una agresión y una nobleza, diremos con Nietzsche, que desemboca siempre en procesos de liberación. Aquí intento pensar la liberación como táctica microscópica de transformación de lo social en sus términos cotidianos, enfatizando el contenido político. Sigo la propuesta de G. Deleuze y F. Guattari al hablar de la micropolítica como del terreno simbólico en que el tratamiento de los “afectos” puede llevar a la multiplicación de desórdenes de resistencia, a procesos de singularización que desbordan las totalidades políticas opresivas o, dicho en sus términos, a procesos de “desterritorializaciones” de territorios demasiado fijos en su condición de miseria, explotación o exclusión.

Referencias

- Antonelli, M. S. (2017), “El concepto de ‘inmanencia práctica’ en Deleuze”, en *Ideas y Valores*, vol. 66, núm. 164, Universidad Nacional de Colombia, pp. 317-341, recuperado el 15 de febrero de 2020, de <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/51898>>.
- Deleuze, G. (1986), *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona.
- _____ (1994), *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona.
- _____ (2014), *El poder. Curso sobre Foucault*, tomo II, Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze G., y F. Guattari (2015), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- Foucault, M. (1983), “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *El discurso del poder*, Folios, México, pp. 134-157.
- _____ (1984), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México.
- _____ (1999), “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Ángel Gabilondo (trad.), Paidós, Barcelona, pp. 394-415.
- Geertz, C. (1999), *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona.
- Klossowski, P. (2005), *Nietzsche y el círculo vicioso*, Altamira, Buenos Aires.
- Marcuse, H. (1985), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Planeta, México.
- Mengue, P. (2008), *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las Cuarenta, Buenos Aires, recuperado de <<http://www.medicinayarte.com/img/Mengue,%20P.%20-%20Deleuze%20o%20el%20sistema%20de%20lo%20multiple.pdf>>.
- Message, K. (2005), “Body without Organs”, en A. Parr (ed.), *The Deleuze Dictionary*, Universidad de Edimburgo, Edimburgo, pp. 32-34.
- Nietzsche, F. (1985), *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid.
- _____ (1988), *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid.
- _____ (2005), *Humano, demasiado humano*, Andrómeda, Buenos Aires.

DISOLVER EL CUERPO (REFLEXIONES DESDE NIETZSCHE, SPINOZA Y DELEUZE)

*Bily López**

Introducción

El cuerpo ha sido uno de los baluartes más preciados para la filosofía desde la segunda mitad del siglo xx. Lo ha sido, al menos, para la filosofía que ha sabido advertir que eso que llamamos presente es siempre un presente zaherido, maltrecho, zozobranante; lo ha sido para esa filosofía que ha sabido advertir —a contracorriente de la Ilustración— que no somos naturalmente buenos, que no progresamos y que, como decía Octavio Paz, “no nos espera Dios al final de la semana”. Para esta forma del pensamiento, rescatar al cuerpo ha implicado terminar con el ocultamiento, el rechazo y el desprecio al que fue sometido en Occidente a partir de una específica forma del platonismo que a la postre se convertiría en una forma también particular de cristianismo —esas corrientes de pensamiento que supieron arraigarse en lo más profundo de las constituciones culturales de Occidente, y que supieron asimismo colocarse en los fundamentos de nuestros valores, nuestros anhelos y nuestra experiencia—.

La importancia de este rescate, por supuesto, no es menor, pues el socavamiento del cuerpo podría ser considerado como uno de los

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

elementos principales en el advenimiento del nihilismo en la cultura occidental, de modo que, si lo que se busca es erradicar ese nihilismo, de una u otra forma hay que enfrentar la tarea de restablecer las potestades del cuerpo mismo. En efecto, negar, despreciar, o bien ocultar el cuerpo se desprende directamente de una específica metafísica de la presencia en la que el cuerpo ocupa un papel marginal en la construcción y valoración de la experiencia, y se traduce de inmediato en formas de vida que a todas luces empobrecen y cercenan la existencia de los seres humanos. No es casual que algunos de los más agudos críticos de la cultura y el pensamiento occidentales hayan construido sus posiciones filosóficas justamente a partir de nuevas concepciones del cuerpo y la corporalidad.

Habría que agregar, por otra parte, que no sólo la filosofía parece haber tomado en sus manos esta labor, sino que disciplinas como la antropología, la sociología, la psicología, la etnografía, los estudios de género y hasta la pedagogía —entre muchas otras— han venido colaborando de manera insistente en los últimos años para comprender eso que aún hoy llamamos cuerpo. Importantes contribuciones se han creado a partir de estas empresas.

No obstante, y sobre todo en los últimos años, en el entrecruce de teorías, metodologías y buenas intenciones, parece haber un fuerte sesgo a hablar del cuerpo y a teorizar sobre él como si éste fuera considerado únicamente desde la empiricidad ingenua del cuerpo humano, como si se tratara sólo de la materialidad de la carne, cuando, en realidad, las propuestas que han surgido desde la filosofía apuntan hacia lugares que rebasan, con holgura, la estrechez de este tipo de miradas. En efecto, muchos de los trabajos que actualmente hablan sobre el cuerpo parecen estar fundados, más que en el ejercicio riguroso del pensamiento, en el apasionamiento propio de una ideología que no ha sabido apreciar que volver a colocar el tema del cuerpo en el pensamiento filosófico implica asimismo un reposicionamiento de muchos otros conceptos que hacen del cuerpo algo que, necesariamente, está más allá del cuerpo de las personas, de mi propio cuerpo, del cuerpo humano, e incluso de los límites impuestos por su propia materialidad.

En este trabajo, partiendo de tres ideas diferentes en torno al cuerpo, nos gustaría mostrar por qué es necesario rebasar perspectivas como éstas si lo que se quiere es repensar con algún tipo de rigor el estatuto ontosomático de nuestro ser-cuerpo en el mundo contemporáneo. En primer lugar, se analiza la relación cuerpo-sí

mismo-gran razón que acontece en el pensamiento de Nietzsche; en segundo, se exploran los límites materiales de la corporalidad desde el pensamiento de Spinoza; y, en tercero, se conjuntan estas ideas con la idea de devenir en sentido deleuziano. Con estos planteamientos, se puntualiza sobre aspectos decisivos para pensar nuestro ser más allá del entusiasmo en el que de pronto se pierden los contemporáneos entusiastas aclamadores del cuerpo.

Nietzsche (Leib, selbst, grosse Vernunft)

Una de las críticas más contundentes a la subjetividad moderna –desde la perspectiva de querer pensar el ser del ente que en cada caso somos nosotros mismos (Heidegger, 1999)– está colocada en el terreno de la destrucción de la substancialidad metafísica desde la que se ha construido el ser del ser humano a lo largo de varios siglos.

En efecto, si se mira con cuidado la historia de la filosofía, se puede advertir con facilidad que hay a lo largo de ella una tendencia a substancializar el ser de los entes, incluyendo el ser del ser humano (López, 2010). Dicha substancialización es una especie de *pathos* en el pensamiento occidental que tiende con fuerza hacia el establecimiento de un fundamento, hacia la permanencia, hacia lo inmutable y lo idéntico a sí mismo. Así, cuando la filosofía ha preguntado por el ser de los entes, por lo que ellos son en tanto que tales entes, se ha querido encontrar lo que ellos son en tanto que son por sí y en sí mismos; y en esta búsqueda se ha querido encontrar que aquello que sean los entes lo deben ser de manera sólida, incontrovertible, única y permanente.

En este sentido, se puede afirmar sin provocar demasiada polémica que el movimiento epistemologizante del pensamiento platónico es uno de los giros más audaces y decisivos en el pensamiento occidental. Dadas las diferentes crisis políticas que reinaban en Atenas entre los siglos V y IV a. C., promovidas en buena medida por la diversificada producción discursiva que acontecía tanto en la poesía como en la sofística, es fácil comprender que las preocupaciones fundamentales de Sócrates y Platón giraran en torno a diferentes ámbitos de lo político. En el pensamiento platónico, dichas preocupaciones encontraron una sólida vía teórica de canalización en la epistemología: para saber si lo que hacemos es justo o injusto, bueno o malo, debemos conocer qué es lo justo y lo injusto, lo

bueno y lo malo. La introducción del artículo determinado neutro como categoría filosófica le permitió a Platón construir categorías que servirían como ejes rectores o reguladores de la praxis política. Lo bello, lo bueno y lo verdadero se convirtieron en los paradigmas a los que se debía aspirar a conocer para poder ejercer una praxis política virtuosa.

Este giro epistémico de lo político es, sin duda, eficiente y verosímil –y así lo muestran los diálogos platónicos de juventud y madurez, en donde Sócrates se convierte en el paladín de la filosofía platónica mostrando todas las aporías que se siguen de no contar con esos paradigmas–.¹ No obstante, las repercusiones ontológicas derivadas de este giro fueron algo que Platón advirtió de inmediato y, de manera consecuente, se apresuró a resolver. En efecto, dada la representacionalidad que él mismo asignó al (re)conocimiento de las ideas en la búsqueda de la verdad, no tenía otra opción más que aceptar los presupuestos ontológicos que dicho modelo epistemológico cargaba consigo en sus diferentes versiones; en ellas, el *eidós*, idea o forma –entidad constitutiva de la *ousía* de los entes– necesitaba ser aprehendida por algo que no fuera la *aisthesis* –es decir, la percepción sensible por medio de los sentidos corporales–, puesto que la realidad real de los entes propuesta por Platón –la *ousía*– no se encuentra en los datos sensibles ofrecidos por la percepción –todos ellos cambiantes, contingentes y advenedizos–, sino en el pensamiento. Por ello, para percibir las ideas era necesario algo que no fuera el cuerpo, algo que pudiera aprehenderlas no desde la *aisthesis* sino desde la *noesis*. Es por esta razón que Platón encontró en el orfismo una conceptualización religiosa del alma que le ayudó a solventar –con una eficiencia brutal– los problemas ontoepistemológicos que había creado al tratar de solventar los problemas políticos de la *polis* vía la epistemologización del problema. Es en este movimiento en el que alma y cuerpo quedarían contruidos a partir de ciertos trazos que, con algunas variaciones, permanecerían a lo largo de la historia.

¹ Es clara la dificultad de hacer afirmaciones de este tipo sobre el pensamiento platónico, tan variado y complejo. Sin embargo, diálogos que muestran con claridad lo que aquí afirmamos, aun cuando la idea, *éido* o forma presente variaciones entre cada obra, serían “Fedón” (2000a), “Gorgias” (2000c) e “Hippias mayor” (2000d).

El alma (*psyché*), se entiende, es pensada como lo inmortal, lo permanente, lo no cambiante, lo necesario, como el agente hacia el conocimiento y la verdad, como aquello que subyace a las representaciones; en contraparte, el cuerpo (*soma*) es asumido desde este momento de la historia como lo mortal, lo pasajero, lo cambiante y lo contingente, como la fuente de los errores y los excesos.

No obstante, vale la pena advertir que fue Platón el primer antiplatónico. Fue él precisamente quien, desde el “Fedro” (2000b) y otros diálogos posteriores, intentaría revertir su creación misma. Vale la pena, asimismo, notar que hay diferentes pensadores en la historia de la filosofía que piensan a contracorriente de esta tendencia. Pero es necesario reconocer, por otra parte, que esta forma del pensamiento de Platón es la que supo abrirse paso en la tradición filosófica de Occidente. Es precisamente esta forma de idealismo o racionalismo –Nietzsche le llama platonismo– la que guiaría a la filosofía de manera contundente a lo largo de la historia. Este sesgo substancializante –de lo ente y de lo humano– persiste en los pensadores mayores de la tradición metafísica occidental. Así sucede con el *anima* en la patrística y el medioevo, con la *mente* en el renacimiento cartesiano, con el *Subjekt* en la modernidad kantiana, e incluso con la *Bewusstsein* en la tradición hegeliana. Todos estos conceptos –cada uno de ellos con más o menos determinaciones– remiten a una esencialidad o substancialidad de lo humano en la que el cuerpo juega diferentes papeles, algunos más definitorios que otros, pero ninguno colocado como el centro del ser del ente que somos en cada caso nosotros mismos. A lo largo de la historia, la corriente filosófica racionalista que ha dominado el pensamiento occidental se ha esforzado por construir el ser del ser humano desde la unidad, la permanencia, lo inmutable y lo autofundado.

Frente a esta tradición se levanta el pensamiento de Nietzsche. En efecto, es él quien en buena medida lleva a cabo el diagnóstico del que se ha dado cuenta en las líneas precedentes y, por ello, comprensiblemente, es él quien elabora algunas de las primeras propuestas para desocultar el cuerpo y reposicionarlo a partir de diversas formas de ejercer el pensamiento. El tema del cuerpo como una forma de crítica a la subjetividad y a la racionalidad modernas está presente en su obra de inicio a fin. Lo anterior se puede apreciar desde *El nacimiento de la tragedia* (2000c), obra en la que –entre otras cosas– se habla con vehemencia sobre los rituales dionisiacos, en los que la verdad está más relacionada con la manía, el entusias-

mo, la embriaguez y la orgía, que con la racionalidad filosófica de las ideas y los ideales; en esta obra, desde los primeros párrafos en los que se habla sobre la raíz dionisiaca de la música, se lee que “la palabrita ‘yo’ [...] ya no podrá seguir induciéndonos ahora a error, como ha inducido indudablemente a quienes han calificado de artista subjetivo al lírico” (Nietzsche, 2000c: 16). Años más tarde, en un libro tan maduro como *Más allá del bien y del mal* (2000e), se puede apreciar una radicalización de sus críticas a la metafísica del sujeto y de la verdad a través del cuerpo; en esta obra, el cuerpo es el punto de partida de toda experiencia, de todo conocimiento; así se lee en el § 134: “De los sentidos es de donde procede toda credibilidad, toda buena conciencia, toda evidencia de la verdad” (Nietzsche, 2000e: 112). Más aún, y sólo por mencionar un ejemplo que complete un arco temporal que abarque su obra de inicio a fin, en *Ecce homo* (2000b), radicalizando su posición frente a la metafísica del sujeto, incluso afirma que, si el cuerpo está entusiasmado, “dejemos fuera el alma” (2000b: 109).

Sin embargo, hacer un recorrido detallado por todas las formas en las que Nietzsche trabaja con el cuerpo, así como reflexionar sobre los presupuestos y las consecuencias de ello, rebasa los objetivos de estas líneas. Aquí sólo retomamos una de las tantas líneas abiertas por el pensador alemán —una entre muchas—, a partir de la cual es posible discutir con los planteamientos formulados al inicio del texto. Se trata de un aspecto en muchos sentidos nimio, pero sin duda significativo para reformular la concepción del ser del ente que en cada caso somos nosotros mismos más allá de la substancialización operada por la metafísica occidental de corte racionalista que concibe nuestro ser como algo autofundado y en permanente unidad pensante.

En *Así habló Zaratustra* (2000a), en el discurso “De los despreciadores del cuerpo”, se lee: “Cuerpo soy yo y alma’ —así habla el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?” (Nietzsche 2000a: 62). Nietzsche es uno de los pensadores que con mayor agudeza reflexionó sobre el lenguaje; sabe, por supuesto, que el lenguaje es ficcional, pero también sabe que las ficciones creadas en el lenguaje tienen repercusiones directas sobre los cuerpos y las comprensiones de los seres humanos (Nietzsche, 2000d). De ahí su insistente trabajo de experimentación con el lenguaje, con sus registros, con sus usos,

con su historia.² En cada registro, en cada guion, en cada tono que ensaya el filósofo alemán en sus libros –ya sea un aforismo, un verso, o en su prosa poética– se puede encontrar un cuidadoso uso del lenguaje diseñado con fines estratégicos. En este sentido, la forma de enunciación de la tesis atrás expuesta es crucial. Dice “Cuerpo soy yo y alma” (*Leib bin ich und Seele*), y no dice “Yo soy cuerpo y alma” (*Ich bin Leib und Seele*). La construcción sintáctica de la tesis no es casual. Si Nietzsche hubiera afirmado “Yo soy cuerpo y alma”, se habría mantenido en los márgenes lingüísticos y metafísicos de la tradición occidental, para la cual cuerpo y alma son, primero, predicados del yo-sujeto gramatical que, por los artificios ilusorios del lenguaje, se transforma, segundo, en un yo-sujeto substancial y metafísico al que se le pueden agregar o quitar diferentes formas de predicados o características. Por el contrario, Nietzsche afirma que yo y alma son cuerpo. En la tesis, jugando con el lenguaje y su poder figurativo, aprovechando este poder para lograr un efecto contrario al de la tradición, el sujeto de la oración es el cuerpo, y yo y alma son sus predicados. Cuerpo soy. El yo y el alma pueden irse de paseo. Esto, que a primera vista puede parecer una inocente formulación sintáctica con fines poéticos o estéticos, es relevante en la medida en la que en el resto del discurso “De los despreciadores del cuerpo” Nietzsche intenta reformular la manera en la que nos comprendemos a nosotros mismos, recolocando al cuerpo en el centro de esa comprensión. Así lo afirma líneas adelante: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido –llámase sí-mismo–. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo” (2000a: 63).

En todo el discurso se intenta mostrar que alma (*Seele*), yo (*Ich*) y razón (*Vernunft*) –comprendidas modernamente– no son sino partes pequeñas e insignificantes de algo más grande y complejo, eso que Nietzsche caracteriza como cuerpo (*Leib*), sí-mismo (*Selbst*) y gran razón (*grosse Vernunft*). En el característico estilo poético de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche encuentra la manera de sostener que yo y alma son sólo palabras para designar algo en el cuerpo, y que éste, que es una gran razón, es algo cambiante, plural, deviniente, más allá de las categorías con las que la metafísica occidental intentó de-

² Para una comprensión más detallada del lenguaje en la obra de Nietzsche, véase López (2018).

terminar nuestro ser, es decir, que nuestro ser no es un yo, un alma, una mente, ni un sujeto racional y autofundado. El ser del ente que somos en cada caso nosotros mismos, se puede decir desde esta perspectiva, es un *sí-mismo* que es, ante todo, un cuerpo comprendido como gran razón, una razón que no sólo piensa, sino que intuye, que siente, que padece, que piensa con los sentidos, con los órganos y con todo lo que tiene a la mano; y al tratarse de un cuerpo cambiante, múltiple, afectivo y relacional, se puede afirmar asimismo que el ser de este ente ni siquiera puede pensarse con las categorías tradicionales de la unidad, la identidad y la permanencia, sino que es algo que está en constante devenir, sin límites fijos, “una guerra y una paz, un rebaño y un pastor” (Nietzsche, 2000a: 62).

Como se desprende de estos breves apuntes, es posible afirmar que hablar de cuerpo es, entonces, hablar del ser de los seres humanos; ser es ser cuerpo; el yo —así como el alma, la mente o el sujeto— es posterior a él, una designación, un constructo; no hay un cuerpo que le pertenezca a un yo; el yo es una parte, acaso una función del cuerpo mismo. Por ello, hablar de “mi cuerpo” es mantenerse en la vieja distinción metafísica hecha por Platón en la que el yo-alma subyace a toda corporalidad. Al hacerlo así se sigue siendo presa del lenguaje metafísico que confunde sujeto gramatical con substancia metafísica, como si el yo fuera una substancia o esencia que, entre otras cosas, tiene la propiedad de poseer un cuerpo. Junto con Nietzsche se puede afirmar que no hay un cuerpo que le pertenezca a un yo, sino sólo un cuerpo-*sí-mismo* (*Leib-Selbst*) que es ya el cuerpo mismo en cambio y devenir. Se trata de una ontosomatología en la que el cuerpo es lo que es. Es decir, que, al preguntar por el ser del ente que en cada caso somos nosotros mismos, la primera determinación que se encuentra es la de ser-cuerpo, con su multiplicidad, sus cambios y su variabilidad. Incluso —si se siguen las indicaciones de Nietzsche— podría afirmarse que este ser-cuerpo no es ninguna identidad aún en su ser-cuerpo, es decir, que el cuerpo no es ninguna substancia o esencia, que no es fijo; y esto permite advertir que pensar que “soy mi cuerpo” o que “mi ser está en mi cuerpo” implica una forma diferente de substancialización que, ontológicamente, tendría los mismos perniciosos efectos que la substancialización a partir del yo, la mente o la conciencia. No obstante, para profundizar en esta idea, en el apartado siguiente se explora la posición spinoziana en torno al cuerpo, sus límites y sus composiciones.

Spinoza (corpus, imperii integrum corpus)

Una vez planteada la idea de una ontosomatología a partir de la erradicación del alma, el yo, o cualquier concepto que supedita el cuerpo a una unidad e identidad fundamentadas más allá de la propia corporalidad cambiante para determinar el ser del ser humano, vale la pena plantear una segunda idea que tiene que ver con los límites de la corporalidad.

Antes que Nietzsche, fue Spinoza quien realizó una profunda reflexión sobre el cuerpo, que nos ayuda a reposicionar en otro sentido la conceptualización del mismo.³ En su ontología, como se asienta en el escolio de la proposición VII del libro II de la *Ética*, así como en varios lugares de la misma, cuerpo (*corpus*) y alma (*mente*) son una y la misma cosa, pero observada desde atributos diferentes. Este posicionamiento teórico, aunque lingüísticamente no alcance la radicalidad del de Nietzsche —pues mantiene la distinción entre las palabras *corpus* y *mente*, o bien entre *substantia extensa* y *substantia cogitans*—, camina sin duda en la misma dirección, es decir, hacia una comprensión radical de la corporalidad en la determinación de nuestro ser; y, al avanzar en ese camino, atraviesa con vehemencia por lugares que el planteamiento de Nietzsche apenas alcanza a rozar. Uno de ellos —el que aquí se explora— atañe a los límites materiales de la corporalidad.

Cuando Nietzsche habla de cuerpo para pensar el cuerpo humano utiliza, como es usual en la lengua alemana, la palabra *Leib* y no la palabra *Körper* —esta última se utiliza en esa lengua para todo tipo de cuerpos—. Esta distinción le permite a Nietzsche hablar en específico del cuerpo humano y recentrarlo en relación con el yo (*Ich*) y el alma (*Seele*), supeditando a estas dos instancias a ser sólo una función del cuerpo humano. En cambio, cuando Spinoza habla de cuerpo habla de *corpus*, como es usual en la lengua latina, en la que todo cuerpo, incluido el cuerpo humano, es determinado bajo esa misma palabra. Esta indistinción lingüística y conceptual, lejos de ser una desventaja, opera en el pensamiento de Spinoza de maneras por demás prolíficas, pues hace posible que el movimiento de

³ Es preciso mencionar que Nietzsche conoció y admiró la obra de Spinoza, como consta, entre otros lugares, en la carta enviada a Overbeck el 30 de julio de 1881 (Nietzsche, 1932: 184).

los cuerpos pueda ser comprendido como una afectación constante entre cuerpos y, al hacerlo así, opera en esta forma de comprensión de las acciones humanas una efectiva desubjetivación del cuerpo y de sus propios límites en tanto que cuerpo humano. Es necesario explorar esta idea con más detalle.

No deja de ser notable que el libro segundo de la *Ética* –dedicado a la *mente* humana– comience en su definición primera hablando precisamente del cuerpo: “Entiendo por cuerpo un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa” (Spinoza, 2007: 126). Lo anterior significa, entre muchas otras cosas, que el cuerpo humano –así como cualquier otro cuerpo– es tan sólo uno más de los infinitos modos de la substancia. Que el cuerpo humano (*corpus humanum*) tenga la modalidad de cualquier otro cuerpo (*corpus*) es relevante en la medida en que, ontológicamente hablando, no posee una preeminencia ontológica sobre ningún otro cuerpo. De hecho, en el pensamiento de Spinoza es notable que los seres humanos, no sólo como cuerpos, sino bajo cualquier otro aspecto, no posean una supremacía con respecto a ningún otro ente desde el punto de vista de la constitución ontológica del *Deus sive Natura*. Esta indistinción hace posible que, cuando Spinoza hable sobre el movimiento de los cuerpos en el corolario del lema III de la parte II de la *Ética*, pueda determinar que “un cuerpo en movimiento se mueve hasta que otro cuerpo lo determina al reposo; y, asimismo, que un cuerpo en reposo permanece en él hasta que otro lo determina al movimiento” (Spinoza, 2007: 146). Por lo tanto, está en la naturaleza de los cuerpos poder moverse entre sí. De no tener el mismo estatuto ontológico esto no sería posible, o bien se haría necesaria la intervención de otra instancia para mediar entre los cuerpos. En este sentido, un cuerpo mueve a otro cuerpo; no obstante, en el axioma I, inmediatamente después de la referencia anterior, se aclara que, por otra parte, “Todas las maneras en las que un cuerpo es afectado por otro se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta” (2007: 146). Así, aunque un cuerpo cualquiera pueda mover a otro cuerpo cualquiera, la forma del movimiento resultante dependerá en cada caso de la naturaleza singular de los cuerpos que se están afectando.

Se ha querido ver en estos tópicos spinozianos el tema de los afectos, de las pasiones, el del camino hacia la beatitud. A quienes así lo hacen les asiste la razón. Sin embargo, se debe resaltar que los

temas de la corporalidad y el movimiento son de tal manera relevantes en un pensamiento como el de Spinoza por la elemental razón de que su ética y su política –y con ellas su ontología– pueden ser siempre comprendidas como una física (Zourabichvili, 2014). Es justo en este sentido en el que en el prefacio de la parte III de la *Ética* dice Spinoza que considerará “los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos” (Spinoza, 2007: 200). Los cuerpos humanos, es claro, se mueven. Las preguntas de Spinoza son ¿por qué se mueven?, ¿cómo se mueven? En tanto *corpus*, su movimiento depende de otros *corpus*. Para determinar ese por qué y ese cómo, es necesario investigar la naturaleza misma de los *corpus* y del movimiento. Por eso es preciso hablar de una física, una física de los *corpus* que deriva en una ética que investiga lo que un cuerpo puede antes que lo que un cuerpo debe. No se trata de una ética o política nomológicas, se trata de una física de las potencias que busca investigar qué es posible dada una determinada potencia, pues, como el mismo Spinoza afirma en el escolio de la proposición II del libro III de la *Ética*, “nadie, hasta ahora, ha determinado lo puede el cuerpo” (Spinoza, 2007: 204).

Colocados en este terreno, vale la pena recordar que cuando Spinoza trata sobre el derecho natural, tanto en el *Tratado político* (1986) como en *Tratado teológico-político* (2012), examina las potencias de los cuerpos desde su capacidad de asociación, de modo que en el § 13 del capítulo II de la primera obra puede afirmar que “Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder [potencia/*possum*] juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo” (Spinoza, 1986: 92). Esta afirmación, en el ámbito de lo que Spinoza considera como derecho natural, es perfectamente comprensible desde el ámbito de la potencia: tengo tanto derecho como mi potencia me lo otorga. Lo interesante del planteamiento es que el filósofo holandés establece sin ningún reparo que una multitud tiene más derechos –en tanto que su potencia es mayor– que un individuo aislado. Éste es el principio a partir del cual Spinoza comienza a tejer la naturaleza y el origen del Estado (*imperium*), cuyo derecho –según define en el § 2 del capítulo III de la misma obra– “viene determinado por el poder [*potentia*], no de cada uno, sino de la multitud que se comporta guiada como por una sola mente” (1986: 100).

Si se enlazan estas reflexiones con aquello que Spinoza entiende por cuerpo en la *Ética*, es muy fácil advertir que un cuerpo no está

definido por la materialidad que aprehende el sentido común, sino que un cuerpo está siempre definido por las relaciones y las conexiones que establece con lo que en un momento determinado podrían ser otros cuerpos. La sección de los postulados en la parte II de la *Ética* lo muestra con generosidad: “El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente” (Spinoza, 2007: 151). La lógica de las afecciones y los afectos lo muestra igualmente: cuando un cuerpo afecta a otro cuerpo, ambos cuerpos sufren afecciones que los modifican y que, así sea momentáneamente, los hacen ser un solo cuerpo –como en la relación amorosa–. Todo cuerpo puede ser descompuesto en partes más pequeñas, de modo que cada parte puede ser pensada como un cuerpo que, en unión con otros cuerpos, forma un cuerpo más grande. Asimismo, todo cuerpo es siempre susceptible de ensancharse y expandirse a partir de sus relaciones y sus conexiones –o bien, por el mismo efecto, puede reducirse y disminuirse–. La transformación de un cuerpo individual en el cuerpo de la multitud es el mejor ejemplo de un ensanchamiento; el paso de una banda a un individuo es un ejemplo de una disminución. El cuerpo es algo siempre relativo, singular, definido más por sus conexiones que por una materialidad cercada. El mismo Spinoza, en este sentido, en el § 2 del capítulo IV del *Tratado político*, habla de la “totalidad del cuerpo del Estado [*imperii integrum corpus*]” (Spinoza, 1986: 113), con lo cual no hace sino reforzar la idea de que un cuerpo no es una unidad dada *per se*, sino una asociación, un conjunto que conspira hacia determinados fines comunes.

A través de esta concepción del cuerpo que se puede encontrar en el pensamiento de Spinoza es preciso insistir en que hablar del cuerpo desde el específico sentido del cuerpo humano puede llegar a ser francamente obnubilante en términos conceptuales, puesto que hablar de “mi cuerpo” –como veíamos en el apartado anterior– es, en primer lugar, un gesto que se mantiene en el régimen de la metafísica de la representación, pero, en segundo lugar, es una expresión que vuelve a substancializar –aunque sea esta vez desde la carne o la materia– el ser del ente que somos en cada caso nosotros mismos –como si el cuerpo fuera una substancia que se somete a ciertos accidentes–. En efecto, pensar el cuerpo desde su identidad o su propiedad –aunque sean materiales– echa por la borda el arduo trabajo de reconceptualización llevado a cabo por Spinoza y Nietzsche,

y vuelve a colocar el ser del ser humano en el mismo terreno que la tradición metafísica de Occidente.

La crítica específica en este punto consistiría, pues, en afirmar que no hay cuerpo definido ni demarcado por su materialidad, sino que todo cuerpo debe ser comprendido desde el punto de vista de las relaciones, composiciones y descomposiciones que forman y reforman su materialidad sin cesar.

Deleuze (devenir)

Una vez planteada la idea de una radical ontosomatización del ser del ente que somos en cada caso nosotros mismos, así como la idea de una corporalidad pensada no desde sus superficiales límites materiales, sino a partir de sus conexiones y sus relaciones –es decir, la idea de una corporalidad múltiple, contractiva y expansiva– es preciso plantear una última idea a partir del pensamiento de Gilles Deleuze. Se trata de una idea que comienza a circular desde sus textos más tempranos –como *Lógica del sentido* (1994)–, que pasa por una revitalización importante en sus escritos con Guattari –particularmente en *Mil mesetas* (2006)–, y que cobra una relevancia de no poca monta en los escritos de sus últimos años –por ejemplo, en *Crítica y clínica* (1997)–. Se trata de la idea de devenir; más específicamente, se trata de pensar el devenir en el singular sentido del devenir del ser del ser humano.

Como se reconoce ampliamente, Spinoza y Nietzsche son dos de los autores que más influyeron en el pensamiento de Deleuze. Es por esta razón que transitar de las ideas ya planteadas hacia esta última no representa ninguna dificultad mayúscula. De hecho, las ideas deleuzianas en torno a lo que aquí hemos llamado ontosomatización se pueden encontrar generosamente expuestas a lo largo de *Nietzsche y la filosofía* (2000). Y su lectura spinoziana sobre el cuerpo y sus límites, que sin suda ha influido la nuestra, se despliega minuciosamente en *Spinoza y el problema de la expresión* (1999). Aunque, en realidad, ambas ideas, siempre con alguna variación, son una constante a lo largo de su obra. En *Mil mesetas* (2006), por ejemplo, junto con Guattari escribe unas líneas que sintetizan su posición respecto de ambos temas:

Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente (Deleuze y Guattari, 2006: 261).

Como se puede apreciar, para Deleuze, lector de Spinoza, cuando se trata del cuerpo se trata de multiplicidades, de conexiones, de potencias y singularidades. Y justo por ello se trata de devenires. En su permanente combate con diferentes formas de hegelianismo, y en su irremediable cercanía con Nietzsche, el devenir se convierte en una de las categorías más relevantes en el pensamiento del pensador francés, que busca mostrarse en toda su potencia alejado de la dialéctica. Para él, todo está en devenir. Más aún: no es que los entes devengan, sino que el ser mismo de los entes es el devenir, el flujo perpetuo. Lo que nosotros concebimos como entes es primero un devenir en su conjunto. “Un devenir no tiene otro sujeto que sí mismo” (Deleuze y Guattari, 2006: 244), se produce a sí mismo. Los entes no son sujetos, sino predicados, acciones en proceso, es decir, devenires. “Lo que es real es el propio devenir” (2006: 244).

Se trata de aprender a verlo. Ya desde *Diferencia y repetición* (2009) y *Lógica del sentido* (1994) Deleuze señala al buen sentido y al sentido común como dos de los agentes que nos impiden aprehender el devenir, uno otorgando una sola dirección a los entes, y el otro afirmando su mismidad; construyendo, ambos, un horizonte de inteligibilidad en el que los entes tienen cierta permanencia e individualidad que los hace pensables y determinables. Es como si se hubiera tratado —a lo largo de toda la historia— de apaciguar al mundo, de estatizarlo, de hacerlo pensable únicamente por medio de categorías estables, fijas. La empresa deleuziana en estos primeros textos consiste en buena medida en mostrar cómo una cierta forma histórica de mirar, de comprender y de usar el lenguaje ha construido también una forma de la experiencia francamente obnubilante que oculta el devenir, que lo hace impensable. Por eso su insistencia en la repetición, la diferencia, la paradoja, el sentido y el acontecimiento permite atisbar que eso que llamamos mundo está en realidad en constante movimiento, que avanza siempre en diferentes direcciones y que su identidad es siempre un artificio que está lejos de ser un hecho apodíctico.

Cuando en la serie *Capitalismo y esquizofrenia* –compuesta por *El Anti-Edipo* (2009) y *Mil mesetas* (2006)– piensa el devenir del ente que somos en cada caso nosotros mismos lo hace siempre desde la singularidad y el movimiento. “Cada individuo es una multiplicidad infinita” (Deleuze y Guattari, 2006: 258). No es un eufemismo. Se dice de manera literal. Un individuo es una multiplicidad infinita, elementalmente, porque es un cuerpo, y éste “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” (Deleuze y Guattari, 2006: 264), pues, como se ha visto, un cuerpo no se reduce a su materialidad aparente, sino que es algo expansivo y contractivo cuyos movimientos dependen de las conexiones que establezca para agrandarse o empequeñecerse. En este sentido, ontomaterialmente hablando,

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) (Deleuze y Guattari, 2006: 264).

Para pensar el ser del ente que somos en cada caso nosotros mismos se trata, entonces, de percibir las relaciones, conexiones y devenires de un cuerpo múltiple, cambiante, infinito. Se trata de pensar sus afectos, sus potencias diversas y variables, sus posibilidades. Cualquier ente está en un plano de inmanencia o consistencia, es decir, es una composición, un bloque, un conjunto. Todos tenemos nuestro propio plano de inmanencia transmutable y finito. Ahí vivimos, ahí sentimos, ahí pensamos.⁴ En los flujos que construyen

⁴ Sobre el plano de inmanencia o consistencia, Gilles Deleuze y Claire Parnet afirman lo siguiente: “Pero, ¿el plano de consistencia no es una cosa muy rara? Habría que responder: por una parte ya lo tenéis, no experimentáis un deseo sin que él no esté ya presente, sin que no se trace al mismo tiempo que vuestro deseo; pero por otra parte no lo tenéis, y no desearéis si no lográis construirlo, si no sabéis hacerlo, encontrando vuestras posiciones, vuestros agenciamientos, vuestras partículas y vuestros flujos. Habría, pues, que decir: se hace solo, pero tenéis que saber verlo” (2004: 103). En *Mil mesetas*, se lee lo siguiente: “Hablaemos, pues, de un *plan de consistencia* de las multiplicidades, aunque ese ‘plan’ sea de dimensiones crecientes según el número de conexiones que se establecen en él” (2006: 14). Finalmente, en su curso sobre el cine, Deleuze hace la siguiente precisión: “De repente ya no lo llamo ‘plano de consistencia’. Tacho consistencia [...] Hay que llamarlo ‘plano de

dicho plano se establecen vecindades, pero también diferencias. Hay flujos de materialidad, de carne, de dureza y fragilidad, pero también hay flujos de moralidad que posibilitan que las personas convivan. Todos los flujos tienen umbrales que son más grandes o más pequeños en algunos individuos, y es eso lo que hace posible las divergencias y las comuniones. Hay flujos de alegría y tristeza, de pensamiento, de convicciones políticas, todos ellos entremezclados con otros flujos e intensidades de flujos que construyen singularidades devinientes.⁵ Todos devenimos. Todo deviene en la variación y en los cortes de los flujos. El devenir es lo que es.

Es por ello que la identidad es siempre un efecto de la percepción obnubilada. Todo ente está en constante devenir-otro. La avispa deviene orquídea y la orquídea deviene avispa, y juntas devienen máquina de polinización que es una pieza del devenir florecencia de los campos. No hay entes individuales, raíces aisladas. Se trata de rizomas en donde lo único que hay son conexiones, no ejes. Lo único determinable es el acontecimiento que siempre tiene, cuando menos, dos sentidos simultáneos posibles. No hay individuos, sino conjuntos devinientes en conexión.

El lobo, o el caballo, o el niño dejan de ser sujetos para devenir acontecimientos, en agenciamientos que son inseparables de una hora, de una estación, de una atmósfera, de un aire, de una vida. La calle se compone con el caballo, de igual modo que la rata que agoniza se compone con el aire, y el animal y la luna llena se componen juntos [...]. El clima, el viento, la estación, la hora, no son de otra naturaleza que las cosas, los animales o las personas que los pueblan, los siguen, duermen o se despiertan en ellos [...]. Así hay que percibir. Las relaciones, las determinaciones espacio-temporales no son predicados de la cosa, sino dimensiones de multiplicidades (Deleuze y Guattari, 2006: 266).

inmanencia'. No hay nada fuera de ese plano. Ese plano está por todas partes. Todo está sobre ese plano. ¡Ustedes, yo, la sala, todo, todo el mundo!" (2011: 29).

⁵ Cualquier ente es, en efecto, un cruce de flujos en un plano de inmanencia determinado. En *El Anti-Edipo* se asevera: "Bolsa de aguas y cálculos de riñón; flujo de cabellos, flujo de baba, flujo de esperma, de mierda o de orina producidos por objetos parciales, constantemente cortados por otros objetos parciales, que a su vez producen otros flujos, cortados por otros objetos parciales. Todo 'objeto' supone la continuidad de un flujo, todo flujo, la fragmentación del objeto" (2009: 15).

Devenir, como se puede apreciar, es siempre devenir-otro. El hombre deviene-niño, y el niño deviene-animal; ambos devienen-mujer. El devenir deleuzianamente concebido no tiene un *telos*, ni una linealidad, mucho menos habla de un progreso o mejoría; se trata de pura expresión de la potencia, de asociaciones rizomáticas de potencias que construyen unidades pasajeras, mutantes, efímeras; es ebullición, encuentro, azar; para aprehenderlo es necesaria una transformación de la mirada, una transformación que sepa aprehender conjuntos, conexiones, relaciones, movimientos. Ningún ente es idéntico a sí mismo en dos momentos diferentes, siempre hay una variación, un flujo que se agrega o se sustrae, un momento, una velocidad, una intensidad que lo transforma –una mutación en el plano de inmanencia–. Un individuo, uno de esos entes que en cada caso podríamos ser nosotros mismos, por ejemplo, nunca es idéntico a sí mismo. Por la mañana se puede devenir-responsabilidad, cumpliendo todas y cada una de las labores de la escuela o el trabajo, se deviene-alumno de excelencia, se deviene-empleado del mes; pero en cualquier momento se atraviesa un flujo que interrumpe el idilio y se puede devenir-rebelde, devenir-anarquista o, sencillamente, devenir-holgazán; se deviene animal cuando se juega con la mascota, cuando se cerca un territorio; se deviene niño en una sonrisa, en un juego, en un asombro; se deviene fascista en una imposición, en un odio, en un recelo; se deviene pareja amorosa en un abrazo, en un beso, en una acción desinteresada; se puede devenir pareja psicópata en esas mismas acciones, dependiendo de su combinación con otros flujos; pero inmediatamente después se puede devenir padre, madre, hijo, abuelo o hermano; se puede devenir transporte, sostén u ornato; todo depende de los flujos, de las conexiones, de las variaciones, de los cuerpos que se vayan acomodando y funcionando de maneras diversas.

En síntesis: yo nunca soy yo, mi cuerpo nunca es mi cuerpo. Abrazar este concepto del devenir implica un arrojamiento al vacío, a la incertidumbre, a la complejidad, al abismo; implica una crítica profunda a la metafísica de la presencia que encuentra el sentido de lo ente a partir de su unidad y su univocidad, de su permanencia y su estabilidad. Hundirse en este devenir es, como quería Zaratustra, “hundirse en su ocaso” (Nietzsche, 2000a: 26). No hay arriba, no hay abajo. Hay acontecimientos, multiplicidad de sentidos.

En este tránsito, devenir-imperceptible es, para Deleuze, la forma más acabada de asumir el devenir. Se trata de la despersonalización

absoluta. Es devenir cosmos, abandonar la substancialidad del yo, sus delicias y sus pequeñas sucias alegrías, sus espacios de poder, de influencia, de traición. Devenir imperceptible es “crear multitud” (Deleuze y Guattari, 2006: 281), es crear zonas de indiscernibilidad, de vecindad entre los entes. Se trata de crear experiencias que no tengan carácter representativo mayoritario; más aún, se trata de que sean irrepresentables, que escapen a los modelos; se trata de experiencias singulares, propias, múltiples, sin aspavientos. Devenir imperceptible es el golpe final a la metafísica de la identidad y la representación, y en este sentido es también una forma de la revolución. Se trata de una experiencia ontopolítica en la que aquello que menos importa es el yo —con sus intereses, sus vanidades, sus amarguras y sus juegos de poder—, y lo que se pone por delante es la construcción de nuevos cuerpos, de nuevas experiencias y, finalmente, de nuevas alegrías.

A manera de conclusión

Es preciso insistir en la necesidad de reposicionar al cuerpo, no sólo en la filosofía, sino en el pensamiento y en la cultura occidentales en general. No obstante, es igualmente necesario precisar que este reposicionamiento debe ir más allá del entusiasmo y las buenas intenciones que emanan de la ingenuidad de pensar al cuerpo como el cuerpo humano determinado por sus aparentes límites materiales.

Con base en los apuntes delineados a través de Nietzsche, Spinoza y Deleuze en torno a lo que aquí hemos llamado ontosomatología, se pueden advertir, de inmediato, tres líneas de reflexión que no se deberían ignorar en el intento por reposicionar al cuerpo en la filosofía cuando lo que se intenta es pensar el ser del ente que en cada caso somos nosotros mismos. A saber, que nuestro ser es, ante todo, ser-cuerpo; que, desde una consideración ontomaterial, este cuerpo no tiene límites fijos, sino que se expande y se contrae dependiendo de las conexiones y los afectos que entable con otros cuerpos; y que, finalmente, este cuerpo es un cuerpo en permanente devenir, es decir, que invariablemente está llegando a ser otro del que es en un instante determinado, lo cual impide fijarle identidad alguna.

Tomar lo anterior como punto de partida para la reflexión filosófica es importante porque es, ante todo, una forma de recolocarnos políticamente frente los planteamientos mayores de la metafísica

occidental. En ésta, como ha sabido ver Vattimo en diferentes obras (1992, 2000), la búsqueda de la verdad ha estado siempre ligada a determinadas formas de ejercicio de poder, de modo que los temas privilegiados de la metafísica occidental que han guiado históricamente el pensamiento —como el sujeto, la identidad y el conocimiento— pueden relacionarse siempre con estas formas de ejercicio del poder y la violencia. Es decir, que la comprensión de la verdad desde su unicidad e identidad y, asimismo, la comprensión del ser de los entes, incluido el de nosotros mismos, desde la misma perspectiva, comportan una forma específica de ordenamiento jerárquico de lo ente cuyas repercusiones políticas son evidentes y perfectamente datables.

Por ello, reposicionar el ser del ente que somos en cada caso nosotros mismos desde una corporalidad múltiple, expansiva, contractiva y cambiante es, en efecto, un esfuerzo ontometafísico por comprendernos más allá del nihilismo instaurado en Occidente por las metafísicas de la identidad, pero es, sobre todo, una forma de resistir a las políticas instauradas asimismo por ese tipo de metafísicas.

Referencias

- Deleuze, G. (1994), *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona.
 _____ (1997), *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona.
 _____ (1999), *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona.
 _____ (2000), *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona.
 _____ (2009), *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires.
 _____ (2011), *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo*, Cactus, Buenos Aires.
 Deleuze, G., y F. Guattari (2006), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
 _____ (2009), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Buenos Aires.
 Deleuze, G., y C. Parnet (2004), *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia.
 Heidegger, M. (1999), *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.
 López, B. (2010), “Experiencia y subjetividad: reflexiones en torno al *pathos*”, tesis de doctorado en Filosofía, Facultad de Filosofía

- y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, recuperado de <<http://132.248.9.195/ptb2010/octubre/0663664/Index.html>>.
- _____ (2018), “Nietzsche: lenguaje, vida, genealogía”, en B. López (coord.), *Filosofía del lenguaje. Horizontes y territorios*, Colofón, México, pp. 34-57.
- Nietzsche, F. (1932), *Epistolario inédito*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- _____ (1999), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid.
- _____ (2000a), *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid.
- _____ (2000b), *Ecce homo*, Alianza, Madrid.
- _____ (2000c), *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid.
- _____ (2000d), *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid.
- _____ (2000e), *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid.
- Platón (2000a), “Fedón”, en *Diálogos III*, Gredos, Madrid.
- _____ (2000b), “Fedro”, en *Diálogos III*, Gredos, Madrid.
- _____ (2000c), “Gorgias”, en *Diálogos II*, Gredos, Madrid.
- _____ (2000d), “Hippias mayor”, en *Diálogos I*, Gredos, Madrid.
- Spinoza, B. (1986), *Tratado político*, Alianza, Madrid.
- _____ (2007), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Tecnos, Madrid.
- _____ (2012), *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid.
- Vattimo, G. (1992), *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona.
- _____ (2000), *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona.
- Zourabichvili, F. (2014), *Spinoza. Una física del pensamiento*, Cactus, Buenos Aires.

POLÍTICA Y DESPLAZAMIENTO

*Ramón Chaverry Soto**

Sólo un completo forastero como usted puede plantear esa pregunta. ¿Qué si hay organismos de control? Sólo hay organismos de control.

Franz Kafka, *El castillo*

Introducción

Distancia, un espacio inconmensurable que es imposible abarcar; los caminos se alargan, las brechas se vuelven intransitables; allá, en el castillo, ¿se sabe acaso de la presencia nómada del agrimensor? A lo largo de la novela lo percibimos: el señor K, como el gato de Schrödinger, existe y no existe, está y no está en el pueblo. *El castillo*, obra cumbre e inconclusa de Franz Kafka, sitúa al lector en un pueblo curioso gestionado por burócratas inaccesibles que, quizá por descuido, quizá por simple traspapeleo, quizá aún, por capricho momentáneo, han contratado a un agrimensor. Como todo el mundo sabe, un agrimensor hace la medición de espacios, traza límites, elabora mapas y planos, paradójicamente, este personaje ni tiene terrenos que medir ni él mismo tiene un espacio o lugar para habitar en el pueblo. Sin labor alguna asignada, se coloca (a veces es colocado) en diferentes lugares: en casas, en posadas, en escuelas, sin un lugar fijo, a la espera de que alguien, arriba, en el castillo,

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

se entere de su presencia o requiera emplearlo. Autorizado y desautorizado para estar en cualquier lugar, su itinerancia trastoca las relaciones del pueblo: remueve jerarquías, encumbra a relegados, incomoda a funcionarios.

Usted no pertenece al castillo, no es del pueblo, usted es un don nadie. Por desgracia, sin embargo, usted es algo: un forastero, uno que siempre resulta superfluo y siempre está en camino, uno por quien siempre se producen trastornos, por cuya causa hay que esconder a las criadas, cuyas intenciones son desconocidas... (Kafka, 2017a: 180).

La dislocación del agrimensor, pese a ser circunstancial, le empodera; aunque ello no le sirva para acceder a su más caro anhelo: el reconocimiento de su presencia por parte de aquel que, por medio de muchos “álguienes”, observa desde castillo.

¿Qué representa el personaje K en *El castillo*? El lector se lo pregunta frecuentemente. ¿Es acaso un error, una astucia de la administración o un intrincado acierto? Imposible saberlo pues, pese a que los pueblerinos ven su presencia como una inconveniencia, se sabe (todos y cada uno lo saben) que al gobierno nada se le escapa, que éste calcula con anticipación todas las cosas, que piensa cada detalle, que tiene agudos burócratas que vigilan y autorizan todo. Esta ambigüedad suscita incertidumbre en el lector que jamás queda convencido de la ignorancia del gobierno o de la eficiencia real de la administración, sólo especulaciones tendremos de ello pues el personaje K jamás traspone las puertas del castillo.¹ Se puede uno sentir autorizado a pensar, siendo consecuente con lo que hasta entonces le había acontecido al agrimensor, que detrás de aquellas puertas no encontraría sino la misma confusión que reina en el pue-

¹ Quedarse a las puertas de la resolución del conflicto, más que un leitmotiv kafkiano, parece una maldición que trasciende su obra para convertirse en parte de su constitución existencial: el campesino (símbolo del pueblo) de la parábola “Ante la ley” (2020) nunca atraviesa la primera puerta ni logra vencer al custodio (el campesino envejece y muere no sin antes enterarse de que la puerta sólo había estado abierta para él); K no logra seguir las etapas de su proceso en *El proceso* (2020), lo que es más, no logra saber de qué se le acusa; Karl Roßmann, en “El fogonero” (2011), pese a viajar a otro continente, no se libera del simbólico yugo paterno; e, igualmente, como si la ficción se extendiera a la vida de Kafka, Franz, quien había escrito la *Carta al padre* (2012), que da cuenta de su sentir hacia su autoridad, tampoco la entregará a su progenitor, guardando para sí las palabras que, quizá, le habrían permitido trascender su propio conflicto personal.

blo respecto a la autoridad: la certeza de su existencia pero, al mismo tiempo, la vaguedad de sus funciones. De oídas, apenas, llegan rumores de la apariencia de la administración:

... ¿son las oficinas el castillo? Y aun cuando las oficinas pertenezcan al castillo, ¿son las oficinas el lugar donde Barnabás puede entrar? Él entra en oficinas, pero sólo son una parte de todas ellas, después hay barreras y detrás hay más oficinas [...] Puede entrar en una oficina, pero ni siquiera parece una oficina, más bien una antesala de las oficinas, quizá ni siquiera eso, quizá se trate de una habitación donde se tiene que mantener a todos aquellos que no pueden entrar en las oficinas (Kafka, 2017a: 250).

Se ha dicho, con acierto, que Mario Levrero tiene un estilo kafkiano, aquel que lea *El lugar*, sin duda, puede intuir una cierta continuidad en la experiencia que habría diseñado Kafka para su lector si el personaje K hubiese avanzado hacia el castillo: atravesar una puerta que lleva a una habitación con dos puertas, una de entrada (por la que no se puede regresar) y otra de salida (que lleva a otra habitación casi idéntica). Puertas infinitas que llevan a habitaciones infinitas con un único rasgo común: el sinsentido.

De la obra de Kafka se han dado varias interpretaciones que van de la tragedia familiar (expresada en la *Carta al padre* y que refleja su intrínquilis con la figura paterna) a las místicas (que intercala la ley y el arrobo divino), acá, conforme a lo antes expuesto, se toma como un pretexto para pensar el espacio y el nomadismo. Sin duda, en *El castillo*, aunque se puede afirmar que en toda la obra de Kafka, el movimiento se vuelve un tema político, por ello, el nomadismo y el vagabundeo son formas a través de las cuales se trasgrede la autoridad. Veamos algunos otros ejemplos que muestran tal aspecto en la obra de Kafka, en “El fogonero” (2011), un joven es expulsado de la casa paterna y enviado a otro país en barco, nunca logra descender de éste, allá lo identifica un familiar cercano que, como un padre, lo toma bajo su tutela, podemos decir que su libertad duró sólo mientras estuvo viajando de un destino a otro; en *El proceso* (2020), el personaje K va en busca de sus ignotos acusadores y sus jueces, los encuentra ocultos en buhardillas asfixiantes y departamentos ruinosos, él irrumpe en esos espacios, contraviniendo el orden burocrático; finalmente, aunque la lista podría ampliarse, Gregorio Samsa, en *La metamorfosis* (2017b), confinado desde su transformación a su habitación, convulsiona, con una escapada, las

quebradizas relaciones familiares. Es así que en Kafka el movimiento suele entrañar un nudo problemático.

A diferencia del personaje de Melville, Bartleby, que tras su eterna frase “preferiría no hacerlo” (*I would prefer not to*) secuestra, poco a poco, el espacio en torno a él;² en Kafka el movimiento, el nomadismo, es un acto político que genera estragos tanto para el personaje como para aquellos que le rodean. ¿Estas implicaciones políticas del nomadismo son una ocurrencia de Kafka o tiene algún asidero real? ¿Acaso está dando cuenta el autor praguense de un miedo ancestral al interior de la sociedad? Las líneas siguientes buscan dar una respuesta a estas interrogantes.

² En el artículo “Bartleby o la reescritura del espacio político”, publicado en *Reflexiones Marginales* (2018), señalé cómo cada vez que esta conocida frase de Bartleby es expresada se nos presenta una conquista del espacio. La primera vez que es proferida, el amanuense permanece en su lugar: “le dije lo que debía hacer, esto es, examinar un breve escrito conmigo. Imaginen mi sorpresa, mi consternación, cuando, sin moverse de su ángulo [...] replicó: —Preferiría no hacerlo” (Melville, 2008: 25). Que el espacio está en disputa con la frase del amanuense queda manifiesto cuando la solución para lidiar con ello es “echarlo a puntapiés” (2008: 48). En las páginas siguientes vemos cómo se recrudece el conflicto, con su actitud pasiva, pero invasiva, Bartleby se va quedando con la oficina hasta vivir permanentemente en ella. Su frase, su actitud, desarman al abogado en cada intento por sacarlo, de tal suerte que termina siendo expulsado de su propia oficina pues nunca logra lidiar con las inconveniencias y estragos que el amanuense genera. Si hasta aquí la cuestión del espacio es evidente, al final se hará central pues, cierto día, esta fuerza perturbadora y disruptiva que representa Bartleby ha ocupado el edificio completo. El abogado se ve forzado por su antiguo casero a hablar con el amanuense, quien ahora vive sentado en los pasamanos de la escalera y durmiendo en la entrada. Dice el casero: “Todos están inquietos; los clientes abandonan las oficinas; hay temores de un tumulto” (2008: 74). La presencia de Bartleby parece poder ocuparlo todo, contagiándolo todo, se ha convertido en una amenaza para la “correcta” distribución del espacio. Las opciones para que Bartleby abandone el edificio, sugeridas por el abogado, consisten en colocarlo en otra oficina o en ofrecerle un trabajo que le implique viajar, el amanuense rechaza todas y cada una de las propuestas, aunque afirma “no ser exigente”. El fracaso de las diligencias del abogado, aunado a la desesperación de los vecinos, provoca que Bartleby sea llevado finalmente a la cárcel. Curiosamente, no es propiamente encerrado, sino que vive en libertad dentro de la prisión, en los patios de ésta. La muerte de Bartleby deja una última imagen, dentro de los muros que rodeaban la prisión, excluyéndola de todo ruido exterior, a los pies del abogado crecía un suave césped: “Era como si en el corazón de las eternas pirámides, por una extraña magia, hubiese brotado de las grietas una semilla arrojada por los pájaros” (2008: 82).

El nacimiento de los Estados modernos y la guerra civil

Decir que las ciudades antiguas se edificaron bajo un diseño que promovía cierto tipo de ejercicio de poder centrado en lo sedentario, en contraposición con lo nómada, es una perogrullada; sin embargo, recientemente, ello se ha vuelto una reflexión nodal para pensar lo político, por lo tanto, es necesario no darlo por sentado.

Michel Foucault (2010), quien ha desarrollado una analítica del poder, se percató de la necesidad de pensar la constitución táctica e histórica de los Estados desde la noción de espacio y, sin mencionarlo explícitamente, del nomadismo. El espacio político fue de interés declarado para el francés, con ese objetivo se planteó la posibilidad de desarrollar una ciencia que proyectó como heterotopológica, esto es, una ciencia de los espacios diferentes.³ Menos políticamente trascendente fue para él el tema del nomadismo; sin embargo, si hubiese reparado un poco más en su propio trabajo, se habría percatado de lo urgente de dicha empresa.

El tema del nomadismo se sitúa en el contexto de la problematización de la racionalidad que permite el surgimiento de los nacientes Estados-nación. Esa racionalidad fue explorada en dos trabajos fundamentales: *Vigilar y castigar* (1998) y *La sociedad punitiva*

³ Foucault plantea en dos textos, “Espacios diferentes” y “Las heterotopías” (2010), la posibilidad de una ciencia de los espacios en relación con el poder (2010). El filósofo francés planteaba que las heterotopías tenían un carácter diferente al de los espacios homogéneos donde la vida acontece con aparente normalidad y regularidad (como las casas, las fábricas y las escuelas); en esos espacios se transita (estaciones de tren, aeropuertos, etcétera) o se reposa (restaurantes, cines, hoteles, etcétera). Las heterotopías, por el contrario, son espacios monstruosos donde tiene cabida lo otro, lo inquietante, lo que descoloca nuestro sentido, eso que puede ser nombrado como el afuera. Para Foucault, las heterotopías tienen ciertas características, a saber, congregan individuos marginales; cambian de función en el curso de la historia y del contexto; yuxtaponen emplazamientos incompatibles; abren heterocronías (rupturas con un tiempo tradicional); tienen sistemas de apertura y cierre que, de igual forma y al mismo tiempo, las aíslan y las hacen penetrables y, finalmente, crean un espacio de ilusión que tiene la función de hacernos ver como más ilusorio aún el espacio real. Algunos ejemplos de heterotopías son las prisiones y los hospitales, pues son lugares de cierre que congregan individuos marginales, los espejos (ilusiones del espacio real) o los museos (heterocronías que hacen convivir el tiempo efímero del mundo presente con la memoria acumulativa del pasado). En todo caso, la heterotopía se define por ser un espacio otro respecto a lo mismo. Si una función puede definir a la heterotopía es el afuera, que, sin embargo, no es un espacio real, no es una utopía u otro espacio posible, externo, sino un umbral, una experiencia del límite.

(2016). En el primero nos ilustra sobre las sutiles pero profundas transformaciones que sufrió la modernidad y que desembocaron en una cierta experiencia del cuerpo y el castigo.⁴ En ese texto distingue dos momentos históricos, uno, el de los suplicios, otro, el de las disciplinas. El primero (donde quizá la imagen más recordada de *Vigilar y castigar* es el suplicio de Damiens) aporta un retrato de las relaciones de poder propias del Antiguo Régimen, cuya labor consistía, penalmente, en imprimir las huellas del poder en el cuerpo. En la primera parte de *Vigilar y castigar* se presenta una poética del poder que deja impreso en el cuerpo del delincuente su delito.⁵ El otro momento histórico del que habla Michel Foucault es el del mundo disciplinario (que es el de mayor interés para entender eso que llamamos modernidad); el cual representa el lento pero sostenido ingreso de las disciplinas en diversos campos (ejército, escuelas, fábricas), lo que supuso un ejercicio distinto de poder, cuya premisa era hacer el cuerpo dócil y útil. De ello nos quedan, como muestra, los reglamentos y los tratados en torno a la educación y el buen uso de los cuerpos, éstos son los temas que el autor francés englobó bajo el estudio de la anatomopolítica.

En las lecciones sobre la “sociedad punitiva”, impartidas en 1973, la discusión sigue otros caminos, Foucault inicia con un análisis de su trabajo anterior, lo que representa una especie de “corte de caja” de sus reflexiones hasta *Vigilar y castigar*.⁶ Ve ahí la necesidad de replantear un problema recurrente en su trabajo: la exclusión. De esa categoría, dirá el francés, él mismo ha abusado mucho, pues

⁴ La modernidad, para Foucault, no es un concepto que le diga demasiado. En general, busca establecer cortes temporales que den cuenta de los tipos de subjetividad propios de cada época, en ese sentido, prefiere hablar de la época clásica como ese periodo histórico en el cual surge una nueva racionalidad. Este momento histórico es central, sobre todo, en su etapa arqueológica.

⁵ Doré, en sus litografías de la *Divina comedia*, muestra escenas que reflejan esta poética en los versos de la obra de Dante. *En la colonia penitenciaria* (2007) de Kafka ofrece la descripción de una máquina que tatúa el crimen en la piel del infractor, una agonía prolongada, suscitada por un trazo insistente, arrastra al criminal a la muerte.

⁶ Este ejercicio es común en Foucault, tal lo podemos ver en otros momentos (como en la elaboración que va de la *Historia de la locura en la época clásica* a la constitución de los discursos psiquiátricos que podemos encontrar en el curso sobre el “poder psiquiátrico”). Esta tarea supone un ejercicio de permanente problematización, lo cual deja ver que la obra de Foucault es un trabajo de continua reflexión sobre su propio hacer filosófico.

hasta *El orden del discurso* (2005) había estado deshilvanando todas aquellas formas y vías que ha tomado la exclusión y la prohibición.⁷

El nuevo proyecto inicia con una reflexión que denuncia ya cierto interés futuro: así como las sociedades se definen por la forma en la que tratan a sus muertos (cremadoras e inhumadoras), de la misma manera podemos observar dos tipos de sociedades distintas en función de cómo tratan a los vivos.⁸ Habría dos formas hegemónicas para lidiar con los vivos, según señala Lévi-Strauss en *Tristes trópicos* (1970), éstas serían la antropofágica y la antropeómica. La primera tendría por costumbre devorar al enemigo, ello con miras a apropiarse de sus poderes o conjurarlos (exorcizando así sus fuerzas). La antropeómica, por otro lado, es la expulsión que se hace de los indeseables fuera de la tribu (viene del griego, *emeín*, vomitar).⁹

Foucault retoma la tesis de Lévi-Strauss para señalar que la sociedad contemporánea estaría haciendo uso de ambas formas, en otras palabras, somos una sociedad antropeómica que, sin embargo, expulsa a sus enemigos hacia adentro, integra a sus miembros indeseables “devorándolos” y, en ese proceso, a cambio de él, obtiene cierto saber. Pese a esta acotación, los análisis que Foucault de-

⁷ *El orden del discurso* es un texto bisagra entre los trabajos arqueológicos y genealógicos de Foucault. Tal escrito fue elaborado en el contexto de su entrada al Colegio de Francia. La importancia de este texto es que desarrolla los diferentes modos de censura que tiene el propio discurso, modos por los cuales se da la exclusión de la palabra y también, en sentido contrario, se otorga la palabra.

⁸ Se pueden ver, desde este texto, pinceladas de lo que después, constituirán la preocupación por la biopolítica, esto es, por la política que aparece después del Antiguo Régimen y que cruza, hoy día, la gestión de la vida y la medicalización. Tal discusión es desarrollada por Foucault en las últimas clases del curso titulado “Defender la sociedad” y en la parte final de *La voluntad de saber*, el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*.

⁹ Una parece, a los ojos occidentales, más cruenta, la otra, podemos intuir, es propia de una sociedad menos bárbara; aunque (¿quién lo puede negar?) la expulsión ya supone socialmente una muerte en vida. Lévi-Strauss, siempre crítico de Occidente, aporta elementos para pensar que, en muchos sentidos, aquellos que solemos llamar bárbaros se abstienen de las prácticas antropeómicas por el daño que generan al tejido social. Entre los ejemplos que pone Lévi-Strauss para considerar ambos tipos de sociedad considera la de los indios de las llanuras de América del Norte, que practicaban formas moderadas de antropofagia, pero que cuidaban de los lazos sociales. De esta manera, la ley le quitaba al infractor sus propiedades, pero la sociedad se encargaba de restituir, por medio de regalos y ayudas, sus bienes, con ello se buscaba que el individuo considerara su lugar en la tribu, el efecto de tal medida era la restauración del entramado social.

sarrolla en ese texto ya no persiguen dilucidar más el tema de la exclusión, pues Foucault señala que la exclusión es una categoría heterogénea y artificial, por tanto, se trata de una discusión secundaria. Es por ello necesario colocar esta categoría en el horizonte de una discusión más amplia y de pertinencia política, como la que se refiere al tema de la estrategia del poder.

Desde una perspectiva táctica, podemos dar cuenta de cuando menos cuatro formas punitivas en las que históricamente se ha tratado a los vivos: exclusión (más propia de la cultura griega, proclive al ostracismo); indemnización (sociedades que tienden a la compensación o reparación del daño, articulada bajo una red de obligaciones que no tiene como fin el rompimiento del lazo social, sino la inmovilización del infractor, éste sería propiamente el modelo romano); “marcación” (dejar una cicatriz en el cuerpo del infractor, hacer mella en su estatus, lo que caracterizaría a la Edad Media y duraría hasta inicios del siglo XVIII) y, finalmente, el encierro (que es el modelo reinante actual). Todas estas formas, dice Foucault, existieron casi simultáneamente, sin embargo, en distintos momentos una estaba por encima de las demás; alguna era, digamos, la forma hegemónica.¹⁰

¿Qué representa este cambio de mirada en la cuestión de lo político en Michel Foucault? Nos encontramos, sin duda, con una crítica a la teoría política pues, más que regresar a conceptos tradicionales (democracia, Estado, hegemonía, ciudadanía, etcétera), nos da la posibilidad de pensar lo político desde una lógica beligerante que entiende las formas punitivas como estrategias de guerra, esto se traduce, en la obra del francés, en el estudio de un ejercicio práctico del poder.

Considerar el problema desde la perspectiva de la estrategia de guerra busca generar un ejercicio reflexivo, pretende que preguntemos contra quién están dirigidas estas estrategias. ¿Cuál es el enemigo que tiene que enfrentar el Estado? Tal enemigo, señala Foucault, es aquel que puede surgir en una situación límite, es un miedo que roe el corazón del Estado: la guerra civil.

¹⁰ Por ejemplo, en nuestra sociedad el encierro se encuentra colocado por encima de las otras formas de técnicas punitivas. Efectivamente, hoy día existen fórmulas legales como la extradición o, en el derecho civil, leyes que obligan al infractor a pagar una manutención o el pago en efectivo por el resarcimiento de un daño, sin embargo, se considera al encierro como aquella que prevalece.

La guerra civil, a lo largo de la historia política moderna, ha sido considerada una amenaza para los Estados. Rousseau señala que la guerra civil no puede existir en el estado natural, en el que no hay propiedad constante (pues no está justificada) ni en el estado social, en el que los hombres se encuentran bajo la autoridad de las leyes (Rousseau, 2011: 266). Para Hobbes, la guerra civil rememora la primera guerra, casi mítica, de todos contra todos, para él, este momento de caos primigenio en las relaciones sociales es propio de los pueblos salvajes. Para Hobbes, el poder común otorgado al autó-mata llamado Estado es al que hay que temer, éste garantiza que no se degenere hacia un estado de guerra civil (Hobbes, 2011: 105). La guerra civil es una prolongación monstruosa de un estado de guerra natural, representa una anomalía para la estabilidad, ella es la matriz de todas las luchas de poder, el motor de las estrategias penales y el temor de los Estados. La guerra civil resulta, a la mirada del poder soberano, algo más peligroso que la guerra de todos contra todos pues supone masas, colectivos y grupos.

El Estado contra el nomadismo y la vagancia

Es en el contexto de la guerra civil que aparece el tema de la criminalidad. La criminalidad supone atisbos de guerra civil y ésta es la razón por la cual debe ser combatida. La criminalidad reactiva la guerra civil, por ello se procura mostrar que el criminal es más que un enemigo del soberano: es un enemigo de la sociedad. De entre todos los criminales que alteran el orden social, dice Foucault, hay uno, en particular, que resulta más peligroso y al cual se debe suprimir o corregir: el vago. La vagancia supone una serie de elementos indeseables para los Estados, a saber, los vagos no tienen una situación geográfica localizable (no están arraigados a nada); su nomadismo provoca escasez de mano de obra, lo cual redundaría en una baja en la producción; su situación itinerante hace que escape al pago de todos los impuestos; además, la vagancia genera que los individuos no sólo no produzcan, sino que dejen de consumir (Foucault, 2016: 63-72). En resumen, el vago es antiproduutivo, lo cual, en una lógica del trabajo marcada por el pensamiento fisiócrata, es impensable. En el contexto de los Estados nacientes, se considera al vago como un animal de rapiña que subsiste tomando de otros, robándoles, así, el vago establece una relación salvaje, fuera de la

ley, con la sociedad. Si lo pensamos desde la lógica de la guerra, los vagos son tropas enemigas diseminadas en la superficie del territorio, hordas nómadas peligrosas.

Siendo éstas las imágenes que rodean al vagabundo, los Estados dirigen algunas medidas en contra de ellos: la esclavitud (que los obligaría a trabajar y que los haría adquirir el hábito); la condena (que los sacaría de la calle para recluirllos en algún lugar); declararlos como ilegales (quedando así al margen de la protección de la ley); promover una autodefensa campesina (que, por medio de la violencia, los aleje de los pueblos); hacer una leva en masa (que mine su número) y, finalmente, medidas más cruentas, como el abatir al que se desplazara injustificadamente. Todo ello, recuerda Foucault, no es inocente, éstas son medidas que no se encuentran dirigidas solamente contra los mendigos y vagabundos, sino contra los representantes simbólicos del antiguo régimen: monjes itinerantes, nobles y agentes fiscales, en otras palabras, los restos del feudalismo. ¿Cuál es el motivo de tales ataques? Que el vagabundo y el señor feudal son dos instancias de antiproducción en un Estado naciente, por tanto, se constituyen como enemigos de la sociedad moderna.¹¹ En el

¹¹ Lo dicho hasta aquí no habrá pasado desapercibido a los lectores de Deleuze y Guattari, pues, como se ve, *La sociedad punitiva* (2016) de Foucault bien puede ser un preámbulo al trabajo que elaboran estos autores en *Mil mesetas* (2015), particularmente en el “Tratado de nomadología: la máquina de guerra”. La tesis principal de ese texto señala que el Estado, pese a sus aparentes contradicciones, constituye una unidad que se erige, principalmente, contra una entidad: la *máquina de guerra*, cuyo rasgo particular es el nomadismo. La máquina de guerra es exterior al *aparato de Estado* (más allá de todas las imágenes de la soberanía). Si lo queremos ver así, aparece como un afuera del Estado (por ello lo interpela). Siguiendo con Deleuze y Guattari, habría que decir que el Estado trabaja por diadas funcionales que le permiten subsistir, pues parecen integrar sus contradicciones en la misma lógica. Las imágenes que rescatan Deleuze y Guattari para tales efectos son muchas, el rey y el mago, el sacerdote y el jurista, etcétera. Del lado de la máquina de guerra tenemos la multiplicidad, la manada, lo efímero, lo nómada. Los autores nos muestran una serie de polaridades que caracterizan tanto al Estado como a la máquina de guerra: el Estado es sedentario (localizado, delimitado), mientras que la máquina de guerra es nómada; en virtud de lo anterior, la máquina de guerra nómada se despliega, mueve, vive en un espacio que liso (el mar, el desierto), mientras que el aparato de Estado estaría el espacio, esto es, lo construye, opera, distribuye, cuadrícula, lo que es más, espacios aparentemente lisos son, de hecho, estriados (por ejemplo, el espacio destinado a la agricultura). El modo de actividad que caracteriza a ambas entidades es también distinto, en el Estado es el trabajo el que supone una cierta circulación y desplazamiento de fuerzas (concepto social y físico), mientras que la máquina de guerra tiene una acción libre, en un movimiento turbulento poco organi-

enfrentamiento entre el vago y el Estado nos encontramos con dos formas de vivir el mundo, una, el remanente del mundo medieval, la otra, el naciente mundo moderno.

Pero ¿esto es apenas una anécdota del pasado o tiene implicaciones políticas actuales? Basta con reflexionar sobre los fenómenos que hoy día aborda la biopolítica para darnos cuenta de que el desplazamiento de los individuos sigue representando un problema para los Estados: los límites a los migrantes (su abandono jurídico, criminalización, encarcelamiento y, finalmente, su transformación en nuda vida);¹² el desplazamiento y expulsión de personas en situación de calle por medio de políticas de aprovechamiento del espacio y gentrificación, entre otros fenómenos contemporáneos, dan cuenta de una preocupación constante en torno al peligro de la vagancia y el nomadismo.

El poder y la dimensión imaginaria

Dicho lo anterior, y sabedores de que las políticas en torno al nomadismo y la vagancia continúan, se hace necesaria una pregunta: ¿el nomadismo y sus manifestaciones representan un peligro real para el Estado hoy día? Para responder a esta pregunta se vuelve pertinente regresar a Kafka pues él, como pocos, logra ver que hay una

zado. Por otro lado, el aparato de Estado se expresa con signos (escritura), el hombre de Estado emite signos, la máquina de guerra se caracteriza por el uso del arma/joya (como aquello surgido de la orfebrería). No quiere decir que esto se encuentre así de delimitado, la máquina de guerra y el Estado se hacen mutuos préstamos, sin embargo, sí encontraríamos elementos más o menos definibles. Deleuze y Guattari ejemplifican la distinción entre el Estado y la máquina de guerra con el ajedrez y el go. El ajedrez es un juego de Estado, de corte, tiene piezas codificadas, jerarquías, funciones estructuradas, el jugador busca distribuirse en un espacio cerrado, ocupando un máximo de casillas con un mínimo de piezas, emplea un espacio estriado. El go, al contrario del ajedrez, tiene unidades no codificadas, colectivos, las piezas son anónimas, una pieza puede cambiar una constelación de espacios y terminar arrasando muchas fichas del rival, además, siempre tiene la posibilidad de surgir en cualquier punto. En ese sentido, vemos una conexión entre el trabajo de Foucault y el de Deleuze y Guattari sobre el nomadismo. En el caso de estos autores nos encontramos, sin lugar a duda, con una mirada que se deja seducir por el movimiento. Más que una simple descripción, ello representa una postura política.

¹² El tema de la nuda vida ha sido desarrollado por Giorgio Agamben en *Homo sacer* (2010). Sin duda, su trabajo representa una reflexión muy amplia y novedosa sobre la biopolítica en la modernidad.

dimensión imaginaria detrás tanto de la lógica del poder como de la amenaza del nomadismo. Recordemos, para mostrar la importancia de la imaginación, un fragmento de “La construcción de la muralla china”:

¿De quiénes debía protegernos la gran muralla? De los pueblos del norte. Soy de la China sudoriental. Ningún pueblo del norte puede amenazarnos aquí. Leemos acerca de ellos en los libros de los antiguos; y bajo nuestras plácidas glorietas los horrores que cometen nos hacen gemir. En los cuadros de los artistas, fieles a la realidad, vemos estos rostros de maldición, desmesuradamente abiertas las fauces, los dientes prontos a desgarrar y a triturar; los ojos ya bizqueando hacia el botín. Si los niños se portan mal, les mostramos estas figuras; llorosos se nos arrojan al cuello. Pero eso es todo cuanto sabemos de los nórdicos. Nunca los hemos visto y si permanecemos en nuestra aldea no los veremos jamás, por más que fustiguen sus salvajes caballos y corran a nuestro encuentro... El país es demasiado extenso y no los dejarán llegar... Por más que corran se perderán en el aire (Kafka, 1999: 28).

El narrador busca que el lector se pregunte contra qué se levanta la muralla china. La respuesta no deja lugar a dudas, detrás de este esfuerzo titánico se encuentra un elemento imaginario. La muralla, en última instancia, se erige contra el polvo, contra una idea, contra el miedo, más que contra las tropas nómadas reales. Tal estructura ficticia del poder puede ser pensada como la otra gran inquietud de Kafka, pues quién puede negar que sus cuentos y novelas suponen, en las entrañas del ejercicio del poder, un elemento “enteléquico” que lo hace funcionar.¹³ En los trabajos de Kafka es claro que el poder no se puede ejercer sin la dimensión imaginaria. Dicho lo anterior, podemos suponer que, al hablar de la repulsa a la guerra civil y a la vagancia de las que da cuenta Foucault, nos encontramos con una especie de mito fundador que, a la fecha, sigue teniendo efectos discursivos en contra de una población que elige o se ve condena-

¹³ En *El castillo* (2017a), los personajes que hablan de la administración del lugar siempre imaginan las razones que se encuentran detrás de la presencia del agrimensor; en *El proceso* (2020) todo se encuentra articulado por una falta insospechada cuyo procedimiento es seguido por un tribunal desconocido; los delincuentes de *En la colonia penitenciaria* (2007) se enteran sólo *in extremis* de la naturaleza de su delito; en “Ante la ley” el campesino sucumbe a la creencia de que, detrás del guardián que custodia la primera puerta, se encuentran otros guardianes en otras puertas, cada uno más fuerte que él mismo.

da al nomadismo. Foucault logró dar cuenta de una genealogía del poder que puso al nomadismo y a la guerra civil en el centro de la constitución de los Estados, pero omitió dar cuenta de la dimensión imaginaria que la construcción de tal enemigo común supone.

Así como los viajes de Ulises permitieron la conformación de una identidad griega contrapuesta a la del bárbaro que habitaba en el mundo desconocido (Hartog, 1999) para consolidar su estilo de vida sedentario, localizado y espacialmente limitado, el Estado moderno ha construido un mito temible en torno al nomadismo y la vagancia.

Conclusión

Se presentan así tareas nuevas para el ejercicio político: un asedio del sedentarismo, una vida nómada, una insurgencia en movimiento, acompañada por una deconstrucción de la dimensión imaginaria actual. De tal manera, en el contexto de una sociedad enclaustrada, en un espacio estriado (recortado por barricadas, enrejado, cuadriculado), el ejercicio de ganar el espacio para liberarlo, “alisarlo”, se vuelve urgente, tanto como la ruptura con el imaginario construido por el poder. Hasta acá se ha intentado reconstruir una genealogía de ese miedo constitutivo del Estado hacia la vagancia y el nomadismo, resta, sin duda, plantear una estrategia que resista y confronte a la estructura imaginaria que sostiene este miedo, queda dicha labor para reflexiones venideras.

Referencias

- Agamben, G. (2010), *Homo sacer*, Pre-Textos, Valencia.
- Chaverry Soto, R. (2018), “Bartleby o la reescritura del espacio político”, en *Reflexiones Marginales*, núm. 45, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, recuperado de <<https://revista.reflexionesmarginales.com/bartleby-o-la-reescritura-del-espacio-politico/>>.
- Deleuze, G., y F. Guattari (2015), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia.
- Foucault, M. (1998), *Vigilar y castigar*, Siglos XXI, México.
- _____ (2005), *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona.

- _____ (2010), “Las heterotopías” y “Espacios diferentes”, en *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 19-32 y 63-81.
- _____ (2016), *La sociedad punitiva*, Fondo de Cultura Económica (FCE), Buenos Aires.
- Hartog, F. (1999), *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia*, FCE, México.
- Hobbes, T. (2011), *Leviatán*, Gredos, Madrid.
- Kafka, F. (1999), *La muralla china. Cuentos, relatos y otros escritos*, Alianza, Madrid.
- _____ (2007), *En la colonia penitenciaria*, Acantilado, Barcelona.
- _____ (2011), *Un médico rural (Spanish edition)*, edición Kindle.
- _____ (2012), *Carta al padre*, Lea, Buenos Aires.
- _____ (2015), *La condena*, Alianza, Madrid.
- _____ (2016), *El buitre*, CreateSpace Independent Publishing Platform, edición Kindle.
- _____ (2017a), *El castillo*, Alianza / Emecé, Madrid.
- _____ (2017b), *La metamorfosis*, Alianza, Madrid.
- _____ (2020), *El proceso*, Abraxas, Barcelona.
- Lévi-Strauss, C. (1970), *Tristes trópicos*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Melville, Herman (2008), *Bartleby*, Colofón, México.
- Rousseau, J. J. (2011), *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. El contrato social*, Gredos, Madrid.

Hemerografía

- Amerística. La Ciencia del Nuevo Mundo* (1998), año 1, número 1, julio-diciembre, El Caimán Alado, México.

METARIALISMO EXPRESIVO

*Ian Buchanan**

La teoría del agenciamiento, al parecer mucho más que otras teorías, está sujeta a varias equivocaciones que la atascan y no la dejan convertirse en un método. Una de las equivocaciones más perniciosas es la tendencia de tratar al agenciamiento como una entidad física compuesta de cachitos aleatorios de material, como los platillos de una cena de “traje” o un edredón de retazos. La iteración más sofisticada de este modelo aditivo de agenciamiento es la definición bien conocida de Jane Bennett: “una agrupación *ad hoc* de diversos elementos de todo tipo de materiales vibrantes.” (Bennett, 2010: 23.) Hay un elemento de sentido común en la idea de que el agenciamiento es algo que se ensambla de cosas misceláneas, y que es difícil de criticar porque la misma palabra agenciamiento nos lo indica precisa y obviamente (otra razón por la cual sería mejor dejar de usar la palabra agenciamiento y retomar la palabra original francesa *agencement*). El mero hecho de que, por sentido común, parece que el agenciamiento es algo que se ensambla de cosas misceláneas, tendría que ser suficiente para hacernos sospechar que nos dice muy poco. Así como Bennett argumenta, si los agenciamientos son agrupaciones *ad hoc*, entonces es difícil ver la utilidad del concepto, salvo que nombrara las entidades aleatorias heterogéneas que los conforman. Es difícil escapar de esta conclusión, porque Bennett insiste una y otra vez que en cualquier agencia o poder –capaci-

* Universidad de Wollongong.

dad, etcétera— el agenciamiento pudo haber emergido sólo de la interacción entre elementos que fueron aleatoriamente juntados. Bajo estas condiciones, no puede tener intención ni propósito y Bennett es bastante explícita al respecto. Este modelo aditivo es como un *soufflé* que falló en inflarse y es nuestra tarea preguntar por qué se queda plano, y ver qué ingredientes le faltan en su fórmula, y utilizar eso para profundizar en nuestro entendimiento de la versión de Deleuze y Guattari de este concepto. Mi perspectiva es que se queda plano porque intentamos verlo como algo completamente formado, mientras que para Deleuze y Guattari es como una melodía que uno va tarareando e improvisando. Es la semilla de la idea que puede o no florecer. Contiene su propia lógica, sin embargo, siempre es contingente. El proyecto de Bennett utiliza la noción del agenciamiento para mostrar las “limitaciones en las teorías de la acción que están centradas en el humano” (Bennett, 2010: 24) y demostrar la forma de la sociedad contemporánea, poblada por instituciones y sistemas que cubren la brecha entre lo humano y lo no humano. Ésta es claramente una implicación del trabajo de Deleuze y Guattari, así, por ejemplo, al agenciamiento del hombre-caballo lo asocian con la máquina de guerra, sin embargo, la movilización que le da Bennett se contrapuntea con ese proyecto. En términos rígidos, el trabajo de Bennett busca disminuir la responsabilidad que tienen los humanos (no sólo los individuos humanos, sino la humanidad misma) sobre las circunstancias dentro de las que nos encontramos. Primeramente, ella reduce a los humanos al estatus de pedacitos jugadores en el teatro de la vida, que incluye un elenco enorme de personajes —actores— de escalas variadas, desde electrones y microbios hasta corporaciones y gobiernos. Ella, de este modo, define la agencia como un poder que emerge del resultado de la interacción entre todo el elenco. Los individuos dentro del elenco carecen de capacidad de desviar la acción, o de comenzar por su cuenta a comenzar algo más, sin embargo, el poder del agenciamiento en su totalidad surge enteramente de sus interacciones.

“Un agenciamiento le debe su capacidad de agente a la vitalidad de los materiales que lo constituyen”. Esta vitalidad es comparable a la noción china del *qi*, que ella define como “vibración”, un “*élan* inherente a un ordenamiento específico de cosas” (Bennett, 2010: 24). Como se puede ver, su modelo de agenciamiento, en contraste con el de Deleuze y Guattari, no deja lugar para las especificaciones del deseo humano. Pero lo más importante es que todo es sustancia y no

forma –Bennett no muestra interés alguno en la forma que adoptan los agenciamientos, es como si para ella esto resultara irrelevante y todo lo que importa es la energía vibratoria de la sustancia–. Para Bennett, el qi emana del agenciamiento y es producido por y proyectado fuera del agenciamiento.

Una cafetería o una escuela es una configuración móvil de gente, insectos, olores, tinta, corrientes eléctricas, corrientes de aire, cafeína, mesas, sillas, fluidos y sonidos. Su qi podría consistir en la tenue y efímera afluencia de buenas vibras, y en otra instancia en una fuerza más dramática, capaz de engendrar un movimiento filosófico o político, como sucedió en los cafés del París de Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir, y en las escuelas islámicas en Paquistán a finales del siglo veinte (Bennett, 2010: 24).

Ésta es una sorprendente propuesta. ¿Realmente se le puede dar el crédito a los cafés de París por la invención del existencialismo? ¿No jugaron también su parte las cervecerías de Alemania? Sin mencionar los trenes que Sartre y los demás tomaron para llegar a Alemania y de regreso. Sin embargo, si concedemos la plausibilidad de esta premisa, y debo admitir que soy escéptico de esto, realmente no nos da un mayor conocimiento acerca de cómo es que el existencialismo cobró vida, salvo que fuera producto de una alquimia insondable que involucraba a gente, insectos, olores, tinta, corrientes eléctricas, corrientes de aire, cafeína, mesas, sillas, fluidos y sonidos.

Si el existencialismo es el producto de las interacciones entre todas estas cosas materiales, entonces, ¿cómo llegó a cobrar vida? ¿Cómo fueron seleccionados estos elementos? ¿Qué poder de selección estaba operando? ¿Qué reunió estos elementos? ¿Cómo interactuaron? ¿Qué causó que interactuaran de la manera en la que lo hicieron? Y más, ¿cómo se combinaron estas cosas materiales –gente, insectos, olores, tinta, corrientes eléctricas, corrientes de aire, cafeína, mesas, sillas, fluidos y sonidos– para dar lugar a una identidad discursiva o expresiva como el existencialismo? ¿Cómo es que lo material captura a lo inmaterial? Bennett no responde ninguna de estas preguntas. En efecto, no deja lugar para este tipo de preguntas porque en su modelo el agenciamiento es *ad hoc* y casi exclusivamente material. Ultimadamente, lo que nos ofrece Bennett no es tanto una explicación del surgimiento del existencialismo en París, sino el punto de partida muy original de una pregunta que toma más en serio de lo que se acostumbra, el entorno dentro del cual surgió el

propio existencialismo. Es cierto que es un punto de partida emocionante, su espectro ha sido considerablemente ensanchado más allá de las fronteras tradicionales de la historia del pensamiento, y pide incluir eso que usualmente es excluido, pero deja de explicar cómo y por qué estos materiales que lo constituyen se reunieron de la manera en que lo hicieron.

Tampoco hay teoría de su estructura organizativa. La única explicación que ofrece para el hecho de que su combinación tiene efecto alguno es que los materiales son intrínsecamente vibratorios. Hay una fuerte energía en el trabajo de Bennett, sin duda, pero no es claro el propósito analítico, si hubiera alguno, más allá de las yuxtaposiciones maravillosas que describe no hay una teoría de su combinación. Pienso a menudo que la apelación al materialismo vitalista, que hacen Jane Bennett y sus muchos entusiastas compañeros de viaje, crea una oportunidad y una razón legítima para que la gente que normalmente pasa su tiempo pensando y escribiendo acerca de cosas intangibles como conceptos e ideas pueda pensar y escribir acerca de cosas tangibles y materiales.

Su escritura (en el sentido de Barthes) pierde de vista preguntas fundamentales como quién, cómo, por qué, con tal de no interrumpir el flujo... gente, insectos, olores, tinta, corrientes eléctrica, corrientes de aire, cafeína, mesas, sillas, fluidos, sonidos, etcétera. Ciertamente, ninguna historia previa o teoría crítica del existencialismo conoció tal libertad de expansión a través de tan diversos materiales y de la escritura de frases tan vívidas como se lo han permitido los materialistas vitalistas. Cuando leo el trabajo de los materialistas vitalistas, siempre recuerdo la sugerencia de Fredric Jameson de que los componentes antropológicos del trabajo de Adorno eran el contenido del que él se tenía que convencer para poder escribir frases vívidas y que esto puede ser entendido, en términos del formalismo ruso, como una motivación del dispositivo, una creencia que justifica la propia estética después del hecho. Algo similar está sucediendo en el materialismo vitalista porque, a pesar de su constante énfasis en lo vital, es una teoría notablemente sin vida, aun cuando es capaz de generar frases vívidas. En su núcleo hay un tipo de máquina de extraña suma lineal que aplaná todo, que combina sus elementos de modo aditivo en un solo plano: gente + insectos + olores + tinta + corrientes eléctricas + corrientes de aire + cafeína + mesas + sillas + fluidos + sonidos y así, sin límites. Bennett no propone una selección de aquellas formas que gobiernan el agenciamiento, por

lo cual es imposible decir qué diferencia haría sumar o restar una o muchas variables. ¿Hubiera surgido el existencialismo si Sartre y su grupo utilizaran laptops en vez de pluma y papel? Por contraste, Deleuze y Guattari son muy claros en proponer que uno no puede ni sumar ni restar de la multiplicidad que es el agenciamiento sin cambiarlo; también proponen claramente que hay un poder de selección inmanente (el Cuerpo sin Órganos [CsO]). Además, el agenciamiento siempre tiene un principio de unidad también (la máquina abstracta).

La falta de poder de selección crea quizá los mayores problemas. Entre más se ensancha en su campaña de compilar una lista comprensiva de actores para incluirlos en sus varios *catalogues raisonnés*, Bennett se obliga a alejarse de cualquier forma directa de análisis político que pudiera involucrar a un individuo específico o a una serie de individuos. El materialismo vitalista, dice ella, “no coloca a un sujeto como la causa de un efecto” (Bennett, 2010: 31). El sujeto, como ella lo ve, siempre se encuentra parado en medio —figurativamente, por supuesto— de un enjambre de vitalidades, así que la tarea del analista es “identificar los contornos del enjambre y el tipo de relaciones obtenidas entre sus fragmentos” (Bennett, 2010: 32). Los agenciamientos pueden tener inercia, por lo que se refiere al *momentum*, pero no intencionalidad ni propósito. Bennett reconoce que dicha perspectiva analítica causa problemas a los enfoques filosóficos y ético-políticos.

Si uno no le puede asignar intención, entonces uno no puede fácilmente culpar ni responsabilizar. Pero ella no se detiene allí. Ella añade que incluso la misma noción de la causalidad eficiente, de la causalidad de la bola de billar, como jubilosamente la llama, también falla, porque hay demasiadas variables para trazar una resultante —el brillo de la bola, la calidad del forro de la mesa, etcétera—. “En lugar de un efecto que obedezca a un determinante, uno encuentra circuitos en los cuales efecto y causa alternan su posición y redundan en el uno en el otro” (Bennett, 2010: 33). Siguiendo a Arendt, ella rechaza la utilidad del concepto de casualidad de la filosofía política a favor de un origen, que es concebido como un momento indeterminado en el que las trayectorias comienzan a ser notables. No podemos saber de antemano qué disparará un particular evento o cadena de circunstancias —el surgimiento del fascismo, digamos, que es la preocupación de Arendt—, “sólo podemos determinarlo retroactivamente al graficar la reunión contingente de una serie de

elementos” (Bennett, 2010: 34). Pero como vemos en su discusión de los posibles orígenes de un apagón a grande escala, su análisis no interroga cómo se reunieron los varios elementos del agenciamiento ni cómo interactuaron para producir la situación que pretende analizar. Parece que entre más cosas identifica para entender un agenciamiento en particular, menos es capaz de analizarlo realmente. Sin algún tipo de jerarquía crítica que trace las dependencias entre los elementos de un agenciamiento (como sugiere Hjelmslev), todo lo que tenemos es un montón de fragmentos siempre en crecimiento.

Ésta es una tensión que circula a través del relato de Bennett acerca del materialismo vitalista. Bennett reconoce que su teoría limita el grado en que se puede asignar la culpa —sin embargo, ella lo considera un resultado positivo de su modelo— pero argumenta que esto no quiere decir que uno tiene que dejar de buscar las varias avenidas a través de las cuales se materializan efectos dañinos en el presente. Al contrario, como he señalado, su modelo de pensamiento nos invita a lanzar nuestra red ampliamente para tratar de atrapar literalmente a los más minúsculos actores, así como a las grandes variedades.

Mira los encadenamientos de eventos a largo plazo: las intenciones egoístas, la política energética que ofrece oportunidades lucrativas para unos pocos al mismo tiempo que genera tragedias para el hombre común, y una resistencia psíquica para reconocer un vínculo entre el uso estadounidense de la energía, el imperialismo y el antiamericanismo; pero también mira la terca direccionalidad de una infraestructura social de alto consumo, los flujos de electrones inestable, los incendios forestales, las presiones de vivienda exurbana (Bennett, 2010: 37).

Uno puede fácilmente imaginar que todas estas pistas son útiles, pero eso sólo es porque otros modos de investigación en nuestra situación contemporánea ya las han rastreado. Sin embargo, seguimos enfrentados con la cuestión de qué debe o puede uno decir acerca de estas potenciales fuentes de eventos dañinos, dado que “una teoría de la materia vibrante presenta a los individuos como meramente incapaces de asumir la plena responsabilidad de sus efectos” (Bennett, 2010: 37). Ella dice que si inspeccionamos los agenciamientos de cerca, el poder productivo —el qi— resultará ser “una confederación, y los actores humanos dentro de ella resultarán ser confederaciones de herramientas, microbios, minerales, sonidos y otras materialidades ‘foráneas’. La intencionalidad humana sólo

puede emerger como agencia por medio de tal distribución” (2010: 36). Ella reconoce que esta federación de actores es una criatura a la que el concepto de responsabilidad moral puede adjudicársele sólo vagamente y a la cual el cargo de culpabilidad no se adhiere del todo (2010: 28). De hecho, ella está dispuesta a ir más lejos y declarar que “no hay una agencia propia a los agenciamientos, sólo la efervescencia de una agencia de individuos que actúa sola o en concierto” (2010: 29).

Nos recuerda aquí a la descripción de Michaux de la mesa fabricada por un esquizofrénico, que Deleuze y Guattari citan como un proceso emblemático de producción del deseo esquizofrénico.

Lo que sorprendía era que, sin ser simple, tampoco era verdaderamente compleja, compleja de entrada o de intención o de plan complicado. Más bien se desimplificaba a medida que era trabajada... Tal como estaba era una mesa de añadidos, al igual que algunos dibujos de esquizofrénicos llamados abarrotados, y si estaba terminada era en la medida en que ya no había forma de añadir nada; mesa que se había ido convirtiendo en amontonamiento, dejando de ser mesa... [...] En ella había algo aterrado, petrificado. Se hubiera podido pensar en un motor parado (Michaux, cit. en Deleuze y Guattari, 1985: 15-16).

Ésta es más o menos la conclusión de Bennett. Ella dice que “aunque le daría placer afirmar que la desregulación y el egoísmo corporativo son los verdaderos culpables del apagón, lo más que puedo afirmar honestamente es que las corporaciones son uno de los sitios en donde los esfuerzos humanos de reforma pueden ser aplicados” (2010: 37).

Su enfoque, al final, es paralizante en vez de permisivo, porque entre más cerca está de la cosa que quiere investigar, más lejos la arroja al multiplicar infinitamente las variables bajo su consideración.

La paradoja del modelo de agenciamiento de Bennett es que, a pesar de su capacidad, es conceptualmente unidimensional –todo, independientemente de qué es o cuál es función, es resultado de una mera lógica sumatoria–. Aun más problemático es que no hay bordes de corte en su consideración del agenciamiento, no hay manera de limitarlo ni histórica, ni geográfica, ni siquiera físicamente. Todo está interconectado para Bennett, pero sin ningún sentido de cómo dicha interconexión trabaja (una bala disparada por una pistola conecta de manera muy diferente con el cuerpo humano que un rayo de sol, así que la manera en la que las cosas conectan quizá sea la

pregunta más material de todas y aun así cualquier consideración al respecto está totalmente ausente del relato de Bennett), lo cual significa que estamos condenados a desenredar y seguir hilos literalmente para siempre sin jamás poder decir: ¡esto es! En ese sentido, realmente es la forma “mala” de esquizofrenia que Deleuze y Guattari ven encarnada en la mesa que describe Michaux, porque todo lo que puede hacer es combinar los componentes aditivamente. Para evitar este destino, necesitamos recordar que para Deleuze y Guattari el agenciamiento tiene múltiples dimensiones, no sólo múltiples componentes, y las posibilidades analíticas que ofrece están disponibles solamente cuando tomamos en consideración todas sus dimensiones. Como he reiterado, tiene dimensión material (forma de contenido, agenciamiento maquínico, etcétera), un principio de unidad (máquina abstracta), y descansa sobre una condición de posibilidad (CsO, plano de inmanencia, plano de consistencia, etcétera) que se interseca por líneas de fuga. Como hemos visto anteriormente en mi examen del agenciamiento de Bennett, no es suficiente simplemente enumerar los componentes materiales de un agenciamiento porque éstos por sí mismos no dan cuenta del propósito o la función del agenciamiento.

Uno también debe preguntar cómo captura la dimensión expresiva a estos componentes materiales y preguntar también acerca de su principio de unidad y sus condiciones de posibilidad. Esto no quiere decir que el enfoque de Bennett en los aspectos materiales del agenciamiento es incorrecto, más bien se insiste en que es incompleto porque sólo trata un aspecto del agenciamiento. Al ignorar sus otras dimensiones el modelo de Bennett se incapacita para responder las muchas preguntas que surgen de sus investigaciones sobre los aspectos materiales del agenciamiento. Para poder ilustrar a lo que me refiero, voy a ofrecer dos breves estudios de caso, el primero es acerca de la vivienda pública para el pueblo indígena en Australia, y el segundo es acerca de la velocidad a la cual escalan las encarcelaciones en Estados Unidos. Para el primer caso, retomo el trabajo de Tess Lea, una antropóloga australiana con un sentido agudo de la importancia de los aspectos materiales del agenciamiento (su palabra, no la mía), que, sin embargo, moviliza sus análisis de la materia para hacer preguntas dentro de la esfera expresiva. Para el segundo caso, me dirijo al trabajo de Loïc Wacquant, un sociólogo francés radicado en los Estados Unidos, con un sentido agudo de la importancia de los aspectos expresivos del agenciamiento (su pala-

bra, no la mía), que, sin embargo, moviliza sus análisis para hacer preguntas acerca de la esfera material.

Me interesa particularmente el trabajo de Lea sobre la política de vivienda pública para los indígenas en Australia, por el modo detallado en el que analiza el material actual (hasta el pH del agua) que se utiliza en su construcción. Lea no sólo identifica qué materiales están implicados en un agenciamiento, sino que se cuestiona por qué están allí, qué otros materiales podrían haber sido escogidos en su lugar y qué nos dice de la naturaleza política del agenciamiento el hecho de que hayan sido elegidos estos materiales.

Lea demuestra que los materiales plantean preguntas conceptuales que nos desafían a repensar la ontología en cuestiones aparentemente sencillas como una casa. Esto, a su vez, nos desafía a repensar la ontología de la política de vivienda pública. Al hacerlo, nos movemos entre las principales piezas de trabajo del agenciamiento, desde el lado material maquinístico (casas reales) hasta su lado expresivo tecnosemiótico (la política que guía su construcción) y de allí al principio de unidad (máquina abstracta) y su condición de posibilidad (CsO). El análisis de Lea está organizado alrededor de una pregunta singular pero extremadamente poderosa: ¿cuándo una casa no es una casa? En términos de Deleuze y Guattari, la pregunta de Lea puede ser entendida como una investigación acerca de los límites de variación de la que es capaz un agenciamiento específico. La visión esencial del concepto de desterritorialización es que la estructura que organiza el agenciamiento (tomando una formulación útil de Jameson) es en seguida eso que permite una máxima variación y eso que en sí resiste toda variación. Es, en este sentido preciso, una singularidad en el corazón de una multiplicidad. Tiene tanto un límite interno como un límite externo, *i. e.*, fronteras que no pueden ser cruzadas sin convertirse en algo diferente a lo que era. El límite interno se refiere a la suma total de las posibles variaciones que puede alojar, mientras que el límite externo se refiere a las restricciones del número de variaciones posibles que la historia misma le adjudica. El análisis consiste en traer estos límites a la luz.

La vivienda pública (buena y mala), como todas las formas de infraestructura, es el producto de incontables pequeñas y grandes decisiones tomadas por miles de personas a lo largo de muchas décadas. Esas decisiones, por más bien intencionadas y bien pensadas que sean, no están concebidas en un vacío. Por necesidad, están hechas en un contexto definido por una serie de restricciones (límites

internos y externos) que tienen que ver con el costo de mano de obra y materiales, la infraestructura existente, la topografía, los acuerdos de comercio, y otros factores innumerables que no podríamos mencionar aquí, lo cual en última instancia borra la línea entre lo intencionado y lo no intencionado, lo esencial y lo accidental. El resultado es un curioso estado de cosas que no es el producto de un diseño deliberado y consciente, ni el producto de experimentos aleatorios y *ad hoc*, sino una combinación de ambos procesos. Es, en este sentido, un objeto altamente inestable que requiere una metodología flexible. Para empezar, y quizá lo más importante, debemos dejar de pensar en la infraestructura y la política de la infraestructura (y, en efecto, toda forma de política) en términos teleológicos porque, a pesar de las apariencias, ésta no tiene ni un inicio claro ni un final claro. Esto quiere decir también que no podemos tratar a la política como un plan sencillo para el futuro. Lo que se propone y lo que se entrega son raramente la misma cosa. Todos los gerentes de un proyecto saben que la realización de éste raramente sigue un curso prescrito, y más bien tienen que lidiar constantemente con lo inesperado, que a su vez pone a prueba tanto los límites internos como los externos del agenciamiento general. Ninguna política puede anticipar todas las posibles exigencias y contingencias que surgen una vez que la construcción está en marcha. Entonces, en vez de concebir una política como un modelo estático que guía la construcción de piezas específicas de infraestructura, Lea argumenta que la política “es una fuerza orgánica o salvaje, una biota que prospera al señalar y salvar obstáculos determinados”.

Me gusta esta noción de una política salvaje por la imagen *im-promptu* de una política sobre la marcha, que va más allá del modelo bastante estático de un proceso de formulación-implementación-reformulación que académicos abiertamente deleuzianos, como DeLanda, sugieren como un medio para salvar la brecha ampliamente reconocida entre la formulación de políticas (lo que propone una política) y la implementación (lo que realmente se entrega). DeLanda dice que este modelo funciona –para sus propósitos– porque permite una fluidez en el proceso de la implementación de una política, reteniendo la posibilidad de evaluar los resultados (DeLanda, 2006: 85.) Sin embargo, esto implica asumir que la política puede ser comprendida en términos de intención, algo que Lea desafía, porque trata a la implementación como la simple ejecución de un mando. Esta manera de ver una política sucumbe a lo que los teóricos literarios

se refieren como una falacia intencional, porque se sostiene en la idea de que el resultado de una política puede y debe ser medido de acuerdo con la intención de la política. En la crítica literaria esta posición fue refutada de dos maneras: en primer lugar, los autores del concepto de falacia intencional, W. K. Wimsatt y Monroe Beardsley, discutieron que la intención real de un autor es irrelevante para cualquier evaluación que hagamos de una obra; en segundo lugar, comentaristas subsecuentes (particularmente aquellos que trabajan dentro de un marco posestructuralista con influencia psicoanalítica) han añadido que es imposible en cualquier caso conocer realmente las intenciones que tuvo un autor al producir una obra. Si los arquitectos de las políticas intentan crear viviendas de buena calidad, esto es irrelevante para el juicio que pudiéramos hacer acerca de la calidad de las viviendas que fueron finalmente construidas —si el techo tiene goteras y si el escusado no jala, entonces no importa si esa fue la intención porque uno puede adjudicarles una mala calidad a estas cosas por sí mismas—. De igual manera, no podemos realmente saber cuál era la intención de los arquitectos de esas políticas —podemos asumir sus buenas intenciones y que intentaban construir viviendas de buena calidad que por alguna razón fallaron, y ahora los techos tienen goteras y los escusados no jalan, pero eso sería sólo una suposición—.

Quizá en efecto, tenían esa intención; que de hecho la vivienda de mala calidad que se entregó fuera intencionalmente creada así desde un principio, quizá porque eran corruptos o porque estaban llevando a cabo una agenda política oculta. Lo que aparenta haber sido un fracaso para los habitantes y para los observadores externos podría haber sido visto como un logro para los coludidos que nunca pretendieron entregar una mejor calidad de la que entregaron. Goteras en el techo y escusados que no funcionan son símbolos de éxito si tu intención era reducir el costo de ejecución, o deliberadamente construir hogares subestándares para satisfacer una agenda política que no tenía nada que ver con la calidad de vida de las personas que estaban destinadas a vivir en las viviendas construidas. Como Lea argumenta, tenemos que prescindir de la fantasía (implícita en la formulación que adopta DeLanda) de que la política puede ser pensada en términos sistemáticos y evaluada por críticos más sabios después del hecho, evaluando lo que ha funcionado y lo que no, como si las intenciones fueran transparentes y benignas. Pensar así es permanecer atrapado dentro de la lógica del sistema y condenar-

se a los lugares comunes del autoengaño, como la idea de que para mejorar los resultados de una política todo lo que uno necesita hacer es mejorar la política, que una mejor planeación automáticamente conlleva una mejor construcción. Como lo demuestra el trabajo de Lea, el modelo de formulación-implementación-reformulación es intrínseco a la idea que tiene la política de sí misma, en términos de leuzianos quiere decir que es la “imagen del pensamiento” de la política (Deleuze, 1994: 131). En sus momentos autorreflexivos —*i. e.*, en el curso de la revisión de políticas que acompaña todo el trabajo político hoy en día, como una manera en que la política se reasegura de que no está dibujando su propio ojo (para tomar prestada esta maravillosa frase de Jameson)— los arquitectos de la política a veces están dispuestos a admitir que las cosas no han salido tal como estaban planeadas, pero Lea argumenta que esto aún es un autoengaño, porque “la idea de que las intenciones salieron mal pretende que no había una opacidad fundamental dentro del pronóstico original de la política”. Aquí vemos entonces una ventaja analítica del modelo de ensamblaje que he mostrado a lo largo de este trabajo, trata al reino material (construcción real) y al reino discursivo (política) como separados e interactuando, pero autónomos. No hay una causalidad lineal entre estos elementos.

¿Como se debería aplicar este modelo de agenciamiento? El “método preferido”, según Deleuze y Guattari, sería “severamente restrictivo”, por lo que debemos, en primer lugar, determinar las condiciones específicas bajo las cuales la materia se convierte en material (*i. e.*, cómo los ladrillos, la madera y el hierro se han definido como materiales adecuados para construir casas en Australia, en lugar del lodo, la paja, los carros chocados o cualquier otro material que se haya considerado inadecuado); en segundo lugar, determinar las condiciones específicas bajo las cuales el material semiótico se convierte en expresivo (*i. e.*, cómo se decide que un “acomodo” específico de los materiales es el adecuado para que una persona viva dentro de éste y cómo otro acomodo no lo es) (Deleuze y Guattari, 1987: 67). Aquí debo aclarar que para Deleuze y Guattari la expresión, o mejor el volverse expresivo, no quiere decir sencillamente que algo ha adquirido significado en un sentido semiótico, más bien se refiere al hecho de que tiene una función performativa. Es claro que la palabra “indígena”, por ejemplo, tiene una función performativa tanto como semiótica (en efecto, la última es muy probablemente un epifenómeno de la anterior). Los análisis de Lea hacen evidente que

el agenciamiento de “vivienda indígena” es muy diferente en su formulación a aquello que podríamos pensar como “vivienda regular” (una frase que utilizo puramente por conveniencia sin ningún deseo de defenderla).

Concebir una política como un agenciamiento significa verla en términos de los tipos de arreglos y ordenamientos que hace posibles y, más importante, la serie de expectativas que implica. Para verla de esta manera necesitamos separar la “política” como una entidad conceptual de sus innumerables iteraciones, *i. e.*, política de infraestructura, política de salud, política de transporte, etcétera, pero también de todo tipo de resultados y productos. También tenemos que ver las llamadas decisiones de política como componentes del agenciamiento de una política y no como una suerte de momento culminante en la vida de una política. Las decisiones de política son parte de la forma de expresarse del agenciamiento de una política, no el contenido. Al cuestionar la idea misma de la política, Lea nos ha ayudado a verla desde una nueva perspectiva. Como Lea lo demuestra, la formulación de políticas es rizomática, tiene lugar “en medio de las cosas”, aun cuando pretenda lo contrario porque está atrapada en una imagen de sí misma como un tipo especial de agencia que define y mide el progreso. Cuando la política se ve a sí misma, sólo ve los comienzos y los finales, puntos de partida que carecen de intencionalidad (una situación que necesita rectificarse) y puntos finales que son totalmente previstos (una situación cambiada).

La etnografía de Lea acerca del debate que tuvo lugar tras bambalinas en la fase de implementación del Strategic Indigenous Housing and Infrastructure Program (SIHIP) (Programa Estratégico de Vivienda e Infraestructura para Indígenas), en Australia, ofrece un ejemplo del mundo real de una política salvaje en obra en la estructura organizativa de los agenciamientos de vivienda indígena. Lanzado en 2009 con considerable fanfarria y un aparente pozo sin fondo de recursos, se suponía que el SIHIP arreglaría problemas identificados desde hace mucho tiempo relacionados con las viviendas indígenas del norte de Australia. Con un presupuesto de casi 650 millones de dólares, el programa, como fue anunciado públicamente, pretendía proporcionar 750 casas nuevas para el pueblo indígena y la remodelación de 2500 casas adicionales en 73 comunidades del Northern Territory (NT) (Territorio Norte). Para poner esto en contexto, se necesita entender que la superficie del NT es el doble que

la de un lugar tan grande como Texas, más grande que Sudáfrica y seis veces más grande que Gran Bretaña, con una población de un poco más de 200 000 habitantes. Decir que está escasamente poblado es una atenuación. En las afueras de sus tres ciudades principales, que cuentan con más de una tercera parte de su población, los pequeños asentamientos, las granjas y las comunidades se definen por su lejanía y aislamiento. Se brinda atención médica por medio de avión porque las distancias son demasiado grandes —medidas en horas de vuelo, días de manejo, en vez de kilómetros, para reflejar el hecho de que literalmente no hay nada cerca—. Quizá sorprendentemente, entonces, dada la escala del NT, el SIHIP incurrió en serios problemas desde el principio, ya que sus estimaciones originales de costos probaron ser menores a los costos reales; este problema se agravó por la flagrante corrupción de los contratistas “blancos”, que rápidamente transformaron los costos en ganancias propias. El asunto fue un desastre de relaciones públicas para el gobierno porque el constante cambio del programa infló el costo unitario de las casas individuales que estaban siendo construidas hasta el punto en que los australianos “urbanos” (*i. e.*, australianos votantes “blancos”, clasemedieros) empezaron a expresar su resentimiento por la cantidad de dinero que estaba siendo gastado en la construcción de casas para los “negros” que vivía en los “arbustos”. El costo de construcción de las casas en lugares remotos de Australia es tan alto que incluso las casas modestas son extremadamente costosas y por implicación aparentan ser lujosas e inmerecidas ante los ojos urbanos sin educación.

Fue más que obvia la flagrante tendencia subyacente de racismo que alimentó el estallido nacional de resentimiento ocasionado por el fiasco del SIHIP, pero lo que fue menos obvio fue la manera en la que este racismo se manifestó en las discusiones acerca de la política. Lea documenta ampliamente que el racismo encuentra su expresión más pura y funesta en la ontología. Con el fin de reducir los costos y sacar el lío del foco de los medios, los políticos y burócratas de alto rango que estaban encargados de arreglar las cosas invitaron a los contratistas, que hasta ahora habían fallado en entregar las viviendas por el costo apropiado, a reconsiderar el significado y la substancia real del concepto de casa.

Con la invitación de poner las cartas sobre la mesa, la discusión rápidamente derivó hacia las maneras en que se pudieran construir ca-

sas de menor costo rápidamente, al eliminar características de diseño aparentemente discrecionales como ventanas con persianas y parasoles, tapajuntas internos para impermeabilización o rampas de acceso para personas discapacitadas. En la ráfaga de diseñar y luego deshacer los diseños para una vivienda adecuada, era el sonido de una casa construida cayéndose a pedazos en un futuro no especificable el que no podía competir contra el ruido de un gobierno amenazado y defensivo en el aquí y ahora (Lea, 2014).

Como dice Lea, al poner literalmente “todo sobre la mesa”, el gobierno efectivamente les cedió a las constructoras la decisión de determinar no sólo qué constituye la vivienda indígena en un sentido ontológico (redefiniendo así sus límites internos), sino también qué constituye una vivienda apropiada para una persona indígena en un sentido material real (redefiniendo así sus límites externos). Pero, ella pregunta, ¿una casa todavía es una casa —como solía ser el caso de las casas construidas bajo los auspicios del SIHIP— si no está conectada al agua? ¿Todavía es una casa si no tiene un control de temperatura adecuado ni algún método de enfriamiento para el clima caluroso que experimenta el norte de Australia durante todo el año? ¿Todavía es una casa si el desagüe no está conectado a un sistema de aguas residuales? Estos son los límites internos del agenciamiento de viviendas y bajo circunstancias normales sería imposible ignorar estos límites y seguir llamando casa al resultado. Pero en esta instancia, con todas las reglas conscientemente suspendidas, nació un nuevo agenciamiento. Pero la pregunta más importante relacionada con el agenciamiento es la siguiente: ¿de acuerdo a qué criterio es aceptable y legítimo no sólo construir casas de esta variedad deficiente, sino también esperar que los ocupantes no sólo vivan dentro de ellas, sino que expresen su agradecimiento por ese “privilegio”? Esta pregunta no se puede responder a menos que veamos más allá de los materiales mismos. Lea utiliza la materialidad real de la materia en el sentido más granular y literal para exponer las líneas de falla en la dimensión expresiva. Al examinar en detalle las propiedades del agua, por ejemplo, y sus implicaciones para la construcción de casas en ubicaciones tropicales, ella expone la superficialidad crítica del pensamiento de aquellas políticas que están más enfocadas en marcar las casillas en la esfera expresiva que en crear casas duraderas y habitables en la esfera material.

En este ejemplo hay dos procesos separados en funcionamiento, por un lado, hay una serie de preguntas sobre qué constituye una casa en un sentido material-semiótico, el cual corresponde al límite interno del agenciamiento; por otro lado, hay una serie de preguntas sobre qué constituye una vivienda apropiada en un sentido ético-político, el cual corresponde al límite externo del agenciamiento. Al mirar la “casa” de esta manera, como un agenciamiento, nuestra atención está dirigida de una manera muy particular: nos pide que revirtamos la forma habitual de ver lo material —lo material no es, en esta visión de las cosas, una condición de posibilidad, como tiende a ser en la mayoría de las llamadas nuevas perspectivas materialistas, más bien es cualquier cosa que puede ser interpolada y acomodada por la esfera expresiva—. Lo material siempre debe ser producido; no existe simplemente (Deleuze y Guattari, 1987: 43-45.) Tenemos que resistir la tendencia empirista de dar por sentado lo material y, en cambio, plantearnos la pregunta más propiamente trascendental-empirista: ¿cómo y bajo qué condiciones la materia se convierte en lo material?

En un contexto australiano, los ladrillos, la madera, el hierro prensado y la fibra vulcanizada parecen ser materiales “apropiados” para la construcción de casas, mientras que el lodo, la paja, la corteza, las botellas de plástico y las carrocerías no lo son. Pero, de hecho, no hay una razón intrínseca por la cual estos “otros” materiales deban ser excluidos *tout court*. En varios momentos, en la historia colonial de Australia, las casas fueron hechas de lodo, paja, corteza de árbol y ramas de árbol toscamente talladas y fueron consideradas por los colonos europeos como perfectamente buenas, aunque fueran modos provisionales de vivienda. En efecto, fueron valoradas por encima de las viviendas que los pueblos indígenas consideraban “adecuadas” para sus propias necesidades.

Ahora esas construcciones son consideradas arcaicas e inadecuadas para las necesidades contemporáneas de la existencia. De esta manera, la materia está hecha para soportar el peso de la historia y el mito del progreso. La pregunta que hacen Deleuze y Guattari es la siguiente: ¿cuáles son los límites de lo que puede y no puede contarse como material para un agenciamiento en particular y cómo se deciden estos límites? La implicación es que uno no puede mirar al material en sí mismo para encontrar la respuesta, en cambio, hay que examinar el agenciamiento como un todo, ¿cuáles son sus requisitos? ¿Qué expectativas crea? ¿Cuáles son las tensiones inter-

nas? Esto a su vez nos lleva al límite externo y al papel que juega la historia misma en la configuración de lo que puede y no puede convertirse en el material apropiado de un actor. Ahora la cuestión es menos qué material es adecuado para la construcción de viviendas y más qué material es “apropiado”, donde “apropiado” es un juicio ético-político sobre el tipo de casas en las que “deberían” vivir las personas.

Se puede ver que estas dos formalizaciones son arbitrarias y móviles en el hecho de que ambas varían considerablemente de un país a otro y más especialmente de una perspectiva de clase a otra.

La modesta casa suburbana es una mansión para los habitantes de barrios marginales, y la “choza” de los habitantes de barrios marginales es una mansión para las personas sin hogar que duermen en la calle; de la misma manera, el hogar suburbano es “apropiado” para una persona “blanca” de clase media, así como la “choza” es, a los ojos de esa misma persona “blanca” de clase media, “apropiada” para una persona pobre, particularmente una que vive en una parte remota del país donde está literalmente fuera de la vista y el pensamiento.

La formalización significa que hay una unidad de composición, o bien hay un principio subyacente de inclusión y exclusión. Pero el principio de inclusión y exclusión para una dimensión (contenido) puede y a menudo entra en conflicto con el principio de inclusión y exclusión para la otra dimensión (expresión). Pero lo que es de importancia central, y la razón por la cual el agenciamiento es un concepto tan poderoso, es la cuestión de lo que se necesita para unir estas dos dimensiones en primer lugar: esto es lo que hace el agenciamiento. Tenemos que dejar de pensar en el concepto del agenciamiento como una forma de describir una cosa o situación y, en cambio, verlo como lo que siempre se pensó que fuera, una forma de producir una cosa o una situación.

Ahora quiero referirme al trabajo de Wacquant sobre el encarcelamiento en los Estados Unidos, específicamente su libro *Punishing the Poor* (2009), que en mi opinión es uno de los mejores ejemplos de teoría del agenciamiento en el trabajo y ni siquiera menciona a Deleuze y Guattari. Es apropiado que nos centremos en las cárceles para el segundo estudio de caso, porque la ilustración del mundo real del agenciamiento entendido como la relación doblemente articulada entre la forma de contenido y la forma de expresión que

ofrecen Deleuze y Guattari proviene del análisis de Michel Foucault de las cárceles en *Vigilar y castigar*.

Tomemos una cosa como la prisión: la prisión es una forma, “la forma-prisión”, es una forma de contenido en un estrato y está relacionada con otras formas de contenido (escuela, cuartel, hospital, fábrica, etcétera). Esto no se refiere a la palabra “prisión” sino a palabras y conceptos completamente diferentes, como “delincuente” y “delincuencia”, que expresan una nueva forma de clasificar, de enunciar, de traducir e incluso de cometer actos criminales. “Delincuencia” es la forma de expresión en presuposición recíproca con la forma de contenido “prisión” (Deleuze y Guattari, 1987: 66).

La forma de contenido no es una cosa, no es un edificio específico conocido como prisión; es más bien un estado complejo de cosas, una formación de poder, que en última instancia apunta a un régimen que opera encarcelando a cierto tipo de personas. La prisión no es simplemente un aparato o un instrumento utilizado por una sociedad determinada para tratar un problema específico, es un síntoma de la preocupación de esa sociedad por el bienestar (o no) de toda su población. El que apoya el encarcelamiento es tan parte de la “sociedad carcelaria” como el encarcelado; de hecho, uno podría decir que son los únicos que forman parte de la “sociedad carcelaria”, ya que su apoyo se da por elección. De igual modo, la forma de expresión no es sólo un conjunto de significantes o un texto relacionado, por así decirlo, sino un cuerpo autónomo de discurso que define, clasifica y evalúa los delitos. Deleuze y Guattari llegarán a decir que incluso inventa formas de cometer crímenes. El trabajo de Foucault muestra que ni la idea de encarcelamiento ni las razones por las cuales las personas están encarceladas se desarrollaron de acuerdo con un modelo evolutivo. Loïc Wacquant muestra que la prisión es ante todo un instrumento de poder estatal cuyo objetivo principal es preservar el poder de la élite gobernante, no simplemente encarcelando a personas que violan las leyes estatales, sino al ser visto encarcelando a personas que violan las leyes estatales. Aunque Wacquant no recurre a Deleuze y Guattari, su perspectiva tiene un parecido sorprendente con el enfoque de ellos. Combina los análisis materialistas de Marx (forma de contenido) con los análisis simbólicos de Weber y Bourdieu (forma de expresión) y trata de manera similar el sistema penitenciario y la noción de delincuencia como formaciones de fuerzas separadas pero entrelazadas. La perspectiva

materialista se centra en las relaciones cambiantes entre el sistema penitenciario y la economía. La perspectiva simbólica enfoca la forma en que el Estado intenta producir la realidad social a través de sus clasificaciones y categorías. En criminología y sociología, estos dos enfoques generalmente se han considerado con hostilidad, pero como dice Wacquant esto es sólo un accidente de la historia porque la realidad histórica es que el sistema penitenciario impone el control y comunica las normas sociales. “La prisión simboliza divisiones materiales y materializa relaciones de poder simbólico. Su funcionamiento une la desigualdad y la identidad, fusiona la dominación y la significación, y une las pasiones y los intereses que atraviesan y agitan a la sociedad” (Wacquant, 2009: XVI). La prisión es a la vez una máquina para almacenar a los pobres, a los marginados políticamente, a los descartados y a los excluidos de la sociedad y, al mismo tiempo, un instrumento ideológico que tranquiliza a las ansiosas clases medias que no sólo aseguran su vida y sus propiedades por estos medios, sino también su posición simbólica como la clase “merecedora”.

La actual explosión mundial de la penalidad hace patente no sólo la expansión del sistema penitenciario, sino también la idea de que el encarcelamiento es la única solución válida para problemas sociales tan variados como los delincuentes menores y los solicitantes de asilo. Como observa Wacquant, a principios de la década de 1970 (es decir, antes de que Nixon hiciera el movimiento fatídico de declarar la guerra “contra las drogas”), los principales historiadores y sociólogos del sistema penitenciario, como Michel Foucault y Stanley Cohen, acordaron que el sistema penitenciario estaba en declive (Wacquant, 2009: 6). Sin embargo, al menos en los Estados Unidos, sucedió exactamente lo contrario: hubo un cambio importante, desde una disminución constante del número de prisioneros en la década de 1960 hacia un aumento exponencial en los números a partir de la década de 1970 hasta el presente, de modo que Estados Unidos es una sociedad carcelaria con más de 2 millones de personas encarceladas (en 1975 eran 380 000) (Wacquant, 2009: 114). La “guerra contra las drogas” generalmente es culpada de este crecimiento masivo en el número de prisioneros y, de hecho, una proporción sustancial de la población carcelaria es condenada por delitos relacionados con las drogas, pero esto todavía deja sin respuesta la pregunta más importante de por qué declarar la guerra contra las drogas en primer lugar. El uso de drogas estaba en constante declive al momento

de la declaración de guerra, por lo que no había un fuerte imperativo o necesidad de militarizar el problema (suponiendo que uno esté de acuerdo con la evaluación de que el uso de drogas es un problema) (2009: 61). Y ya estaba bien establecido en los círculos gubernamentales que el encarcelamiento era el medio menos efectivo para abordar el problema (2009: 113). El Estado tenía otras opciones bajo la manga que ya estaban bien establecidas, 1) socialización: abordarlo como un problema estructural que puede remediarse mediante la construcción de viviendas de bajo costo, proporcionando capacitación y creando empleos para los pobres, particularmente los pobres urbanos; 2) medicalización: abordarlo como un problema de salud pública que puede remediarse mediante la construcción de centros de rehabilitación e instalaciones de salud mental, proporcionando acceso a atención médica gratuita y poniendo a disposición tratamientos para la adicción. En cambio, el Estado eligió la opción de la penalización: la producción de delincuencia como un problema personal que el Estado no tiene la responsabilidad de resolver, sólo el deber de contener (Wacquant, 2009: xxi).

En un movimiento ejemplar, Wacquant argumenta que no podemos entender el sistema penitenciario al centrarnos únicamente en el mundo cerrado de las cárceles y los prisioneros, necesitamos retroceder y mirar el estrato en su conjunto, que en esta instancia significa tener en cuenta lo que está sucediendo de manera más amplia a nivel del Estado. En este nivel, queda claro de inmediato que ni las drogas ni la delincuencia ni la pobreza fueron el principal problema en lo que respecta al Estado. El verdadero problema estaba en otra parte. Wacquant identifica la ascendencia del neoliberalismo como el principal culpable, porque colocó al Estado en la extraña posición de tener que renunciar a todos sus roles y responsabilidades, excepto su derecho a ejercer y controlar la violencia. A medida que el Estado accedió a las demandas de las “grandes empresas” de un “mercado libre”, lo que en la práctica significó el derecho de las corporaciones a recuperar los bienes comunes, y se retiró de sus muchos roles y responsabilidades “solidarios”, como el bienestar, las pensiones, la educación, la atención médica, la vivienda pública, la provisión de servicios públicos (*i. e.*, electricidad y agua), y la construcción y mantenimiento de infraestructura, permitiendo que todos estos componentes esenciales de la sociedad moderna se convirtieran (si no lo eran) en propiedad privada y, por lo tanto, con fines de lucro, el Estado descubrió que su única fuente restante de legitimidad moral

eran sus servicios de seguridad. Si ya no se preocupa por su población al apoyarlos a través de la provisión de bienestar y la garantía de una buena vida, entonces la única forma en que el Estado puede demostrar que se preocupa por su gente y, por lo tanto, que tiene el derecho moral de continuar existiendo, es eliminando el guante de terciopelo de su puño de hierro y mostrando a la gente que puede protegerlos de los desesperados que crean sus políticas. Este proceso ha tomado una serie de formas, pero sin duda la manifestación más importante ha sido el impulso implacable de demonizar la pobreza como dependencia y hacer que todos los destinatarios del apoyo estatal (de cualquier variedad) aparezcan no sólo como socialmente inferiores sino también como criminales. A través de las medidas drásticas contra el llamado “fraude de beneficios” y los esquemas de “trabajar para el paro”, los gobiernos tanto de izquierda como de derecha en prácticamente todos los países han estigmatizado a los beneficiarios de la asistencia social como parásitos que merecen ser castigados. Esto a su vez nos lleva a preguntarnos cómo se endurecieron tanto nuestros corazones de clase media que preferiríamos votar por el partido que promete castigar a los pobres que el que promete ayudar a los pobres a prosperar.

El catálogo de horrores documentado por Wacquant muestra muy claramente que el complejo industrial de la prisión, como se le llama a menudo, no funcionaría como lo hace sin un régimen de signos que lo acompañe y que evolucione constantemente. El proyecto de desarrollar el metarialismo expresivo como un enfoque para el análisis cultural está en curso, pero espero haber demostrado tanto la necesidad como el valor de ir más allá del nuevo materialismo tal como se practica actualmente.

Referencias

- Bennett, J. (2001), *The Enchantment of Modern Life. Attachments, Crossings, and Ethics*, Universidad de Princeton, Princeton.
- _____ (2010), *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Universidad de Duke, Durham.
- DeLanda, M. (2006), *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*, Continuum, Londres.
- Deleuze, G. (1994), *Difference and Repetition*, P. Patton (trad.), Athlone, Londres.

- _____ (2005), *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona.
- Deleuze, G., y F. Guattari (1985), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, recuperado de <<https://ia800601.us.archive.org/0/items/GillesDeleuzeYGuattariCapitalismoYEsquizofreniaElAntiedipo/Gilles%20Deleuze%20Y%20Guattari%20-%20Capitalismo%20Y%20Esquizofrenia%20-%20El%20Antiedipo.PDF>>.
- _____ (1987), *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, B. Massumi (trad.), Universidad de Minnesota, Minneápolis.
- Lea, T. (2014), “‘From Little Things, Big Things Grow’: The Unfurling of Wild Policy”, en *e-flux*, núm. 58, octubre, recuperado de <<https://www.e-flux.com/journal/58/61174/from-little-things-big-things-grow-the-unfurling-of-wild-policy/>>.
- Wacquant, L. (2009), *Punishing the Poor. The Neoliberal Government of Social Insecurity*, Universidad de Duke, Durham.

CUARTA PARTE
CUERPO, ARTE Y RESISTENCIA

DIAGRAMAS DE UN VITALISMO DE LAS IMÁGENES¹

*Antonio Carlos Rodrigues de Amorim**

La escritura se acerca

Un texto no nace; brota intercalado con germinaciones variadas, extendiéndose en superficies llenas de líneas sueltas, vínculos sutiles y puntos en insinuantes devenires. “La escritura es inseparable del devenir” (Deleuze, 2011: 11).

¿Cómo sale a la luz la primera palabra, cuya aparición es, simultáneamente, la muerte de su potencial diferenciante, aquél en el que una palabra podría decir tantas cosas y que no obstante terminó inscribiéndose tal cual la logramos leer?

Un texto es potencia que siempre brota de un afirmar, a menudo incluso de una negación, contraataque que trae alegría, una exigencia de la vida contra aquellos que la mortifican y mutilan. La alegría está de acuerdo con la naturaleza de todos los modos, ya que lo que es propio de su esencia es el aumento de la potencia, no la disminución. “La dificultad para conquistar las pasiones alegres y, a partir de ellas, alcanzar las alegrías activas, en otras palabras, la dificultad de salir de la situación de heteronomía, no debe conducir ni a la condena moral de los que perecen en esta lucha, ni al debilitamiento” (Silva, 2007: 207).

¹ Traducción del original en portugués de Sebastian Wiedemann.

* Facultad de Educación-Universidad de Campinas, <acamorim@unicamp.com>.

Por lo tanto, el texto, la escritura, es una lucha vital. Perecer en la firma de un autor, de un signo propio de la escritura, es abismal.

El texto es heterónimo, pues problematiza las cuestiones relacionadas con la soberanía del sujeto y las de las filosofías de la identidad y la contradicción. Líneas alternativas a la propuesta de un sujeto como voluntad autónoma y la intersubjetividad como reconocimiento recíproco de libertades basadas en la voluntad autónoma del sujeto.

Libertades fuera de la centralidad en lo humano, pues sobre cualquier texto flotan nubes de otros decires, otros modos de nombrar, otras corporalidades, lo otro del propio texto, aquello que lo desencadena desde las lógicas de su representación formal y estructural. Parir un texto es tarea de la imaginación, de abrirse a los mundos de las cosas no dichas o bosquejadas en letras, palabras, frases y lenguaje. La experiencia del afuera puede interpretarse como una de las posibles formas de resistencia, como la lucha de la escritura menor desde dentro de su manifestación mayor, de las minorías contra la mayoría, de las pequeñas tribus contra el Estado.

Simultáneamente libertad y deseo de hacer que la vida signifique en cada palabra, un texto trans-curre/trans-corre, es híbrido y sin forma plausible, tiene rostro y sin contorno identificado, es monstruoso y sin la ferocidad del asombro, es íntimo y sin la moralidad inadecuada del distanciamiento, es veloz y sin el tiempo para nuestra conversación desinteresada. Más que enunciación, el texto actúa y desarrolla una puesta en escena. Performance de sujetos y objetos y seres indefinidos por conjeturas y yuxtaposiciones.

Un texto sucede/ocurre

Los textos me/se afectan, así como los conceptos de una filosofía que hace que la vida se interese y sea interesante para seguir siendo vivida, en la pulsión de desplazamiento, actuando con y entre fragmentos.

Son un vitalismo implicado en toda la creación, según Corazza (2012). Deseo creador de todo lo que está y es vivo. Fuerza de vida inmanente a todas las cosas. Pulsión vital.

Relaciones de fuerza que se ejercen sobre líneas de vida y de muerte, que se pliegan y despliegan para dibujar el límite del pensamiento:

“vitalismo bajo fondo de mortalismo”. Línea afectiva, atlética, llena de desvíos, nunca recta, que atraviesa la concreción de los organismos y la biósfera [...]. Energía positiva de experimentación. Potencia inorgánica, como la de un bebé, que puede existir en una línea de música, de dibujo, de escritura (Corazza, 2012: 1).

En este texto, por líneas de fuga del “foco” de interpretación de las imágenes y potenciando el encuentro con el vitalismo de la infancia y del niño, se desea un plan de sensación, un movimiento estético no representacional, un desplazamiento del estilo discursivo en el pensamiento. Una reunión de heterogéneos en la que vida-fabulación-virtualidad se asocian. Para ello, el texto propone encuentros: entre conceptos filosóficos, entre palabras e imágenes, entre experiencias, entre tiempos. Así como se compromete políticamente con el devenir, y es registro de investigaciones académicas que se dedican a pensar audiovisualmente, a la espera de los acontecimientos. El texto se mueve, rápidamente, de un plano de pensamiento a otro.

Le interesa hacer de la educación la resultante de la captura en un campo de las sensaciones y la escritura como composición artística (produciendo un plan de pensamiento sin imagen para la educación, la diferencia que Deleuze propuso para la filosofía), y asumir, por ejemplo, la apuesta por una educación que se vacíe de la sustancia humanista que la satura y por la búsqueda de alternativas a la supervivencia en un estado pos-no-in-humano. Una (des) organización del cuerpo pensante de la educación, creando experimentaciones con un vitalismo en el que “son los organismos los que mueren, no la vida” (Deleuze, 2013: 179).

Este vitalismo del resistir es la percepción de que lo intolerable de la vida está presente en el Brasil y en otros países de América Latina como nunca antes y que, por lo tanto, es necesario liberar a otros posibles para que la vida suceda y ocurra.

No hay posibilidades que sean imaginadas *a priori* y que, por lo tanto, nuestros deseos solamente efectuaran, para ser capturadas por las máquinas de control del deseo, del cuerpo, de la libertad, que nos tienen como objetivo.

Lo que se busca es una escritura que coagule posibilidades que se inauguran en el proceso mismo de mutación, de invención, de experimentación, planos y líneas para ser habitadas por otros pueblos.

Desaliñas / líneas²

Poblamientos “niñeriantes”, infancias resurgentes, lápices, papel, letras y figuras a ser coloreados en hojas sueltas, o al final del cuaderno escolar de recados para los padres y madres, o en los espacios en blanco de los libros de literatura infantil.

Los niños han venido a mí en varias etapas de mi vida, incluyendo la profesional. Siempre me parece extraño porque no tengo un deseo consciente de materno-paternidad. Pero aquí y allá me dan la bienvenida cuando menos lo espero. Así que no puedo actuar desde la insistencia de lo negativo. Acepto la negación como potencia de afirmación. Un sí-no-sí-no-sí-sí que se transforma en una melodía de estar juntos. Convertirse (en) otros.

Esas audacias infantiles que me desterritorializan me llevan en un afecto primordial, algo que vive y actúa latente, olvidado. Todas las memorias son, en parte, a veces en una gran parte, olvidos. Olvidar como acto involuntario de controlar la vida. Y tratándose del mundo académico, el contacto incontrolable con el caos es una fuerza necesaria para el desplazamiento, permaneciendo aparentemente en el mismo lugar, olvidándonos allí, como un vegetal que se maquina imperceptiblemente. Según Marques (2009), la máquina es una “construcción”, marcada por conexiones, flujos de intereses, de deseos y de necesidades, por agenciamientos que conducen a una especie de organización, una composición de líneas de varios tipos: las líneas duras, que amarran y llevan a segmentaciones –de las instituciones y territorios, y las líneas que no se dejan encarcelar– de las desterritorializaciones, que podemos llamar líneas de fuga. Son estas últimas, con su multiplicidad y sus devenires, con sus líneas-entre, las que hacen la máquina de guerra.

Un tipo de guerra que carga nuestro cuerpo en silencio. Una máquina de guerra: “un flujo de guerra absoluta que se escurre de un polo ofensivo a un polo defensivo y que está marcado sólo por cuan-

² Este apartado del texto es el registro de los proyectos de investigación “A quem será que se destina? Imagens e palavras pós-estruturam a escola” (Proc. Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico [CNPq] núm. 401180/2009-3) y “Currículo (des)figura, plano da sensação e fabulação” (Proc. CNPq núm. 305426/2009-5) del posgrado en Educación dirigido por Antonio Carlos Rodrigues de Amorim en la Universidad de Campinas (Unicamp) y financiado por el CNPq.

tos (fuerzas materiales y psíquicas que son como las disponibilidades nominales de la guerra)” (Deleuze y Guattari, 2004: 97).

Uno de los momentos del cruce “niñerante” en mi trabajo académico fue la entrada en un jardín de infantes para desarrollar el proyecto de investigación “A quem será que se destina? Imagens e palavras pós-estruturam a escola”. En él, conexiones entre experiencia, conceptos de filosofía, estudios y producciones (audio)visuales, ondean interesantes caminos teóricos en la investigación, en el sentido de que las imágenes de la escuela se liberan de la personalidad y de la identidad, y de la relación con el conocimiento escolar, y se mueven por la fuerza del devenir y de la fabulación. El proyecto tuvo lugar entre 2009 y 2011.

Fueron ideas deseantes que querían responder a una pregunta: ¿a quién se dirigen los escritos posestructuralistas de/con/sobre la escuela? Diversos artefactos culturales, como fotografías, videos, collages, mezclas de sonidos, producción de textos escritos ficcionales, todos con características de objetos de exposición, fueron el motor de lo ocurrido y del acontecimiento en las instituciones escolares. Y nos dieron la oportunidad de indagar qué se puede conocer acerca de esta instauración del fragmento en la educación. ¿Cómo podemos aprehender el movimiento y los flujos por los que pasan los (sin) sentidos de las imágenes en la escuela?

Con los niños pequeños de una escuela municipal de Campinas con los que trabajamos, además de los profesores, monitores y coordinadores pedagógicos, y con las imágenes de la escuela cedidas y elegidas por el equipo dirigente, nos enfrentamos y nos disponemos a deshacer heridas con el currículo-acontecimiento, con el resto, con las sobras, con lo que no perdura, con lo que no se convierte en un monumento. Para Deleuze, el acontecimiento considerado como no actualizado (indefinido) no carece de nada. “Basta con ponerlo en relación con sus concomitantes: un campo trascendental, un campo de inmanencia, una vida, singularidades” (Deleuze, 2002: 16).

Una vida en un plano de singularidades con las imágenes

El plano de inmanencia, y de una vida, que es “en sí mismo virtual”. Es de subrayar el término virtual, que para el pensamiento deleuziano muestra la supervivencia de los caracteres singulares en un plano no actual que no deja, sin embargo, de poseer una realidad plena.

Es un cuerpo entero que se aproxima y se conjuga, se fusiona y pasa a formar parte de la imagen impresa en papel, de color negro, coloreada con las tonalidades escolares de la infancia: líneas azules y rojas. Singularidades.

Estas singularidades son, en sí mismas, virtualidades, acontecimientos inmanentes que se actualizan en estados de cosas o en un estado vivido. Deleuze afirma que el plano de inmanencia propiamente dicho se actualiza en el objeto y el sujeto a los cuales se atribuye, pero “aunque éstos son casi inseparables de su actualización, el plano de inmanencia es en sí mismo virtual, de la misma manera que los acontecimientos que lo pueblan son virtualidades” (Deleuze, 1997: 19).

Un aula llena de imágenes que cubren el suelo y la pared.

Un aula llena de garabatos, pinturas, borrones, rajaduras y cuerpos.

El vitalismo a través y en las imágenes son acontecimientos virtuales, ganando su realidad del plano de inmanencia, mientras que el plano actúa, de manera superficial e intensiva, ganando toda su virtualidad de los acontecimientos o singularidades que lo constituyen. La escuela, finalmente, se pliega sobre sí misma, generando espacios vacíos, habitables por devenires “niñeriantes” que van llegando y que tal vez nunca se establezcan, nunca se hagan sedentarios a nivel perceptible.

Descascarar

Antes de empezar a escribir,
Miro, asustado, la página blanca de miedo.

Mario Quintana

Mi piel toca, hace un pliegue. Delgada película de imágenes extendidas lado a lado, cuadrados alados que se eternizan en blanco y negro, y forran el suelo, en la superficie del jugar. Piel y superficie se disponen para que, en una de las esquinas del cuadrado que sube por las paredes, las manos se posicionen para escuchar. Y escuchan inscribiéndose sobre ellas garabatos, pinceles, tinturas, texturas y ranuras. Y escuchan inscribiéndose sobre ellas amasando pies que

amasan, que forman un arco a través del cual una corriente de aire se detiene en uno de los círculos de la imagen. Y escuchan inscribiéndose sobre ellas sonrisas, enormes, en un rostro sin cabeza, sin referencia y sin sentido. Un rostro que para la mano deviene niño, y que para el rostro deviene el pizarrón, la pizarra, la memoria inscrita que el polvo de tiza narra al viento y se esparce con la escoba.

Una herida se encarna o actualiza en un estado de cosas y en una vivencia; sin embargo, ella es en sí misma un puro virtual sobre el plano de inmanencia que nos lleva en una vida.

Mi piel toca, crea para sí misma una cáscara, la casa que se une a la superficie de las imágenes, un revestimiento de intensidades de la experiencia, en sí un poder diferencial de la individuación. La cáscara se individualiza, es la morfogénesis del desprendimiento. Se desprende de la piel y migra, como las hojas en una corriente de río, en la colisión de la velocidad. La cáscara aprende. Es como un pequeño guardián de sensaciones, electrizadas por la fricción y potencializadas por el polvo y la serenidad que cae sobre ella. Aprende de la violencia del deseo de volver a la piel y con ella sentirse cuerpo. Aprende en la soledad de ser cáscara y no tener profundidad, excepto la de su propio fondo que se voltea con un sutil toque de cualquier objeto. Aprende en ausencia de una forma que dure, porque sabe que es sólo el registro del momento del desapego y del desprenderse. La cáscara. Abandonarse.

Durante varios años, después de haber finalizado este proyecto, “A quem será que se destina? Imagens e palavras pós-estruturam a escola”, mi voz sufría cierta dificultad cuando lo relataba, sentía una emoción desconcertante. Las experiencias de la investigación me tocaban como sensaciones impronunciables, ya que, aunque encontré palabras para describir las actividades de investigación que llevamos a cabo durante más de un año en el jardín de infantes, no eran lo suficientemente expresivas de lo que había ocurrido y de cómo los acontecimientos me habían atravesado, haciendo conmigo un cuerpo sin enunciación.

Acontecimientos virtuales, que se actualizan en estados de cosas exteriores y en estados de experiencia interior, pero preexistentes y determinantes entre sí. Deleuze se sitúa, con estas proposiciones conceptuales, en una tradición no subjetivista, que recurre a aspectos presubjetivos, preindividuales e impersonales.

En este movimiento, de la misma manera que aceptaba el sí del encuentro con la infancia, que no es para mí un proyecto de vida

consciente, las imágenes y otras narraciones del proyecto de investigación requerían una afirmación rota, fisurada, desgarrada, sin mí, sin posibilidad de hablar. La intensa vida impersonal es lo que ocurre sobre el plano de inmanencia: multiplicidades que se forman, singularidades que se conectan, procesos o devenires que se despliegan.

Así que me callaba con la emoción. Transformar esta emoción en acción requería hacer avanzar lo infantil desde los planos y estratos de experiencia y su comprensión hasta el encuentro con las imágenes, sonidos y palabras que rehicieran, sin tener que deshacer primero, el cuerpo orgánico del aprendizaje.

Se esbozan imágenes aprendientes que, lejos de ser representativas de lo ocurrido en la investigación, se recomponen permanentemente, huyendo constantemente de posiciones fijas y representativas, acoplándose en movimientos ópticos, sonoros, táctiles y sin sentido, para mantener el decir indecible y disparar con cuerpos distintos a los de las propias imágenes, un desierto de ecos.

Poblar otras tierras, con imágenes

En el invierno de 1939, en una Polonia recientemente tomada por los alemanes, se reunieron tropas de niños hambrientos, dirigidas por un “pequeño jefe / que animarlos bien quería, / pero algo le preocupaba: el camino no sabía” (Brecht, 2014: 4). El hijo de un nazi, un judío, un pequeño músico, un niño socialista que discursa, todos tienen un hambre común, de pan. En total son 55. Se abstienen de pelear entre ellos, “pues con el hambre no hay lucha” (2014: 5). El nombre de la tierra prometida que buscan, que un soldado moribundo les indica, es Bilgoray, nombre de una paz tan inaccesible como el pan. Al final del poema, el poeta narrador habla en primera persona: “Cuando cierro los ojos, / los veo vagando de un lugar a otro, / [...] / Buscando la tierra de la paz, / [...] / así crece el bando. / Al mirarlo en el crepúsculo, / no le veo la misma tez: / otros rostros yo contemplo, / de español, francés, chino” (2014: 6).

Bertolt Brecht

El poema “La cruzada de los niños”, escrito por Bertolt Brecht en 1939, se basa en una leyenda medieval con este nombre, que habla de un bando de niños que salieron a los caminos liderados por un

niño de doce años. Cruzada es una palabra que puede significar guerra o búsqueda de perdón. Según Leyva, se trata de relatos que se muestran como una sutil metáfora sobre lo que significa ser no sólo un niño, sino también lo que significa formar parte de los marginados y de la diáspora del mundo contemporáneo.

Son textos que nos hacen pensar en el significado de estar entre aquellos cuya presencia es desatendida y se convierte en un estereotipo. Son materiales que enriquecen nuestra mirada actual, no sólo por el hecho de colocar la imagen del niño en una historicidad de la cultura, sino también porque nos llevan a pensar en la temporalidad de la Modernidad dentro de la cual esta imagen ha sido “tolerada” como parte de una narrativa de maduración del hombre contemporáneo y de sus respectivas representaciones (Leyva, 2015: 127).

El poema busca expresar el sufrimiento de los niños huérfanos que buscaron refugio durante la Segunda Guerra Mundial. Al igual que la versión española de 2011, con el trazo de Solé Vendrell sangrado en las páginas, la publicación brasileña de 2014 es una edición que valora la dimensión épica de esta historia de pequeños peregrinos, hijos de la guerra, que se reúnen para buscar la paz sin saber dónde.

Para Paola Zordan (2014), lo que caracteriza efectivamente a los nómadas se configura en un *ethos*, en un modo de conducirse a través del territorio, en una ética implicada en los devenires territoriales: hídricos, minerales, vegetales, animales, generacionales (niños y mujeres).

Los niños nómadas, refugiados y desplazados vinieron a extender poco a poco el plano vitalista de este texto y terminaron por emerger, a través de una entrada transversal, como el pueblo por venir de la fabulación creadora en los talleres “Territorios-mundo”, preparados para una asignatura de pregrado de la Unicamp, denominada “Pasantía/Práctica Humanitaria”,³ ofrecida en el segundo semestre de 2019. Los talleres tenían actividades de proyección audiovisual y creación visual, con dibujos, collages, frases y recuerdos del refugio, y fueron preparados por un grupo de estudiantes de posgrado y pre-

³ La idea de la asignatura, en general, fue proponer la inserción de estudiantes, de diferentes áreas del conocimiento, en actividades prácticas de pasantía vinculadas a acciones relacionadas con los derechos humanos tanto dentro de la propia

grado vinculados a esta asignatura de carácter innovador, propuesta por un grupo de profesores de la Unicamp del que yo formé parte. La propuesta era ir al encuentro de un pueblo cualquiera, “mezcla de muchos linajes, con características etnográficas más o menos similares, con rasgos físicos más o menos diversificados. Todo pueblo tiene matices, variaciones de color, variedades de rasgos” (Zordan, 2014: 103).

Los talleres no estaban pensados para que los niños los poblaran. Es cierto que desde mi ingreso en el grupo de trabajo Cátedra Refugiados existía la idea, y todavía existe, de trabajar a partir de la literatura infantil y el cine con niños refugiados y migrantes que viven en Campinas. Idea aplazada, debido a tantas otras agendas académico-profesionales que se imponen.

El incontrolable devenir “niñerante” nos tomó por sorpresa otra vez. Se manifestaba tanto en los ritos y ritmos de tocar los instrumentos musicales como en los de dibujar, colorear, pegar y presentar sus sueños, recuerdos, imaginaciones y deseos relativos al desplazamiento de un lugar de origen y de vida a otro. Estos desplazamientos son violentos, sobreviven en la hoja de papel, donde se imprimen los dibujos y las líneas de significación de esbozos de narraciones silenciosas. No se hablaba de los dibujos, pinturas y collages. Éstos se volvieron autónomos de las historias que se podían contar en ese lapso.

Me gustaría, una vez más, señalar y compartir un detonante de pensamiento que me ha estado preocupando en los últimos proyectos de investigación,⁴ que hay un aprendizaje de las imágenes cuando éstas se sueltan de las manos de quienes las han destinado a la efímera representación de lo poco dicho, poco hablado, poco elaborado por las palabras. Es la vida liberada de la imagen, su relativa

Unicamp como en sus asociaciones con otras instancias, como la alcaldía municipal, órganos de las Naciones Unidas, escuelas públicas y privadas, organizaciones no gubernamentales, Ministerio Público del Trabajo, entre otras. Ofreciendo a nuestros estudiantes de este modo la oportunidad de completar su formación intelectual y humana con actividades orientadas a la comunidad, para demostrar la importancia del compromiso social de la universidad pública con la sociedad. La asignatura es el fruto del intercambio entre algunos profesores y empleados que conformaron el grupo de trabajo de la Cátedra Sérgio Vieira de Mello. La disciplina se abrió como un territorio de intensidades.

⁴ “Currículos, refugios e restos: imagens aprendentes e media-ção” programa del posgrado en Educación, dirigido por Antonio Carlos Rodrigues de Amorim en la Uni-

independencia para unirse a otras imágenes y conversar entre los intervalos de contacto de una imagen con la otra. Tal vez sea la vida posible. Un posible sin diálogo y sin mucha acción pedagógica del vivir juntos o de los mundos comonibles.

El aprendizaje de la singularidad. ¿Cómo se convierte una imagen en singular en la maraña de nuestras decisiones para darle un sentido específico? ¿Cómo es que la singularidad de la imagen requiere el furioso desplazamiento de su quietud en la aterradora visibilidad de la significación? ¿Cómo una imagen arranca por sí misma todo el cuerpo expresivo que la asfixia en estructuras que la lanzan entre identidades, diferencias y discursividades? ¿Cómo volvería la imagen de tal experiencia de invisibilidad para que no pudiera ser capturada?

Niñar la escritura, por un día sin nubes

Una y otra vez, menos de lo que me gustaría, pero en lo que implica la vida diaria y el correr de las horas a través de los dedos, me encuentro con mi sobrina, que actualmente tiene seis años. Nos gusta conversar, hablar de la escuela y de otros asuntos, leer libros, dibujar, jugar y escribir historias, cada uno de nosotros con nuestras propias corporalidades y encantos. Más recientemente, las cartas le encantan. Después de dibujar, por supuesto, y ver videos en su celular. A mí me encanta el silencio, la pausa, el intervalo, la discreta aparición del coro.

Siempre he sido muy malo dibujando. Así que mi trabajo de investigación con imágenes está lejos de ser el de un productor de ellas, ya sea dibujando, fotografiando, filmando, etcétera. Ya para colorear soy un poco mejor.

Durante un juego de dibujar diferentes cosas y ver cuál es “el mejor” (siempre pierdo, no sería necesario decir eso), decidimos hacer un dibujo juntos. Y era un paisaje con montaña, casita, árbol, río,

camp, financiado por el CNPq (Proc. CNPq núm. 425691/2018-7); e “Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia (INCT), 2014: INCT para Mudanças Climáticas-Tema Transversal” programa del posgrado en Difusión Científica y Cultural, dirigido por José Marengo en el Centro Nacional de Monitoreo y Alertas de Desastres Naturales, financiado por la Fundación de Apoyo a la Investigación en el Estado de São Paulo (FAPESP) (Proc. FAPESP 14/50848-9).

gente... Pensé (para mí, al menos) que valdría la pena dar un toque especial al dibujo, incluyendo alguna perspectiva, como la profundidad, y también los pliegues. El dibujo se convirtió en un collage, con avión, barco, sombrero, sobre el paisaje en lápiz negro. A mi sobrina le gustó el resultado final. El dibujo tenía un cielo, con sol. Ella se asustó: ¡faltan las nubes!

La historia que escribiríamos esa vez sería sobre este dibujo, donde faltan las nubes. El título de la historia fue pronunciado con gusto: “Un día sin nubes”.

Aún no hemos escrito esta historia. Inauguramos los textos conjuntos con el sueño de una niña de hacer un viaje de “Maria Fuça”, un viejo tren de pasajeros de la ciudad de Campinas que hace el trayecto a una ciudad vecina; pasamos a una historia sobre su hermano, mi sobrino de dos años, de la cual escribió las dos primeras líneas, pero que, lamentablemente, las demás personas de la casa no pudieron leer, porque faltaban algunas letras en las palabras puestas una al lado de la otra en los renglones del cuaderno. Así que, después de reprenderme valientemente porque no le había advertido que faltaban esas letras, cerró el cuaderno y la historia quedó olvidada.

Nuestra más reciente aventura fue presentar, en uno de sus canales de YouTube, una propuesta de la historia del Chigüiro y las garrapatas estrella, ya que la escuela donde estudiaba estaba sin clases debido a una infestación de tales garrapatas.

Esos escritos han sido memorables para mí. Son gestos de amor de mi sobrina mientras me hace compañía y crea un ambiente con imágenes-recuerdo que vengo olvidando hace mucho tiempo. Estoy asombrado con mi habilidad para olvidar varias cosas que me han pasado. Con mi sobrina hay, en varias dimensiones, el reencuentro de mis primeras aventuras en la escritura, cuya significación es enorme; para mí la escritura siempre ha estado acompañada de una sensible amorosidad y del apoyo de las mujeres, mis tías, madrinas, maestras y madre. A menudo también en la escuela.

Pero, sobre todo, la afectación que me toma está en la bondad de compartir el simple y minúsculo conocimiento de vida que la escritura opera desde muy temprana edad en mi encuentro con las existencias menores, la mía en especial.

Creo que la memoria con la que busco fundar nuevas tierras necesita códigos que los sistemas organizacionales, incluyendo la universidad en sus lógicas de desubjetivación, luchan por preservar

en una dinámica de colapso y desintegración, “una desagregación generalizada de los flujos, flujos que se escapan por todas partes” (Lapoujade, 2015: 170).

La escritura es flujo, pasaje y ruptura. Contra las rocas y contra la fuerza de las aguas, en un mar agitado, tal vez una tormenta de arena en el desierto, o el vendaval que presagia una lluvia que se abre paso en la inhóspita atmósfera.

Escribir significa, en muchas ocasiones, abrir puntos sin profundidad, dejar que los líquidos se escurran en la frágil superficie, virilizándome con el mundo.

La escritura es un sin-fondo, siempre maquinando, con elementos moleculares⁵ que lo pueblan y de donde “emergen todos los movimientos aberrantes o revolucionarios del deseo” (Lapoujade, 2015: 190).

Los movimientos aberrantes son un tipo de riesgo que nos vemos obligados a tomar cuando nos embarcamos en líneas de fuga, que pueden traer tanto la afirmación como la negación de la vida. Estos movimientos que expresan la vitalidad de los pensamientos son, simultánea y correspondientemente, su muerte, una suspensión de sus actos expresivos y significantes.

Sin embargo, estos movimientos aberrantes no son de naturaleza empírica, vinculados a la experiencia o a cualquier vivencia, y por esta misma razón, son indispensables para hacer morir en nosotros, o en una comunidad social, “lo que no es necesario para las potencias de la vida” (2015: 22). La vida, como confirman los movimientos aberrantes, no se limita a producir organismos, tampoco se limita a la forma orgánica. Estos movimientos atestiguan una fuerza inorgánica de vida que pasa a través del organismo vivo independientemente de su integridad. De ahí el carácter perturbador del vitalismo de Deleuze, inseparable de la muerte y de los peligros que ésta causa. La vida implica la muerte de algo en nosotros para liberar las potencias. Se necesita prudencia para morir de vida.

La escritura, una de las posibilidades de la lengua que actúa en el mundo, tendería a su afuera, que actúa en lo más íntimo de

⁵ “En el nivel molar se fijan ‘las organizaciones, las carencias y las metas’, la fuerza imperativa de la ley y la formación de la soberanía que la produjo, mientras que en el nivel molecular se alcanza un sin-fondo [...] que, por muy fugaz que sea, puede constituir una línea de fuga, de esquizia ínfima o de trasudación capilar, a condición, sin embargo, de que tenga la fuerza de seguirla y de desprenderse de las territorialidades edípicas: el plano de naturaleza” (Lapoujade, 2015: 190).

la lengua, desarticulando su sintaxis y liberándola de sus reglas gramaticales.

Así como el lenguaje tiende a perder su sintaxis y gramática (expresión) en favor de líneas continuas, los cuerpos tienden a perder sus contornos y sus formas (contenido), a desorganizarse [...] Porque el lenguaje ya no se refiere a los cuerpos exteriores organizados, sino a las variaciones intensivas que pasan a través de estos cuerpos o a los grados de potencia que ellos implican (Lapoujade, 2015: 223-224).

¿Cómo podemos hacer que la percepción de lo vivo, de la vida infantil, “niñerante” y aberrante que se refleja en imágenes, palabras y sonidos no elimine de la materia muchos de sus movimientos, no los enmarque y no los limite a las necesidades utilitarias y motoras? ¿Cuál es la posibilidad de permanecer singular en un movimiento que se pierde objetivamente o subjetivamente al prolongarse en la acción que busca respuestas, estructuras, juicio y razón?

“El lenguaje es atraído por lo indecible que, sin embargo, sólo puede ser dicho” (Lapoujade, 2015: 223).

Sigo buscando, maquinando escrituras.

“Un día sin nubes” es para cegar nuestros ojos desprevenidos, porque debemos mirar más hacia adelante y hacia abajo, a menos que estemos protegidos de la acción devastadora que la luminosidad puede causarnos. Si miramos al cielo sin nubes, veremos figuras en su contorno brillante y sin relleno. No contaremos las ovejas, no descubriremos las formas vivas que caminan por el cielo, en puñados rellenos o menos gruesos de algodón. Sin nubes y sin el paso del tiempo entre los colores y las sensaciones térmicas. Sin nubes y sin lluvia. Sin nubes y con lágrimas.

“Un día sin nubes” es para encantar a los pájaros, serpientes, mariposas, hormigas y lagartos. Es para que las babosas y las plantas descansen. Es para silenciar a la gente que entraría en la plaza. Es para dejar que el silencio toque la campana de la iglesia. Se puede oír el sonido del mosquito. Es para jugar con el agua. Es para oler. Sin nubes y con polvo.

“Un día sin nubes” es para sentarse frente al horizonte e intentar seguir las olas que el futuro trae al presente de nuestros cuerpos. Es relajar, es pereza, es desactuar. Sin nubes y con tiempo.

“Un día sin nubes” no es una broma, ni tampoco son verdades secretas a revelar. Sin nubes no hay prisa. Pero pasa rápidamente, porque la ausencia de nubes es la advertencia de una emboscada, la

bandada de pájaros perdidos, la soledad de una fruta en el suelo. Sin nubes y des-com-posición.

“Un día sin nubes” no es una imagen reveladora de ninguna presencia. Tampoco es una ausencia. Tampoco es una salida de emergencia. Tal vez, pero tampoco es un escenario para escenificar recuerdos disparatados. Sin nubes y sin ilusiones.

“Un día sin nubes” no es un camarada, compañero o amigo. Es la fuerza de una enemistad que ha susurrado durante mucho tiempo y que, hoy, saldrá a luchar. No es de esos afectos mundanos, es la enemistad de la opinión, de las ideas justas, de las palabras rotas, de las explicaciones generalistas, de la inteligencia sin voluntad. Sin nubes y con razón.

“Un día sin nubes” es el nombre de un dibujo, en devenir, sus líneas mezcladas con las tantas líneas singulares y marginales que podrían haber tomado forma en una hoja de papel. Pero las manos no podían, o no querían, o lo encontraban sin importancia, o dejaban de representar. Sin nubes y con imagen.

La nube es el afecto que está presente en las frases “Un día sin nubes, con nubes” y “sin alguna otra cosa”, es la cualidad de la sensación de esta imagen y no la sensación actualizada en el objeto (en este caso, el dibujo) del que hablamos.

En la percepción de la ausencia de la nube, lo expreso, el afecto, es la cualidad del día, de lo que las palabras han traído de un día sin y con. La cualidad es, sin embargo, sólo uno de los polos de esta imagen, el otro es la potencia, en este caso, el niño.

“Un día sin nubes” trae imágenes de un cuerpo cuyas partes desordenadas aún no han separado el interior del exterior. Éstas son imágenes invisibles que no pueden hacerse visibles por necesidades orgánicas del cuerpo.

¿Son imágenes-sueño? No lo creo, porque todavía requieren un sujeto, estructurado por un inconsciente.

Son creaciones virtualmente conjugadas que no dependen del movimiento del sujeto, ya sea inconsciente o consciente, del conocimiento o de la acción.

Ni marcas ni cicatrices, porque traen la visibilidad de la superficie de los cuerpos y sus pensamientos expresados. Y, de esta manera, recaeríamos en el dibujo y en él apostaríamos la vida a brotar, por el medio. La imagen no es el dibujo, lo figurativo, el contraste dentro y fuera de la fotografía, o la imaginación que reestructura la

materia del pensamiento. Creo que estamos más cerca de un vacío entre la excitación perceptiva y la respuesta sensorial.

¿Qué causa la fuerza creadora de la materia en las líneas del dibujo? Las imágenes, en este juego, responderían a la figurativa presencia de los modos de existencia posibles de ser representados.

Y si pensamos que las imágenes están más cerca de una membrana, que separa y también conjura un interior cada vez más profundo, del orden de la memoria, y un exterior cada vez más distante, del orden del recuerdo y del olvido, la imagen actuaría así mucho más cerca de un diagrama, relacionado con el lugar de máxima proximidad de la experiencia, configurando un cierto tipo de mapa destinado a la experimentación anclada en lo real, según Deleuze y Guattari (1995).

Esbozaría un plano de inmanencia o de consistencia, y no un plan en el sentido de un designio en el espíritu, proyecto o programa. Es un plano en el sentido geométrico, sección, intersección, diagrama. Construido para disponerse en él, y eso implica un modo de vida, una manera de vivir. ¿Cuál es ese plano y cómo lo construimos?

Por lo que he expuesto en este texto, la experimentación entre el concepto y la vida es por interferencia mutua. Proliferando diagramas. Se trata de la conducción de fuerzas, empíricas y trascendentales, inmanentes al pensamiento que produce una línea territorial.

La invitación es a invertir conceptual y vitalmente en el diagrama, no con la “función de representar, incluso algo real, sino de construir un real aún por venir, un nuevo tipo de realidad, colocado antes de la historia, en la medida en que constituye puntos de creación o potencialidad” (Basbaum, 2006: 77).

Un diagrama de otro pueblo, la vida a ser liberada tanto por la refundación de la tierra como por los movimientos nómadas, para dejarla florecer, un diagrama piense el espacio fuera de las instituciones estatales que contiene todo territorio, creando incógnitas, x , y , z , para avanzar en ese espacio.

Este otro pueblo gana su vitalismo en la escritura, una máquina a la que el capitalismo da poca importancia o incluso desprecia por su inutilidad. Así, el arte de escribir es un intento de liberar la vida de lo que la encarcela, es la posibilidad de construir salidas de las prisiones existenciales, es también una liberación de nuevas potencias de actuar, teniendo que enfrentar la paradoja “de hacer visible lo invisible, de hacer audible lo inaudible, de hacer decible lo

indecible o, para formular esta idea en toda su amplitud, de hacer pensable lo impensable” (Machado, 2011: 221).

Una escritura que es el germen de este otro pueblo, “niñerian-te” y acontecimental, se amplía y expande por diagramas, que son combinaciones visuales especiales que involucran palabras, sonidos e imágenes. Tienen un papel singular: indicar el doble movimiento de las fuerzas del pensamiento y de la materia, como un dispositivo para la producción de transformaciones.

Una escritura que “siempre se escribe para dar vida, para liberar la vida donde está encarcelada, para trazar líneas de fuga” (Deleuze, 2013: 180).

Un vitalismo diagramático que desempeñe el importante papel de conectar, mediar, relacionar, asociar, no de manera pasiva, sino dinámica, actuando sobre materias que se revisten de heterogeneidades, indicando y construyendo regiones de contacto.

Diagramas-escritura que no imponen nada, ni forma, ni expresión, ni figuración, sobre una materia vivida.

Referencias

- Basbaum, R. (2006), “Diagramação e processos de transformação”, en J. Cruz (ed.), *Gilles Deleuze: sentidos e expressões*, Ciência Moderna, Río de Janeiro, pp. 65-92.
- Brecht, Bertolt (2014), *A cruzada das crianças*, Pulo do Gato, São Paulo.
- Corazza, S. M. (2012), “O drama do currículo: pesquisa e vitalismo de criação”, ponencia presentada en IX Encontro Nacional de Pesquisa em Educação da Região Sul. GT 24 Educação e Arte, Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, recuperado el 11 de febrero de 2021, de <<http://www.ucs.br/etc/conferencias/index.php/anpedsul/9anpedsul/paper/viewFile/128/786>>.
- Deleuze, G. (1997), “A imanência: uma vida...”, en Jorge Vasconcelos y M. A. R. Fragoso (coords.), *Gilles Deleuze: imagens de um filósofo da imanência*, Universidad de Londrina, Londrina, pp. 15-19.
- _____ (2011), *Crítica e clínica*, P. Pál Pelbart (trad.), Editora 34, São Paulo.
- _____ (2013), *Conversações (1972-1990)*, P. Pál Pelbart (trad.), Editora 34, São Paulo.

- Deleuze, G., y F. Guattari (2004), *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3, A. Guerra Neto, A. Lúcia de Olivera, L. C. Leão y S. Rolnik (trads.), Editora 34, São Paulo.
- Lapoujade, D. (2015), *Deleuze, os movimentos aberrantes*, L. Garcia dos Santos (trad.), São Paulo, N-1.
- Leyva, L. G. A. (2015), “Cruzada das crianças: sinais históricos nas performances e no teatro cubano”, tesis de maestría en Artes Escénicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, recuperado de <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27155/tde-12012016-094659/publico/LUVELGARCIALEYVA.pdf>>.
- Machado, R. (2011), *Deleuze, a arte e a filosofia*, Record, Río de Janeiro, 2011.
- Marques, D. (2009), “Literatura como máquina de guerra”, en *Letras*, vol. 19, núm. 1, enero-julio, Universidad Federal de Santa María, pp. 23-32.
- Silva, C. V. (2007), “Corpo e pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa”, tesis de doctorado en filosofía, Universidad Estatal de Campinas, Campinas, recuperado de <http://www.repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/280553/1/Silva_Cintia-Vieirada_D.pdf>.
- Zordan, P. (2014), “Máquina de Guerra em dez aforismos”, en *Revista Carbono. Natureza, Ciência e Arte*, núm. 6, recuperado de <<http://revistacarbono.com/artigos/06maquina-de-guerra-paola-zordan/>>.

MICROPOLÍTICA(S) DE LA PERCEPCIÓN: DEL RITORNELO CAOSMOS Y LAS MÁQUINAS MUSICALES

*Sonia Rangel**

I

No hay oído absoluto, el problema es adquirir un oído imposible –hacer audibles las fuerzas que en sí mismas no lo son–.

Gilles Deleuze

Es bien conocida la preocupación de Gilles Deleuze por crear conceptos para pensar las artes, en particular, sus escritos sobre cine y pintura, los cuales funcionan como auténticas cajas de herramientas. No así el esfuerzo por crear conceptos para pensar la música, cuyo primer ensayo encontramos en el capítulo 11 de *Mil mesetas*, que lleva por título “1837. Del ritornelo”, escrito a cuatro manos con Félix Guattari, y cuyos efectos sonoros reverberan en las obras posteriores de los dos autores. Para ambos, el ritornelo posee tres aspectos simultáneos: la cancioncilla del niño en el fondo del pozo-agujero negro, aspecto del ritornelo que se dirige a las fuerzas del caos; el segundo es el territorial, la casa o armadura alrededor

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

del agujero negro, aspecto dirigido a las fuerzas terrestres; y, el último aspecto, que es el dirigido a las fuerzas cósmicas, movimiento de desterritorialización, trazo de líneas de fuga que son líneas de errancia y que salen del agujero negro.

A partir de estos tres movimientos, los autores describen el modo rítmico de operación de la naturaleza, cuya musicalidad se hace audible como agenciamiento sonoro en la música humana. Así, la meta de la música es la desterritorialización del ritornelo, de manera análoga a los tres aspectos del ritornelo en la naturaleza. En la segunda parte del ensayo, Deleuze y Guattari reconstruyen la historia de la música, dentro de la cual, los periodos barroco y clásico operan como organizadores del caos a través del grito de creación; se trata de la creación del lenguaje musical, la escritura, las afinaciones, la armonía, etcétera. Para Karlheinz Stockhausen: “Por lo demás, la mayor parte de la música barroca e, incluso, de la clásica, está compuesta en serie con todos sus ritornelos, secuencias, melodías y cadencias que recuerdan tanto a los adornos en serie” (Tannenbaum, 1985: 66). Mientras que el periodo romántico expresa la tierra a la vez que la territorialización de la música; esto es, la molarización del lenguaje musical, la tonalidad, las músicas nacionales, las escuelas. Por su parte, en el periodo moderno, y tendríamos que agregar que —principalmente— en el contemporáneo, ocurre una desterritorialización del ritornelo, al tiempo que se pasa de una relación materia-forma a un ensamble material-fuerzas que traza una línea de fuga que sale de la tierra y se abre al universo: ritornelo-cosmos.

Por otro lado, para Deleuze y Guattari hay cuatro tipos de ritornelo. Los de medios, en los cuales dos puntos se responden uno al otro, como el piano al violín. Los ritornelos de lo natal, que son ritornelos de territorio en los que una parte se pone en relación con el todo. Los ritornelos populares o folclóricos, los cantos del pueblo y los himnos nacionales. Por último, están los ritornelos molecularizados, el mar y el viento, los ritornelos que capturan las fuerzas del cosmos. Los ritornelos-cosmos sustituyen las materias de expresión por un material de captura, en los que las fuerzas a captar son las del cosmos, las fuerzas sonoras: ritmo, duración e intensidad. El ritornelo-cosmos es un prisma, un cristal de espacio-tiempo: *glass harmonica*. En este sentido, dice Stockhausen que

cuando nos preguntamos sobre el origen de la música, antes hemos de saber cuál es el origen del hombre. Desde que el hombre existe ha ha-

bido música. Pero también los animales hacen música, y los átomos, y las estrellas; todo cuanto vibra es música. La música que perciben los hombres es una música humana; la música de los átomos, de las estrellas, de los animales, para que los hombres puedan percibirla, debe ser transformada (Albet, 1973: 9).

En el barroco y el clásico la música lucha contra el caos para crear un cosmos sonoro a través de la armonía, la melodía y la escritura musical, que se consolidan en el romántico, dando lugar a una cosmética, un orden estético alrededor de la tonalidad, que genera no sólo una molarización de la música sino, al mismo tiempo, una automatización de la escucha, lo que da lugar a una música de la memoria, misma que ensordece los sonidos del mundo, los deja fuera en una jerarquía en donde se privilegian los sonidos musicales: las notas. De esta manera, desterritorializar el ritornelo significa crear máquinas musicales para hacer audible el universo, captar las fuerzas del cosmos, energético, informal, inmaterial; en los periodos moderno y contemporáneo ocurre que “Incluso el ritornelo deviene a la vez molecular y cósmico, Debussy... la música moleculariza la materia sonora, pero de esa forma deviene capaz de captar fuerzas no sonoras como la Duración, la Intensidad” (Deleuze y Guattari, 2004: 346-347).

Molecularización que escuchamos en el gesto de Debussy, que pensaba que se escribía demasiado para el papel y no para el oído, idea que lo lleva a salir de su estudio a escuchar el mar, la nieve, preguntarse a qué suena la naturaleza, el atardecer, la profundidad marina, creando paisajes sonoros. U Olivier Messiaen, quien salía al bosque a escuchar los cantos de los pájaros, cuyo registro tomaba a manera de dictado para hacer una “transducción” en forma de composición, lo que daba lugar a seres musicales y personajes rítmicos. O Edgar Varèse, que hará audible el desierto. El ritornelo es un agenciamiento sonoro, los agenciamientos son puntas del devenir en donde se condensan y enfrentan las fuerzas del caos, las fuerzas de la tierra y las fuerzas del cosmos.

Las fuerzas de la tierra son la forma y la materia de expresión, mientras que las fuerzas del cosmos son más bien un material de captura. De ahí que el problema que enfrentan las fuerzas del cosmos sea un problema de consistencia o consolidación, cómo consolidar o dar consistencia a las fuerzas cósmicas, cómo captar las densidades y las intensidades, las velocidades y las lentitudes, los flujos

y las ondas sonoras. La consistencia es la síntesis material en donde lo que se sintetiza, lo que se mezcla, es un material molecular que se pone en relación con fuerzas a captar, fuerzas que son las fuerzas del cosmos. Conceptos, sonidos, colores e imágenes son intensidades, éstas son las que constituyen la vida no orgánica, los protocolos de experimentación, los devenires o el cuerpo sin órganos.

En lugar de sujetos o formas, sobre el plano de composición se encuentran agujeros, interferencias, vacíos; y positivamente encontrarán latitudes, longitudes, afectos, experimentaciones. No podrán hacer pasar sujeto e interpretación, eso simplemente no forma parte del plano de consistencia (Deleuze, 2005: 316).

El plano de consistencia musical contiene dos valores, el plano de expresión y el plano de contenido; la expresión acontece con la desterritorialización, mientras que el contenido son los devenires.

La música surge del ritornelo territorial para producir un ritornelo sonoro, el ritornelo cósmico que es la máquina de guerra musical. Máquina musical cuya operación es maquinaica y no mecánica, maquinaico quiere decir: operación de síntesis de elementos o fuerzas heterogéneas. Se trata de un sintetizador de material/fuerza, síntesis material en que se mezcla un material molecularizado, las moléculas sonoras: silencio y ruido, que se conectan con fuerzas a captar: la duración y la intensidad, lo que lleva a cabo una operación de consistencia. La máquina musical contemporánea moleculariza, atomiza, ioniza, como pensaba Edgar Varèse, trabaja con ritmos, frecuencias e intensidades, manipulación de los sonidos que devienen materia sonora; se trata también de crear nuevos instrumentos para hacer audible lo inaudible, ampliar la percepción. “Varèse explica que la molécula sonora (el bloque) se disocia en elementos dispuestos de diversas formas según relaciones de velocidad variables, pero también como otras tantas ondas o flujos de energía sónica que irradia a todo el universo, línea de fuga perdida” (Deleuze y Guattari, 2004: 306-307).

De acuerdo con Varèse tendríamos que hablar más de ondas y flujos sonoros que de bloques, ya que éstos nos devuelven a las músicas molares, al molde, mientras que las músicas moleculares devienen en procesos de modulación continua, lo que da lugar a músicas nómadas. La meta de la música es producir un ritornelo desterritorializado, lanzado al cosmos, ampliar la percepción, hacer audibles las fuerzas. La desterritorialización abre el plano de expresión so-

noro, mientras que el plano de contenido está atravesado por devenires que van de lo molecular y lo elemental a lo cósmico, dando lugar a un tiempo no pulsado. Plano de composición inmanente a la música de Messiaen, Cage, Stockhausen, Varèse o Reich, liberación del tiempo pulsado que traza una línea de universo. De acuerdo con Messiaen, como señalan Deleuze y Guattari, la música no es un privilegio del ser humano, ya que

el universo, el cosmos está hecho de ritornelos; el problema de la música es el de una potencia de desterritorialización que atraviesa la Naturaleza, los animales, los elementos y los desiertos, no menos que el hombre. Más bien se trata de lo que en el hombre no es musical, y de lo que ya es musical en la naturaleza (Deleuze y Guattari, 2004: 307).

II

¿Qué extraños devenires provoca la música a través de sus “paisajes melódicos” y sus “personajes rítmicos”, como dice Messiaen, componiendo en un mismo ser de sensación lo molecular y lo cósmico, las estrellas, los átomos y los pájaros?

Gilles Deleuze y Félix Guattari

Es preciso que nuestro alfabeto musical se enriquezca. Tenemos una terrible necesidad de nuevos instrumentos.

Edgar Varèse

La máquina musical opera como sintetizador de material sonoro, síntesis material que mezcla un material molecular: sonido, ruido, silencio, y lo conecta con las fuerzas a captar, es decir, la duración y la intensidad. Esta síntesis es la operación de consistencia musical, el ritmo. La máquina musical traza líneas de fuga, alisa el espacio y crea paisajes sonoros, personajes rítmicos y sonidos audibles. Para el pensamiento musical, no se trata de tener una oreja-oído absoluto, sino de tener una oreja-oído imposible, que haga audibles las fuerzas como ensambles sonoros o moléculas sonoras; así como en filosofía se trata de producir un pensamiento imposible, es decir, hacer pensables las fuerzas que no lo son por ellas mismas,

sino hasta que adquieren consistencia como conceptos: personajes conceptuales.

Pues lo molecular tiene la capacidad de hacer comunicar *lo elemental y lo cósmico*: precisamente porque efectúa una disolución de la forma que pone en relación las longitudes y latitudes más diversas, las velocidades y las lentitudes más variadas, y que asegura un *continuum* al extender la variación mucho más allá de sus límites formales (Deleuze y Guattari, 2004: 366).

En el caso de la música, la consistencia se desarrolla en el ejercicio que el músico hace del material sonoro al introducir en él funciones de temporalización. El músico captura y hace sensibles las fuerzas del tiempo, creación de seres musicales que son individuaciones sin identidad, seres de variación, criaturas rítmicas que se ensamblan en un tiempo no pulsado.

De este modo, los rasgos del tiempo no pulsado son la desterritorialización, la emisión de partículas y las haecceidades, entendidas como moléculas sonoras. De esta manera, el tiempo no pulsado supone la construcción de un plano de consistencia, un *continuum* de intensidad, un *plateau* en donde se conectan los flujos sonoros como operación de la máquina de guerra, generando agenciamientos que emiten partículas con relaciones de velocidad/lentitud. El tiempo no pulsado es un tiempo flotante, suspendido, una duración liberada de la medida, que nos abre a la multiplicidad heterocrónica, en donde las cualidades no coinciden y no se comunican, puras moléculas sonoras que atraviesan los cortes de duración, los cortes rítmicos. Éstas son singularidades, haecceidades, personajes rítmicos que habitan el tiempo no pulsado en el que devienen ellos mismos personajes interiores a la música, seres musicales. Los paisajes sonoros, los colores audibles y los personajes rítmicos son los aspectos sobre los cuales el tiempo no pulsado produce sus individuaciones. La duración, el sonido y el timbre son considerados como colores audibles que se superponen a los colores visibles. Las moléculas sonoras son los ruidos y los silencios, las frecuencias, ondas y flujos que atraviesan y rompen la estructura musical, la armonía y la tonalidad. Son haecceidades con longitud y latitud de intensidad, formas de individuación dinámica en un tiempo flotante sobre el cual trazan las líneas flotantes de Aión, las líneas del acontecimiento.

La desterritorialización hace que la máquina musical vaya a lo insensible, lo aún no sentido o experimentado: lo inaudito, línea de

fuga que abre procesos de experimentación que expanden el plano de composición sonora, al tiempo que amplían la percepción: ritornelo caosmos. “El problema del arte, el problema correlativo a la creación, es el de la percepción y no el de la memoria: la música es pura presencia y reclama una ampliación de la percepción hasta los límites del universo” (Deleuze, 2008: 266).

Músicas de olvido, máquinas de guerra para desautomatizar la escucha, micropolítica de la percepción que hace audible lo inaudible, como pensaba Cage, hacer un oído abierto, para que cada sonido sea el centro del mundo, o como planteaba Stockhausen, poder escuchar “en el interior del sonido y en el interior del hombre” (Tannebaum, 1985: 10). En este sentido, lo liso es la dimensión nómada de la música, su ser sin descanso, sin cesar sobre el mismo lugar, el vagabundeo. La creación musical entendida como disolución, descomposición de todo lo que obstaculiza los flujos sonoros, nomadizar la música: proceso de alisado. Asimismo, el espacio nómada, el espacio liso, es un espacio háptico, más sonoro que visual, espacio localizado no delimitado, y una de sus expresiones es el espacio musical afectivo-intensivo, la molecularización como ensamble material-fuerzas.

Podemos escuchar la serie de conceptos planteados arriba en las ideas musicales que operan como procesos de desterritorialización o experimentación de la música contemporánea, mismos que dan lugar a músicas nómadas, músicas del olvido y ritornelos caosmos que amplían el plano de expresión y dan lugar a otros devenires. En primer lugar, la ruptura con la jerarquía de los sonidos, la introducción de los ruidos por parte de Luigi Russolo, John Cage y la música concreta de Pierre Schaeffer; anarquía sonora que resonará en el *noise* y en el punk, ampliación del espectro sonoro y la creación de otra escucha, misma que supone otra forma de habitar, una ecomúsica en la que todo es digno de ser escuchado: pantonalidad que disuelve la separación entre arte y vida. En segundo lugar, la repetición cuyo efecto es un tiempo no pulsado, suspendido, crítica al progreso y al desarrollo, una forma de involución o viaje *in situ*, que va de las *Vexations* de Erik Satie y sus 840 repeticiones *da capo* al minimalismo y algunos grupos de Krautrock como Tangerine Dream o Neu, que hacen de la repetición una música del olvido que va de lo elemental a lo cósmico. Sobre el devenir que opera en las músicas repetitivas, Deleuze apunta: “En el devenir no hay ni pasado ni futuro, ni siquiera presente, no hay historia. El devenir consiste más bien en involucionar: ni regresar ni progresar. Devenir es volverse

cada vez más sobrio, cada vez más simple, cada vez más desierto y por esa misma razón en algo poblado” (Deleuze y Parnet, 2004: 35).

Una tercera línea está en la improvisación, la apertura al azar y la indeterminación, del *free jazz* a Cage y la música aleatoria, la música como acontecimiento; para Deleuze y Guattari, la improvisación es la actividad de unirse al mundo, de confundirse con el mundo, devenir fuerza sonora: duración e intensidad. Por último, la creación de aparatos y máquinas musicales, cuya operación genera otros sonidos, llevando el oído a lo inaudito. El material sonoro son las frecuencias, las ondas, las intensidades, los flujos; espacio-tiempo liso que crea un campo sonoro que va de lo molecular a lo cósmico; universos aurales de Varèse, Iannis Xenakis, Stockhausen, King Crimson, Brian Eno, Kraftwerk y la música electrónica. Podemos decir que en las músicas contemporáneas surge un ritornelo caótico, que en sus líneas de errancia nómadas captura y hace audible la belleza y armonía de las esferas. Según Stockhausen,

la belleza cósmica aparece en los momentos de gracia, su principio es la armonía, el meticuloso equilibrio de los planetas. Los planetas no chocan entre sí, no provocan guerras, conflictos o catástrofes naturales. Conservan la meticulosa precisión de un reloj, de un reloj sonoro, capaz incluso de florecer. La suprema belleza del orden cósmico recompone, constituye y encierra el núcleo vital de toda auténtica obra de arte (Tanenbaum, 1985: 103).

Referencias

- Albet, M. (1973), “Entrevista con Stockhausen”, en *La música contemporánea*, Biblioteca Salvat, Barcelona, pp. 8-35.
- Cage, J. (2007), *Para los pájaros*, Alias, México.
- Charles, D. (1978), *Le temps de la voix*, Jean-Pierre Delarge, París.
- _____ (1998), *Musiques nomades*, Kimé, París.
- _____ (2001), *La fiction de la postmodernité selon l'esprit de la musique*, Universidad de Francia, París.
- Criton, P., y J. M. Chouvel (dirs.) (2015), *Gilles Deleuze. La pensée-musique*, Centre de Documentation de la Musique Contemporaine, París.
- Deleuze, G. (2005), *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, recuperado de <<http://conexoesclini->

- cas.com.br/wp-content/uploads/2015/12/deleuze-g-derrames-entre-el-capitalismo-y-la-esquizofrenia-espanhol.pdf>.
- _____ (2008), *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-Textos, Valencia, recuperado de <<http://medicinayarte.com/img/Deleuze-Dos-Regimenes-de-Locos-.pdf>>.
- Deleuze, G., y F. Guattari (1993), *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.
- _____ (2004), *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia.
- Deleuze, G., y C. Parnet (2004), *Diálogos*, Pre-Textos, Valencia, recuperado de <<http://www.medicinayarte.com/img/deleuze-gilles-claire-parnet-dialogosmya.pdf>>.
- Guattari, F. (1996), *Caosmosis*, Manantial, Buenos Aires, recuperado de <https://www.academia.edu/28730008/F%C3%89LIX_GUATTARI_CAOSMOSIS>.
- Jolivet, H. (1973), *Varèse*, Hachette, París.
- Samuel, C. (1967), *Entretiens avec Olivier Messiaen*, Pierre Belfond, París.
- Sauvagnargues, A. (2006), *Deleuze. Del animal al arte*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Tannenbaum, M. (1985), *Stockhausen. Entrevista sobre el genio musical*, Turner, Madrid.

EL VITALISMO FILOSÓFICO EN DOS CLAVES

*Sonia Torres Ornelas**

Spinoza. La vida en clave de alegría y tristeza

Si la Vida y el alma son sagradas
el cuerpo humano es sagrado;
y la reputación y el temple de un hombre
son el distintivo de la virilidad sin tacha,
y en un hombre o en una mujer un cuerpo limpio,
fuerte, firme, es tan hermoso como el rostro más hermoso.

Walt Whitman

Plantearse la pregunta por un vitalismo filosófico obliga a considerar ya no la contradicción entre lo cuantitativo y lo cualitativo, sino su copertenencia, pues ella permite comprender el sentido en el que Gilles Deleuze escribe el artículo “L’immanence: une vie...”, que bien podría llamarse el aliento de un filósofo inusual, cuyas palabras convertidas en signos y éstos en baladros en un campo trascendental caen como lluvia y obligan a establecer relaciones con fuerzas desconocidas. Al igual que los cuerpos vivientes, el pensamiento debe ser atravesado por ráfagas de azar, porque pensar no es una facultad sino una experimentación, un riesgo que es preciso correr

* Universidad La Salle, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

al abandonar el mundo del sujeto y del objeto. Pensar pertenece al devenir, a un aumento o a una disminución de potencia, a una variación de cantidad virtual. Pensar y transitar son inseparables. Pensar es el pasaje de una sensación a otra, más que de un estado de cosas a otro; pensar es un cambio cualitativo que produce algún cambio cuantitativo. Pensar, junto con Deleuze, consiste en encontrar lo virtual en los conceptos, en la filosofía. Por eso, vayamos primero a Spinoza y luego a Nietzsche, ambos puestos en un flujo de pensamiento que vulnera el corazón de las axiomáticas capitalistas, nutridas con los postulados de un mecanicismo cuyas raíces se hunden en la modernidad filosófica que postula la racionalidad como eje de lo real, una racionalidad objetivada como dominio sobre la naturaleza, explotación, cálculo, acumulación y utilización de los cuerpos como máquinas de producción industrial, y de las almas como autómatas espirituales destinadas al consumismo.

El olvido es, como lo señala Nietzsche, de los centelleos de la vida, de sus enigmáticas ondulaciones, sus desvíos imprevistos, sus oquedades y turgencias. El vitalismo spinozista se instala con la afirmación de la *potentia naturae* a partir de la cual otorga a los cuerpos una profundidad en el seno de la univocidad del ser, consistente en que, aquello de lo que el ser se dice, se distribuye de acuerdo con diferencias individuantes esencialmente móviles que dan a cada uno una pluralidad de significaciones modales. La univocidad del ser es fuente de una diferencia entre los seres, a la vez cuantitativa y cualitativa: diferencia cuantitativa de las potencias y diferencia cualitativa de los modos de existencia. Se trata de una ontología no subordinada al ser ni al acto (Deleuze, 2006a: 57-59), en la cual la univocidad es un plano de inmanencia en el que todo está dado y sin embargo todo está en variación porque hay retrasos y precipitaciones. La univocidad del ser es un solo animal abstracto pero real para todas las relaciones que lo efectúan; un solo y mismo plano de composición para el molusco y el pájaro, la abeja y el hombre (Deleuze y Guattari, 2000: 259-260). Entre estos seres lo que importa son las diferencias de afectos o grados de potencia. La pregunta ya no será ¿qué clase de individuo eres?, sino ¿cuáles son tus afectos? Pareciera que el molusco tiene un solo afecto, el encojerse cuando percibe un movimiento; el pájaro tiene más potencia, pues vuela, territorializa con sus cantos y fabrica nidos; la abeja es también invertebrada, como el molusco, pero tiene más potencia, se organiza en sociedades, hace danzas aéreas, toma el polen de las

flores, propaga los gérmenes para nuevas flores y produce miel; nosotros tenemos afectos activos y pasivos, pensamos, confabulamos, mentimos, preparamos pasteles y disfrutamos el vino.

La univocidad del ser violenta la voluntad de jerarquizar lo real remitiéndolo a la identidad; en vez de identidad, da lugar para una igualdad ontológica, porque todo lo que decimos que es, es gracias a relaciones de movimiento y de reposo. La concepción spinozista de la naturaleza en su doble aspecto, *naturante* y *naturata*, implica una infinitud de atributos formalmente distintos y ontológicamente uno. La naturaleza es un dios que no se parece al *deus ex machina* cartesiano, porque no tiene el encargo de garantizar el conocimiento; es un dios que aparece en el gesto físico-metafísico bajo la noción de *Deus sive Natura* que afirma la inseparabilidad de una sustancia infinita y una naturaleza pujante. Lo físico y lo metafísico se dicen uno por el otro según un doble sentido: 1) la relación que existe entre la sustancia y los atributos, que es una relación formal de expresión; y 2) la relación entre la sustancia y los modos, que es de inmanencia porque se trata de una distribución real, de existencias físicas. Es así que la voz única en que se dicen dios y naturaleza ofrece, por un lado, el aspecto de una *complicatio* no emanativa, sino expresiva (*Vertoonen*), que se despliega formalmente en atributos en los tres géneros del conocimiento, imaginación, razón e intuición y, por otro, inmanentemente en movimientos y reposos ensayando conexiones que dibujan geometrías fractales que vienen a exaltar cuerpos que, al igual que las ideas, son modos autónomos. Lo que hay de común entre ellos, cuando se trata de seres vivos inconscientes, es el *conatus*, la energía gracias a la cual persisten en su existencia; y *cupiditas* o deseo en los seres conscientes. Pero tanto el *conatus* como el deseo son inestables, a veces resplandecen, a veces languidecen, por lo que, al nivel humano, la vida puede definirse en términos de un vigoroso estremecimiento de potencia, pues nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece otras, dependiendo de si tiene ideas adecuadas o inadecuadas (Spinoza, 2011, II, proposición I).

La enseñanza de Spinoza es que la esencia humana no es la racionalidad, sino el deseo, las pasiones; que las afecciones extensivas tienen lugar en los cuerpos, en todo lo que llamamos cosas particulares existentes que nacen, cambian, mueren: un gato, un olmo, un hombre, cosas o cuerpos que alcanzan existencia gracias al entorno, a fuerzas exteriores; dependen de todos los modos de extensión y se debaten en la vorágine de los cambios. Son cosas que pasan por múl-

tiples gradaciones de potencia. Un cuerpo puede afectar porque está en proceso de configuración mediante relaciones al azar, y puede ser afectado por esa misma razón. El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras; puede padecer muchas mutaciones sin dejar por ello de retener las impresiones o huellas de los objetos (Spinoza, 2011, III, postulados I y II). Entre sus potencias está también la de efectuar una política de las pasiones que envuelve su modalidad extensiva tanto como la de pensamiento, porque el orden y el encadenamiento de las ideas es el mismo que el orden y el encadenamiento de las cosas. En este sentido, la univocidad del ser supone un monismo del orden de las razones y del orden de las cosas. La política consiste en colocar pasiones alegres capaces de disminuir los efectos de las pasiones tristes: amar cuando el odio nos consume y admirar si sentimos envidia. “*El odio es completamente vencido por el amor, se trueca en amor; y ese amor es por ello más grande que si el odio no lo hubiera precedido*” (Spinoza, 2011, III, proposición XLIV: 141).

¿Para qué poner en práctica una política de las pasiones? Spinoza no sugiere que hay una realidad más allá del mundo que habitamos; lo que encontramos en su filosofía es una crítica del presente que abre al futuro, pero en un sentido estrictamente materialista, porque el ser se produce en y mediante esta práctica ética que abarca una potencia civil y política, una suerte de *sui iuris*, el poder de administrar nuestros afectos, pues dejarlos que se impriman en nuestros comportamientos espontáneamente nos convierte en siervos de nosotros mismos. Spinoza no admite el iusnaturalismo, tenido como dictamen de la razón; no confía en que la fuerza de la razón pueda imponerse a los afectos. Administrar nuestros afectos nos hace resistentes ante las agresiones de lo externo; hoy, estas agresiones están modeladas por la axiomática capitalista que se nos presenta disfrazada de mercancías que parecen clamar ¡cómprame!

Las dimensiones humanas ontológica, ética, política y epistemológica son inseparables en el *sui iuris*, autogobierno, una tarea delicada y siempre inconclusa, coextensiva a nuestra propia existencia; una tarea que implica evitar los excesos de la imaginación en favor de ideas adecuadas que nos vuelven a situar en el flujo de la duración; pero hay que evitarla con prudencia, porque se corre el riesgo de denegar la imaginación, de despreciarla; y, al situar el pensamiento en la duración, es necesario hacerlo con la misma prudencia, para no cancelar la posibilidad de escapar a ella, ya sea experimentando el instante, que no indica un tiempo pequeño, sino una temporal-

dad sin medida, o hundiendo el pensamiento en la eternidad, que no es otra cosa que la intuición de que toda idea, más allá de ser la adecuación a un objeto, es la adecuación a una esencia. Las transiciones del conocimiento son los desplazamientos en el alma, que no es sustancial, sino modal, el objeto que la constituye es necesariamente un cuerpo, un cierto modo de extensión existente en acto. “Si un cuerpo no fuese el objeto del alma humana, las ideas de las afecciones de tal cuerpo no se darían en Dios” (Spinoza, 2011, II, proposición XIII, demostración).

Las afecciones tienen lugar tanto en los modos de extensión, en los cuerpos, como en los modos de pensamiento, en el alma; cada uno de ellos tiene un proceso independiente, debido a que se trata de maneras diferentes de existir: las cosas solamente tienen una modalidad de existencia, pasan por ella constituyéndose en relaciones de exterioridad. Los modos de pensamiento tienen dos maneras de existir, una, en Dios en tanto que infinito; la otra, como idea adecuada de una cosa actual, sus procesos son intrínsecos al pensamiento mismo. Esto permite considerar que el tránsito de un género de conocimiento al otro, pasando de los signos, que son sombras, a través de los conceptos o nociones comunes, colores, se llega a las intuiciones luminosas. Las relaciones de lo interior y lo exterior son tratadas como encuentros gracias a los cuales nuestra alma percibe la naturaleza al unísono con la naturaleza de nuestro cuerpo, experimentamos un cuerpo ideado y un alma contagiada de pasiones corporales. “*Una idea que excluya la existencia de nuestro cuerpo no puede darse en nuestra alma*” (Spinoza, 2011, III, preposición X: 223).

El registro sensible, la huella que persiste de lo exterior en el alma, es la imagen que se alza como una existencia en acto a pesar de que aquello de lo que es imagen no se encuentre presente. En un nivel, las ideas-imagen representan a los cuerpos y construyen afecciones (*affectio*) que conducen a estados pasivos del cuerpo; en otro, producen afectos (*affectus*) que envían a estados activos, porque ya no se trata de una representación de cuerpos, sino de un pasaje de una representación a otra, de una imagen-idea a otra: son pasajes cualitativos. Es por esto que la ética es simultáneamente una ontología que se constituye en el juego de los afectos y las afecciones, de lo activo y lo pasivo, lo activo bajo el signo de *laetitia* y lo pasivo, bajo el de *tristitia*. La alegría es solidaria con el *conatus*; la tristeza, con la disminución de fuerza vital.

El matiz del vitalismo en Spinoza es reconocido porque la naturaleza es siempre la misma, en todas partes se caracteriza por la potencia de obrar; la naturaleza de las cosas debe comprenderse, lo mismo que los afectos, en sentido geométrico: los actos y apetitos humanos son considerados “como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos” (Spinoza, 2011, III, prefacio: 209).

Nietzsche. La vida en clave artística

Soy el poeta del cuerpo,
y soy el poeta del alma.
Los placeres del cielo están conmigo,
y las penas del infierno están conmigo.
Los primeros los planto y multiplico en mí,
los segundos los traduzco a un nuevo idioma.
Soy el que camina con la noche joven que va creciendo,
grito a la tierra y al mar medio poseídos por la noche.

Walt Whitman

Los axiomas del capitalismo son ideas sin cuerpo, principios que aspiran a la universalidad de los juicios; son, en el lenguaje nietzscheano, ficciones que nacen de una voluntad exigua, reactiva, negativa; una voluntad que exalta la necesidad y que por lo tanto sofoca las opciones existenciales y los mundos posibles. En Nietzsche, el concepto de voluntad no está enmarcado en la psicología; se trata de una voluntad de poder que acoge los rasgos que Spinoza deposita en el *conatus* como fuerza actual de existir, como voluntad en la mente y como apetito en la síntesis de cuerpo y mente. La inseparabilidad de cuerpo y mente resulta decisiva para evaluar y elegir, para sospechar que ahí en donde se había situado una verdad lo que hay es una valoración, una interpretación que es una constitución de realidad, una invención lograda con pasiones de toda índole. En todo ser viviente se acentúa el sentir, pensar y querer (Nietzsche, 1998: 358). La voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino un *pathos*; es el hecho elemental que tiene como consecuencia un devenir, un obrar (1998: 349). El hecho elemental, el instinto fundamental de lo viviente que fulgura en los cuerpos configurados en primera instancia por procesos de una sabiduría no intelectual, sino

de saberes-sabores, olfativos, auditivos, táctiles. Cuerpos tallados por acontecimientos del afuera, en la caricia y en la bofetada, en el frío, la humedad, el calor, el viento y el polvo.

El cuerpo es materia expresiva y no simple dato biológico, ni seña apremiante de conservación, sino, ante todo, propulsión, descarga, donación, tonificación muscular, incremento del propio poder, porque de este incremento dependen las sensaciones placenteras que no establecen una relación de oposición con las sensaciones de desplacer, más bien las implican y funcionan como detonadoras del placer mismo. El desplacer es una pasión, un ser paralizado en el momento en que se avanza, un acto de resistencia y de reacción. En todo placer va comprendido un dolor (1998: 357).

El placer es activo y afirmativo; activo en el sentido en que se extiende hacia el poder que es radicalmente coextensivo al querer; afirmativo en el sentido en que la afirmación nietzscheana es siempre una doble afirmación, un decir sí y un aligeramiento del cuerpo, una risa y una danza, un amor a los propios sentidos, un carácter capaz de enfrentar lo terrible e incomprensible de la vida y una copertenencia del hombre y la naturaleza que alcanza su configuración en el arte como ebriedad de vivir. El arte es el que hace posible la vida, seductor de la vida; es la única fuerza opuesta a toda voluntad de negar la vida, es lo que transmuta el sufrimiento hasta volverlo una forma del gran encanto (1998: 462).

La filosofía explica el arte desde la perspectiva del receptor de la obra, no desde su génesis creativa y su función que, según Nietzsche, es la de construir formas en una materia. El arte no se circunscribe a lo humano ni a lo animal: toda la naturaleza construye formas, es plenamente artista porque está atravesada por fuerzas plásticas que enmascaran el fondo del que provienen. La construcción de formas es interpretación, imposición de límite, determinación de grados de poder, adquisición de dominio, apropiación de fuerzas, incremento vital. Interpretar es disimular la anarquía, volver soportable la existencia haciéndola aparecer como fenómeno estético. El arte es la ilusión guardiana de la vida; nos da la posibilidad de transformarnos a nosotros mismos en tal fenómeno. Necesitamos reponernos de tanto en tanto de nuestro propio ser, vernos en una lejanía artística ya riendo o llorando, descubrir al héroe y al loco que hay en nuestra pasión por el conocimiento; tenemos necesidad de un arte travieso, ligero, bailarín, burlón, infantil y alegre (Nietzsche, 1990: 462).

La naturaleza procede plásticamente, lo cual implica que el cuerpo es el resultado de una fuerza plasmante, creadora. Siempre inédito, el cuerpo esquivo las cristalizaciones llevadas a cabo por un *cogito*; el cuerpo es una comprensión en curso, es un yo viviente (*das Selbst*), una gran razón, una multitud anónima, un estado de paz y de guerra, un rebaño y su pastor, a la vez caos y límite. El cuerpo, pensamiento citológico, impulso inconsciente imaginante, juez, creador de valores y, sin embargo, no un pensamiento ciego y mecánico, sino una muchedumbre de subjetividades solidarias entre sí a pesar de que se trata de inteligencias diversas, y a las que llamamos instintos, pulsiones investidas de ciertas cantidades intensivas de energía vital que imprimen las coloraciones del carácter. La creatividad no reside en el intelecto, sino en el cuerpo, en el tejido instintivo, pero los instintos han aprendido a dominar, a controlar, a ser creadores. El cuerpo es el lugar de la lucha como principio de toda organización vital; es el fenómeno estético por excelencia, en él se hacen perceptibles los rasgos decisivos de la voluntad de poder, concepto que inmediatamente relanza a la consideración de la vida y al vitalismo filosófico que inhibe cualquier tentación de hacer una lectura en el sentido de un biologismo.

La vida natural es, para Nietzsche, un caso particular de la voluntad de poder; el poder no una realidad abstracta, sino un sentimiento, una modulación en la aristocracia de espíritu; la voluntad de poder es la esencia más íntima del ser, por tanto, lo que es propio del ser es la fuerza plástica, fuerza creadora que resiste a la materia y le arranca las formas en las que se efectúa la obra de arte. La voluntad de poder es proposición, promesa, invitación a dejar de ser lo que se es. Las formas son ofrendas de lo incierto, exteriorizaciones de una fuerza. Toda forma es interpretación, determinación del sentido de un fenómeno. El ser es sentido, forma, por tanto, es ser-interpretado, tránsito de una forma a otra, devenir. No hay un arquetipo de ser; toda existencia se determina en sus actos, en sus colisiones, en sus noviazgos inesperados.

¿Qué es el mundo, Nietzsche? El mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin: una dimensión fija y fuerte como el bronce, sin gasto y sin incremento; es algo que se transforma, un mar de fuerzas, uno y múltiple a la vez. Mundo dionisiaco que se crea siempre a sí mismo; enigmático mundo de la doble voluptuosidad. El único nombre que le es fiel es el de voluntad de poder (Nietzsche, 1998, § 1060). Las cosas no tienen poder, son poder, están entrelazadas

con otras cosas, con otros grados de poder en procedimientos que desbordan toda intención de separarlas y nombrarlas como sujeto, objeto, predicado. “La falsa observación fundamental es que yo creo que soy el que hace algo, el que sufre algo, el que tiene algo, el que tiene una cualidad” (1998, § 542: 370). Pero una cosa es la suma de sus efectos; cada uno de estos efectos constituyentes incorpora, configura y transmite el carácter de todo lo que a su vez les afecta. La voluntad de poder expande sin cansancio, en la dimensión física y en la espiritual, abraza toda la gama, desde lo extremadamente brutal hasta la mayor sutileza. La vida, al configurarse a sí misma como voluntad de poder, se define como aquello que está obligado a incesantemente superarse a sí mismo (*Selbstüberwindung*), a esquivar toda finalidad. La existencia tal como es se afirma como paraíso de la contingencia, paraíso de la inocencia, paraíso del azar, paraíso del capricho, ausencia de equilibrio definitivo, imposibilidad de sujetar la vida en los surcos del lenguaje.

Solamente el pensamiento del eterno retorno, aliado al más alto querer, al más jubiloso sí, a la afirmación que acoge las negaciones, puede seguir las ondulaciones de la vida, bajo la condición de acabar con la creencia en los comienzos que llevan en sus entrañas un fin. El eterno retorno de lo mismo (*das Gleichen*) solicita vivir de tal modo que sea absolutamente deseable vivir en función de la eternidad, conquistar la más alta tonalidad del alma (*hohe Stimmung*). El alma se entona con la resonancia emotiva del pensamiento del eterno retorno. Lo mismo no reinstala la identidad platónica; sugiere la persistencia del devenir en tanto que devenir. El eterno retorno es la necesaria repetición de cada uno de los eventos en el interior del devenir. El devenir no se transforma en otra cosa; es siempre devenir, es una permanencia paradójica según la cual todo retorna y, por ello, hay una extrema cercanía de devenir y ser. Todo se repite y sin embargo nada cesa de cambiar. El eterno retorno es el movimiento expresivo de la voluntad de poder, la insaciable superación de sí que implica liberarse de añoranzas para soldarse al devenir y convertirlo en el lugar utópico, futuro siempre, campo de actividad creadora en que se manifiesta el *amor fati* que indica talante dionisiaco, confianza en la Tierra, martillo que hace caer los ídolos, gran estilo que trastoca la realidad a fuerza de hacer distribuciones perspectivistas que instauran relaciones disimétricas entre salud y enfermedad, pujanza y decadencia.

El gran estilo impide hacer lecturas de su pensamiento atenuadas al criterio ético de que todo se vale. Hay un rigor indudable en su método: la enfermedad es un punto de vista sobre la salud, una perspectiva que implica, o bien la divinización de la enfermedad misma, es decir, elevada a rasgo vital que opera como resistencia a la vida misma, o bien el brote de un resentimiento. La salud es un punto de vista sobre la enfermedad que necesariamente implica la gloriosa afirmación de una diferencia. Al nivel de la escritura, el gran estilo impide seguir creyendo en una supuesta espontaneidad de la pluma de Nietzsche. Escribir es una actividad artística, metafísica; cumple la función de imponer formas bellas a lo informe, la vida; la escritura vuelve tolerable la anarquía y el exceso. La escritura enmascara, es una superficie, exterioridad que permite los deslizamientos de las perspectivas.

Según Deleuze, Nietzsche integra en la filosofía dos medios de expresión, el aforismo y el poema, dos formas que implican una nueva concepción de la filosofía, una nueva imagen del pensador y del pensamiento. El aforismo interpreta, fija el sentido siempre parcial y fragmentario de un fenómeno; el poema evalúa los sentidos y da unidad sin sacrificar la pluralidad (Deleuze, 2006b: 19). Es sabido que Nietzsche tiene una postura ambigua con el lenguaje, porque es en el lenguaje en donde operan las estrategias de la lógica gramatical; una lógica incapaz de acoger los fulgores de la vida, pero el lenguaje es también una fuerza plástica inventora de realidades. Entre las palabras se juegan la verdad y la mentira en sentido extramoral, algo que toma para su obra Alain Resnais, quien entrelaza tres historias distintas y anacrónicas entre sí, en la película *La vida es una novela*,¹ una vida que se despliega entre los muros de un castillo construido en 1919 en las Ardenas. Más que una secuencia cronológica, Resnais pone en la pantalla tiempos imposibles y no obstante reconocibles gracias al uso de recursos propios del teatro, los personajes convertidos en estatuas, la iconografía y la arquitectura. La voluntad de poder espelnde como relación de fuerzas en esta narrativa cinemato-

¹ *La vie est un roman* (1983); guion de Jean Gruault; música de Philippe Gérard; fotografía de Bruno Nuytten. Los personajes protagónicos aparecen como máscaras de Vittorio Gassman y Geraldine Chaplin; o habría que decir, portan las máscaras de la felicidad y el amor en medio de una delirante y sarcástica cinta, en la que la teatralidad es más elocuente que las palabras.

gráfica cristalina, sin principio y sin fin, como lo es la vida misma, de la que nace el pensamiento. Ningún fondo claro y distinto, sino una profundidad incomprensible. El pensamiento, al igual que las obras de arte, se alza como un signo de interrogación, ¿qué hay detrás de la máscara? Otra máscara, y así interminablemente. La vida se prodiga siempre como un juego de afectos. La vida, una inmanencia.

A modo de conclusión

El vitalismo filosófico traza una línea que roza a Spinoza, Nietzsche, Bergson y Deleuze. En este trabajo se ha decidido caminar entre los pensamientos de Spinoza y de Nietzsche, no solamente porque se trata de trayectos que se encuentran en el pensamiento de Gilles Deleuze, sino porque hay, entre ellos, por lo menos dos afinidades que tienen una presencia decisiva en la obra deleuziana y en su postura ante las axiomáticas del capitalismo, que puede sintetizarse en términos de la morbidez de los principios que rigen el mundo de las mercancías. Una afinidad es que piensan en términos de potencia en vez de hacerlo siguiendo el criterio de la racionalidad. En este sentido, siguen las huellas dejadas por Thomas Hobbes. Y la segunda es que, al elaborar una filosofía de la potencia, ambos dan un estatuto ontológico a los afectos. A propósito de Spinoza, se ha dado énfasis a la vida como modulación que va de la alegría a la tristeza y, a propósito de Nietzsche, a la vida que encuentra su expresión exacta, y a pesar de ello no exhaustiva, en la voluntad de poder, una voluntad no psicológica, sino una plasticidad asubjetiva que posibilita los desarrollos y las determinaciones que llegan a constituir la intersubjetividad.

Para estos dos pensadores, los signos juegan un papel decisivo. Según Spinoza, el primer género de conocimiento opera con signos, es decir, con efectos de dos tipos, afecciones y afectos, a partir de los cuales es posible esbozar dos tipos de pasiones, las pasivas y las activas. Es la imaginación la que piensa con signos que, como sombras, se deslizan dejándonos atrapados en la noche de nuestra existencia, pero es gracias a los afectos, que son esencialmente efectos, impresiones de las cosas en el pensamiento, imágenes vivas, que es dable recorrer los estadios del conocimiento y aspirar a la beatitud, palabra que dice la fusión con la naturaleza y la ausencia de pasiones, aun de las activas, y por ello una especie de sobrehumanidad que, con Nietzsche, se dice simplemente superhombre (*Übermensch*). El

vitalismo spinozista no es un naturalismo, sino una afirmación del deseo como nota esencial de lo humano.

Según Nietzsche, los signos son síntomas de lo ingente, conceptos sin los cuales no podría prolongarse la interpretación que nace en el seno de la vida. Los signos afirman la diferencia de vida y pensamiento y su fatal inseparabilidad, así como el sentido trágico según el cual no se puede conocer el contenido del pensamiento por él mismo, sino únicamente como el resultado de los impulsos en lucha que lo componen, es decir, de las fuerzas gracias a las cuales alcanzan realidad. La vida en clave artística es el hacerse patente la plasticidad de las fuerzas que, al relacionarse una con otra, dan a luz cuerpos que enlucen graciosamente la falta de formas que enloquecería a nuestra mirada. Una intuición temprana que aparece en *El nacimiento de la tragedia*, texto en el que Nietzsche habla del arte como genuina actividad metafísica del hombre, es que la existencia solamente es justificable como fenómeno estético. El vitalismo de Nietzsche no es biológico, sino metafísico, artístico. La axiomática capitalista sería un virtuosismo, una exacerbación apolínea que ya no contiene ningún tono dionisiaco. No podría llamarse arte, sino enfermedad.

Spinoza y Nietzsche laten bajo el nomadismo deleuziano. Las modulaciones de vida y pensamiento quedan registradas en la afirmación de la inmanencia por sí misma, la inmanencia es una vida singular que no impide la existencia de infinitas vidas y que, en una dimensión impersonal, preconceptual y asubjetiva, es tejido afectivo, estremecimiento muscular, latido del corazón y tonalidad del alma. La relación disimétrica que Nietzsche introduce en su perspectivismo es decisiva en la concepción de la síntesis disyunta que le sirve a Deleuze para referirse a la inseparabilidad de lo heterogéneo, pero sobre todo a la imposibilidad de arrastrar los regímenes de lo real, ser y pensar, a la homogeneidad. El vitalismo deleuziano es inorgánico, un gran Cuerpo sin Órganos en que tienen lugar todos los cuerpos sin órganos, entre ellos, los sistemas de axiomas capitalistas, que serían cuerpos sin órganos vacíos, muertos.

Referencias

Deleuze, G. (1995), "L'immanence: une vie...", en *Philosophie*, núm. 47, Minuit, París, pp. 3-7.

- _____ (2006a), *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires.
- _____ (2006b), *Nietzsche y la filosofía*, Arena Libros, Madrid.
- Deleuze, G., y F. Guattari (2000), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos Valencia.
- Nietzsche, F. (1990), *La gaya ciencia*, Akal, Madrid.
- _____ (1998), *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, recuperado de <https://www.academia.edu/4675551/Nietzsche_Friedrich_La_voluntad_de_poder_pdf>.
- Resnais, A. (1983), *La vie est un roman*, Fideline Films / Films A2 / Filmédís / Les Films Ariane / Les Productions Philippe Dussart / Soprofilms, París.
- Spinoza, B. (2011), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid.
- Whitman, W. (2019), *Hojas de hierba*, Planeta, México.

Vitalismo filosófico y la crítica a la axiomática capitalista en el pensamiento de Deleuze, de José Ezcurdia (coordinador), se terminó de imprimir en agosto de 2021. Se tiraron 500 ejemplares. Se utilizaron en la composición tipos Century Schoolbook 12/16, 10/12, 8/10 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de David Moreno Soto y Caricia Izaguirre Aldana. Formación de originales: Irene Alvarado.



Vitalismo filosófico y la crítica a la axiomática capitalista en el pensamiento de Deleuze tiene como objeto extraer y desarrollar los rendimientos éticos y políticos de la crítica deleuziana a la axiomática capitalista a partir del análisis y elucidación de la perspectiva vitalista, que es central y otorga consistencia al conjunto de su propia reflexión filosófica. Es sabido por todo aquel que se ha acercado a la filosofía de Deleuze que toda vez que ésta encuentra en la crítica a la axiomática capitalista la clave de bóveda en la que convergen sus diferentes planteamientos ontológicos, éticos y políticos, al mismo tiempo tiene su fundamento en una amplia lectura de la biblioteca filosófica que se ordena por el tratamiento de las tesis inmanentistas y materialistas que cultiva el vitalismo filosófico. Es desde este emplazamiento teórico que la filosofía de Deleuze aparece como espacio idóneo para interrogar la forma del individuo y las sociedades contemporáneas en el contexto de su ponderación como una tupida red de *dispositivos* o *aparatos de captura* que se resuelven en una arquitectura de fuerzas y relaciones de poder que tienen como resultante la satisfacción de una esclavitud maquínica. Las intervenciones que nutren el presente volumen tienen como cometido fundamental, justo a partir de las directrices teóricas señaladas, movilizar el propio andamiaje conceptual deleuziano en función de su caracterización como un horizonte crítico de la modernidad capitalista, en la que el problema de la libertad aparece como cuestión medular.

