



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA TEORÍA DE LA SUBJETIVIDAD EN EL PENSAMIENTO DE GILLES  
DELEUZE: TRAYECTORIA DEL CONCEPTO Y ACTUALIDAD DEL  
PROBLEMA.

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA: ANA CAROLINA PATTO MANFREDINI

DR. ALBERTO CONSTANTE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DR. JOSÉ EZCURDÍA  
DRA. SONIA TORRES ORNELAS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad de México, diciembre 2019



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Índice

<b>Agradecimientos</b> .....	5
<b>Introducción</b> .....	6
<b>Capítulo 1. Contextualización del concepto de subjetividad y aspectos generales de la filosofía de Gilles Deleuze.</b> .....	15
1.1. <i>Contexto histórico: Una nueva concepción de subjetividad.</i> .....	15
1.2. <i>La filosofía práctica. El concepto como encuentro del pensamiento y el mundo.</i> .....	20
1.4. <i>El rizoma como imagen del pensamiento y el concepto como multiplicidad.</i> .....	25
<b>Capítulo 2. Los procesos de subjetivación y la individuación intensiva</b> .....	37
<b>Subjetivación</b> .....	37
2.1. <i>Subjetividad y subjetivación.</i> .....	37
2.2. <i>Deleuze lector de Foucault.</i> .....	42
2.3. <i>Los impasses del poder, la crítica de Deleuze a Foucault.</i> .....	46
2.4. <i>El diagrama del pensamiento de Foucault.</i> .....	50
2.5. <i>El afuera de los dispositivos de poderes.</i> .....	53
2.6. <i>El vitalismo de Foucault (y Deleuze).</i> .....	56
2.7. <i>El adentro: la morada en la velocidad.</i> .....	61
2.8. <i>Los griegos: los inventores del pliegue.</i> .....	65
2.9. <i>¿Cuáles son nuestros pliegues?</i> .....	70
<b>Individuación</b> .....	74
2.10. <i>La individuación intensiva.</i> .....	74
2.11. <i>La individuación en Spinoza.</i> .....	76
2.12. <i>La individuación en Gilbert Simondon.</i> .....	82

2.13. *La individuación en el pensamiento de Deleuze. Afirmación de una vida impersonal.* ..... 86

**Capítulo 3. La configuración ontológica y la demanda ética de la subjetivación.** ..... 98

**Ontología** ..... 98

3.1. *La configuración ontológica de la subjetivación/individuación.* ..... 98

3.2. *El diagrama y el caos-germen.* ..... 100

3.3. *Los movimientos aberrantes y la lucha contra el fundamento.* ..... 105

3.4. *El plano geométrico.* ..... 112

3.5. *La inmanencia: una vida...* ..... 116

3.6. *Empirismo trascendental o la filosofía de la inmanencia.* ..... 119

**Ética** ..... 124

3.7. *Ética versus moral: la nueva distribución de intensidades.* ..... 125

3.8. *La etología o la pequeña física de la vida.* ..... 132

3.9. *Los diferentes géneros del conocimiento.* ..... 139

3.10. *La muerte que viene de afuera y la eternidad de las relaciones.* ..... 141

3. 11. *La ética social y las composiciones afectivas de los modos de vida.*..... 144

3. 12. *La prudencia de las experimentaciones y la ética como medicina.* ... 147

**Capítulo 4. El pliegue histórico/político: las subjetividades capitalistas.**.....154

4.1. *La relación esencial entre producción de capital y producción de subjetividades.* ..... 155

4.2. *Las diferentes máquinas sociales: codificación, sobrecodificación y axiomatización.* ..... 158

4. 3. <i>Capitalismo industrial y sujeción social. La primera etapa del capitalismo.....</i>	162
4. 4. <i>La mutación del capitalismo: capitalismo virtual y servidumbre maquina.....</i>	164
4.5. <i>Las variaciones guattarianas del capitalismo financiero. ....</i>	166
4.6. <i>Las sociedades de control. ....</i>	172
4.7. <i>La nueva subjetivación maquina.....</i>	178
4.8. <i>Lo dividual. ....</i>	183
4.9. <i>Las semióticas mixtas. El caso del operador financiero. ....</i>	190
4.10. <i>Tipología de las subjetividades contemporáneas. ....</i>	194
<i>Tipo 1: La subjetividad del hombre endeudado. ....</i>	194
<i>Tipo 2: Subjetividad totalitaria, conservadora y neofascista. ....</i>	202
<i>Tipo 3: ¿Subjetividad revolucionaria? ....</i>	211
<b>Conclusión .....</b>	<b>222</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>226</b>

## **Agradecimientos**

Agradezco enormemente a aquellos que me ayudaron a concretizar este trabajo. Primero, a la Universidad Nacional Autónoma de México, por abrirme las puertas por segunda vez. En segundo lugar, agradezco a CONACYT, por hacer posible que yo dedicara mi tiempo completo a estos estudios.

Agradezco ahora a las personas, que no menos que las instituciones, hicieron posible este trabajo. Agradezco inmensamente al amigo y director de tesis Alberto Constante, quien me incentivó a postular la maestría en México hace diez años y ahora me acompaña en este ejercicio del pensamiento; también a Sonia Torres y José Ezcurdía por aceptar participar de mi comité tutorial, ayudándome con la escritura y revisión del texto. Agradezco también a Jorge Armando Reyes y a Silvana Rabinovich, por aceptar amablemente ser mis sinodales y leer con atención estas páginas. Agradezco también al Dr. Antolín Sánchez, del CSIC de Madrid, quien me recibió con mucha generosidad en su institución para la realización de mi instancia de investigación en 2017. Agradezco también a todo personal de la secretaria del posgrado, que me han ayudado con los tramites estos cuatro años.

Agradezco también a Benjamín Mayer y al equipo del 17, Instituto de Estudios Críticos, quienes me abrieron su casa para poder experimentar con aulas, coloquios y demás actividades críticas.

Por último, pero manteniendo la misma intensidad de importancia, quisiera agradecer a mi familia, que aun lejos está siempre presente y ayudándome en lo que pueda surgir. A mi pareja, Gustavo Graf, por el cariño y atención, además por la corrección y revisión primera de estos escritos. A todos mis amigos que me han ayudado con buenos encuentros activadores del pensamiento, no cabrán todos y sería injusto dejar alguien fuera. No puedo dejar de citar a Iván García, quien amablemente también me ha ayudado con la revisión y corrección de la mayor parte de este texto.

## Introducción.

El concepto de subjetividad aparece en diferentes obras de Gilles Deleuze. No es un término tan excéntrico como el *cuerpo sin órganos*, el *rizoma* o el *ritornelo*, pero sí un problema que tiene una importancia particular en su pensamiento, como demostraremos en esta investigación. En estas páginas presentaremos (1) las variaciones que el concepto de subjetividad tiene en la obra de Gilles Deleuze y (2) el uso actual que podemos darle a esta problematización.

¿Estamos intentando encontrar una filosofía del sujeto en el pensamiento de Deleuze? Más bien lo que encontramos en Deleuze es una crítica a cierta filosofía del sujeto, a determinadas formas de concebir la subjetividad. La primera constatación que podemos encontrar en su filosofía respecto al problema de la subjetividad es la crítica a cierta concepción “endurecida” de sujeto: el sujeto de la consciencia, el Yo, el Cogito y la identidad, todos los cuales son tipos de subjetividad. Y es contra estos que Deleuze apuntará sus armas conceptuales.

Vale decir también que este combate no implica una invitación a ser el esquizofrénico del hospital, a vivir en el frenesí del éxtasis o de la locura o a ser libre de cualquier identidad, tal como algunos lectores interpretaron la propuesta de *Capitalismo y Esquizofrenia*, principalmente respecto a las polémicas tesis de *El antiedipo*.

¿Qué soy yo entonces, en tanto sujeto, en tanto subjetividad? ¿Soy una persona, soy mamífero, soy un nombre? ¿Soy una consciencia, soy un inconsciente, soy flujos o soy “un viento que sopla”?

Nuestra investigación, en un primer momento, busca exponer esta singular concepción de subjetividad en el pensamiento de Deleuze y responder a estas preguntas así como presentar la variación conceptual que encontramos para pensar este problema. En el conjunto de las obras encontramos diferentes conceptos que parecen remitir al problema de la subjetividad: producción de subjetividades, subjetividades, subjetivación, desubjetivación, sujeción (*assujètement*), sujeto, individuo, individuación, pre individual, ¿Es todo una

misma cosa? ¿Una palabra sustituye otra? ¿Hay variación en el significado de un mismo concepto?

En un segundo momento, pensaremos la actualidad del problema: ¿Sirve todavía hablar de la subjetividad? Si existe una crítica a las filosofías del sujeto, ¿por qué no abandonar el término? Como argumentó el filósofo brasileño Peter Pál Pelbart, un concepto nunca muere cuando se quiere, sino sólo cuando nuevas funciones lo vuelven caduco. Y tal vez sea esto lo que hizo Deleuze: construir nuevas funciones para el concepto de subjetividad o sujeto. Nos queda ver si funcionan o no para los días presentes.

Nuestro interés particular es la dimensión política, ver si funciona para la actualidad política. ¿El concepto de subjetividad en Deleuze sirve para explicar la subjetividad que hoy somos? ¿Qué es ser un sujeto político, es afiliarse a un partido? ¿Hay otras maneras de hacer política? En tanto sujeto político ¿qué puedo hacer para transformar el mundo? ¿Es posible transformarlo todavía? ¿Queda lugar para este tipo de creencia? Lo que encontramos en Deleuze es una relación esencial entre producción subjetiva y producción social, y luego, entre la producción de subjetividad y la producción general capitalista contemporánea.

Podemos decir que para Deleuze cualquier análisis de la naturaleza y del funcionamiento del capitalismo debe necesariamente pasar por un análisis de la producción subjetiva, que marcha paralela a la producción de bienes materiales, sociales, económicos, etc., pues “el capitalismo lanza modelos (subjetivos) de la misma manera en que la industria automovilística lanza una nueva línea de coches”.<sup>1</sup> Una tesis de la cual partimos es aquella que considera el funcionamiento de la producción capitalista no solamente como un registro de los valores de cambio, sino como un modo de control de la producción de subjetividades, tal como Guattari lo señala:

---

<sup>1</sup> Maurizio Lazzarato, *Signos, máquinas, subjetividades*, p. 14. Traducción libre, cita original en portugués: “O capitalismo lança modelos (subjetivos) de mesmo modo como a indústria automobilística lança uma nova linha de carros.”



Lo que caracteriza a los modos de producción *capitalísticos* es que no funcionan únicamente en el registro de los valores de cambio, valores que son del orden del capital, de las semióticas monetarias o de los modos de financiación. Éstos también funcionan a través de un modo de control de la subjetivación, que yo llamaría «cultura de equivalencia» o «sistemas de equivalencia en la esfera de la cultura». Desde este punto de vista el capital funciona de modo complementario a la cultura en tanto concepto de equivalencia: el capital se ocupa de la sujeción económica y la cultura de la sujeción subjetiva. Y cuando hablo de sujeción subjetiva no me refiero sólo a la publicidad para la producción y el consumo de bienes. La propia esencia del lucro capitalista está en que no se reduce al campo de la plusvalía económica: está también en la toma de poder sobre la subjetividad.<sup>2</sup>

A partir de esta consideración, cualquier *crítica* al capitalismo debe pasar por una *clínica* de la subjetividad. Una economía subjetiva toca directamente otro problema, el de la resistencia. Resistir al capitalismo implica resistir a las formas de vida capitalística.<sup>3</sup> Y resistir, en Deleuze, es siempre creación. Crear nuevos modos de existencias es lo que está en juego en todo acto de resistencia. La filosofía de Gilles Deleuze hace *crítica y clínica* cuando, por un lado, analiza las formaciones capitalistas y sus relaciones con la subjetividad (en tanto se apropia y captura la subjetividad, hace de ella el motor de su sistema, lo cual es algo a combatir), y por otro, propone una tarea de experimentación creativa de nuevas subjetividades (liberar la vida donde esta se encuentre aprisionada).<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, pp. 27-28.

<sup>3</sup> En nota al pie, Suely Rolnik explica el sufijo “-ístico”: “Guattari agrega el sufijo «ístico» a «capitalista» porque le parece necesario crear un término que pueda designar no sólo a las llamadas sociedades capitalistas, sino también a sectores del llamado «Tercer Mundo» o del capitalismo «periférico», así como de las llamadas economías socialistas de los países del Este, que viven en una especie de dependencia y contradependencia del capitalismo”, *Ídem*.

<sup>4</sup> Sobre la relación entre escritura, literatura y vida, Deleuze dice en entrevista: “He soñado a menudo con escribir una serie de estudios bajo el título general de *Crítica y Clínica* [el libro fue publicado]: no porque los grandes autores o los grandes artistas sean enfermos, ni siquiera enfermos sublimes, ni por afán de buscar en ellos las marcas de la psicosis o de la neurosis como el secreto que su obra encierra o como su clave. No son enfermos sino médicos, y de una clase muy especial. ¿Por qué una perversión tan antigua como el mundo recibe su nombre de Sacher-Masoch? No porque él la ‘padezca’, sino porque renueva sus síntomas, traza un cuadro original en el cual el contrato aparece como el signo principal, vinculando asimismo las conductas masoquistas a las minorías étnicas y al papel desempeñado por las mujeres en el interior de tales minorías: el masoquismo se convierte en un acto de resistencia, inseparable del sentido del humor característico de las minorías. Masoch es un gran sintomatólogo. (...) Como

Gilles Deleuze no es el único autor a considerar cuando se discute sobre la relación entre subjetividad y capitalismo. Entonces, ¿por qué Gilles Deleuze? Además del motivo afectivo que nos conecta a una teoría o a un autor, además de la simpatía “que nos afecta y nos mueve a pensar”, hay un motivo teórico detrás: la consideración de que su pensamiento aporta una idea original o singular de subjetividad a las teorías contemporáneas.

En el recorrido de este trabajo retrataremos la manera en que los conceptos de *rizoma*, *máquinas*, *inmanencia*, *afectos*, entre muchos otros, nos ayudan a pensar el problema de la subjetividad desde una perspectiva que va más allá de las representaciones individuales, la consciencia o el lenguaje. Una subjetividad que tiene relación con nuevas máquinas (informática, digital, cibernética, robótica) cuya naturaleza es flexible y plástica, siempre transitando entre grandes conjuntos estructurados e invisibles mundos intensivos micro-moleculares.

Más allá incluso de lo humano, las subjetividades tal como son concebidas por Deleuze (y también por Guattari) parecen ser herramientas conceptuales interesantes justamente por tener en consideración un nivel de la producción que es de suma importancia para el capitalismo: la dimensión molecular de la producción. Explicaremos más adelante todos estos conceptos que estamos citando irresponsablemente, pues por el momento lo importante es visualizar dos consideraciones: (1) la dimensión subjetiva de la producción que acompaña la

---

decía Nietzsche, el artista y el filósofo son médicos de la civilización. (...) No es cuestión únicamente de diagnóstico. Los signos remiten a modos de vida, a posibilidades de existencia, son los síntomas de una vida emergente o decadente. Pero un artista no puede conformarse con una vida decadente ni con una vida personal. La escritura no se hace con el yo, con las enfermedades y los recuerdos. El acto de escribir es una tentativa de convertir la vida en algo que no es sólo personal, de liberar la vida de aquello que la aprisiona. El artista o el filósofo tienen a menudo una salud escasa y frágil, un organismo débil, un equilibrio precario: Spinoza, Nietzsche, Lawrence. Pero lo que les mina no es la muerte sino más bien un cierto exceso de vida que han llegado a ver, a experimentar, a pensar. Una vida demasiado grande para ellos, pero de la cual, gracias a ellos, ‘se revelan los signos’: el final de *Zaratustra*, el libro quinto de la *Ética*. Se escribe en función de un pueblo futuro que aún carece de lenguaje.” Gilles Deleuze, *Conversaciones*, pp. 226-227.

producción general de economía (material, informacional, etc.); y (2) la especificidad o naturaleza de esa subjetividad.<sup>5</sup>

Se trata, por lo tanto, de una teoría que presenta, en primer lugar, una concepción de naturaleza y funcionamiento capitalista que privilegia la dimensión subjetiva de la producción (sin descartar la dimensión objetiva de la misma); en segundo lugar, una original concepción de la naturaleza y el funcionamiento de la propia subjetividad, que contempla por un lado las capturas (*sujeción social y servidumbre maquina*) y por otro la libertad o fuga (los *devenires revolucionarios* que atraviesan los sujetos y las consciencias); y en tercero, una concepción de subjetividad que pone en jaque las definiciones del sujeto como unidad individual, identidad, consciencia, etc.

Nos interesa en particular la importancia del problema de la producción de subjetividades para pensar una *pragmática* o *micropolítica* deleuziana. A partir de la producción de subjetividades se puede pensar una forma distinta de hacer política, o aun, una forma diferente de existir. En otras palabras, la condición para cualquier cambio, existencial, político, subjetivo, o incluso económico, es la producción de subjetividades. Lo que Deleuze encontraba en los últimos trabajos de Foucault es sin duda aplicable a su propia teoría:

(...) Foucault había desarrollado cada vez más al final de sus trabajos: que las luchas sociales, y la emergencia de nuevas luchas sociales, implican, suponen, nuevos modos de subjetivación. Lo cual era una manera de confirmar dos dimensiones: dimensión del poder y dimensión de la subjetivación, tal como se la descubría en los últimos libros de Foucault.<sup>6</sup>

La producción de subjetividades es también conocida como *modos o procesos de subjetivación*, concepto que veremos en nuestras variaciones, pero del que ya podemos anunciar algunas características: los modos de subjetivación son irreductibles a las determinaciones de los saberes y poderes, del lenguaje y de

---

<sup>5</sup> “Sólo hay el deseo y lo social, y nada más.” Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia vol. 1*, p. 36.

<sup>6</sup> Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, p. 174.

las relaciones entre fuerzas; presentan en esta teoría una salida a las *imposibilidades* del presente, o mejor, un estatuto de las resistencias. Pensar la resistencia y pensar la crítica pasa por un problema con los modos de subjetivación.<sup>7</sup>

Una vez que la subjetivación no es un mero producto de poderes y saberes, aunque de ellos *derive*<sup>8</sup>, cabe la pregunta: ¿cómo podemos producir nuevos modos de subjetivación diferentes de los capitalistas?, ¿es posible?

En el año 2000 se realizó un coloquio en la Universidad de Campinas (UNICAMP/Brasil) sobre las resonancias entre el pensamiento de Foucault y Deleuze; la pregunta lanzada por la organizadora del evento –la historiadora y filósofa brasileña Margareth Rago– reflejaba este interés por los procesos de subjetivación: “¿Qué estamos ayudando a hacer de nosotros mismos?”<sup>9</sup> Esta pregunta hace resonancia con el problema que Deleuze ya encontraba en los estudios sobre Foucault:

Cuáles son nuestros modos de existencia, cuáles nuestras posibilidades de vida o nuestros procesos de subjetivación... ¿tenemos algún modo de constituirnos como “sí mismo” y, como diría Nietzsche, se trata de modos suficientemente “artísticos”, más allá del saber y del poder?<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Sin duda, en Deleuze no encontramos una propuesta revolucionaria vanguardista, menos partidaria o estatal. Es la concepción misma de revolución, resistencia, o izquierda la que es puesta en cuestión. No obstante, Deleuze no acompaña por completo el flujo posmoderno, ya que todavía hace uso de conceptos que son descartados por la posmodernidad o posestructuralismo: tal es el caso de resistencia, creación, mundo, creencia, etc. Deleuze tiene una propuesta crítica que piensa explícitamente en contra de las formaciones capitalistas, insistiendo constantemente en la importancia general de todos los “actos de creación” –filosofía, ciencia, artes– en crear otras formas de existencia. Una insistencia nietzscheana que Deleuze siente compartir con Foucault, esa necesidad de una estética de la existencia, del pensador-artista, etc. Cuando decimos imposibilidades se hace referencia a la idea deleuziana de que el presente está lleno de imposibles, es decir, lleno de agenciamientos o dispositivos que bloquean, inhiben ciertas posibilidades de vida, de existencia. Pensar es siempre un problema vital, es donde se enfrentan la vida y la muerte.

<sup>8</sup> El verbo derivar debe ser considerado en dos sentidos: origen y desvío. La subjetivación nace de una relación de poder y formaciones de saberes, pero a la vez se desvía de ellos, se vuelve autónoma. Veremos este punto en el capítulo II.

<sup>9</sup> Las presentaciones de este coloquio fueron publicadas en el libro “*Imagens de Foucault e Deleuze: Ressonâncias Nietzscheanas*”, de Margareth Rago y otros (orgs.), editora Dp A, Río de Janeiro, 2002.

<sup>10</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p. 161.

Esa pregunta tiene la particularidad de instaurar la filosofía en el presente, cuestionar la manera en que se organiza hoy nuestra vida, en que se distribuyen las potencias en la actualidad. Hablando de la obra de Foucault, Deleuze describe esa actividad del filósofo en relación con su presente:

Hay algo esencial en toda la obra de Foucault: siempre se ocupó de formaciones históricas (de corta o, como al final, de larga duración), pero siempre en relación con nuestro presente. No necesitaba decirlo explícitamente en sus libros, era demasiado evidente, y reservaba para las entrevistas en la prensa el trabajo de expresarlo más claramente. (...) Las formaciones históricas sólo le interesan porque señalan el lugar de donde hemos salido, donde estamos confinados, aquello con lo que hemos de romper para hallar las nuevas relaciones que nos expresan. (...) Pensar es siempre experimentar, nunca interpretar, pero la experimentación es siempre actual, acerca de lo que emerge, de lo nuevo, lo que se está formando.<sup>11</sup>

Sin mayores problemas podemos hacer esta afirmación en relación con Deleuze y entender su filosofía desde la *inmanencia* al presente. Una filosofía siempre actual que si regresa a otras formaciones históricas es solamente para encontrar lo que sirve o sobrevive del pasado todavía en el presente. Desde la perspectiva deleuziana, las preguntas nacen de nuestros encuentros con el mundo, con los problemas del mundo. Ni los conceptos ni las preguntas son abstracciones, son más bien resultados de los encuentros *con* y *en* el mundo. El pensamiento es siempre una experimentación y por lo tanto es actual.<sup>12</sup> Pensamos a partir de los problemas actuales. Pensamos entonces a partir de la misma imposibilidad de pensar; a esto se refiere Deleuze, cuando afirma que somos forzados a pensar. Hay una necesidad en el acto de pensar, no es un caso de voluntad. En tanto

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 170-171.

<sup>12</sup> "Pensar es siempre experimentar, nunca interpretar, pero la experimentación es siempre actual, acerca de lo que emerge, de lo nuevo, lo que se está formando. La historia no es experimentación, ella representa únicamente el conjunto de las condiciones prácticamente restrictivas que permiten experimentar algo que escapa a la historia. Sin la historia, la experimentación quedaría indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica sino filosófica." *Idem*.

encuentro forzado con el mundo, el pensamiento jamás fue una cuestión de teoría, son problemas de vida que están en juego.<sup>13</sup>

Según el filósofo brasileño Hélio Rebello Cardoso Jr. no hace mucho que existen las condiciones necesarias para formular esta pregunta sobre subjetivación. “¿Qué es lo que la transforma en una cuestión que se dirige incontinentemente al corazón de nuestro tiempo?”<sup>14</sup> Hay elementos a considerar para responder a este problema. En primer lugar, hoy tenemos las condiciones de plantear propiamente la pregunta sobre la subjetivación porque tanto Deleuze, como Foucault, y podemos incluir a Guattari, “crearon un nuevo hábito, una nueva visibilidad, pues la pregunta ‘¿qué estamos haciendo de nosotros mismos?’ no interpela exclusivamente a un sujeto, a una identidad, sino a los procesos de subjetivación que lo constituyen.”<sup>15</sup>

En segundo, se trata de una cuestión práctica que involucra a todos aquellos que tienen la capacidad de formularla, pues preguntar sobre los procesos de subjetivación es preguntarse por los modos de vida, por la existencia. Un problema totalmente práctico, libre de abstracción.

Por último, la importancia del presente, como ya fue dicho.

Sentimos o presentimos que en los procesos de subjetivación se decide algo que implica la vida de los individuos y de las sociedades, pues, en ellos, se disputa la lucha contra nuestro tiempo, contra lo que somos. (...) Una pregunta que nos lanza a los límites en lo que estamos dejando de ser y lo que nos estamos volviendo, diría Deleuze. Creo que ese es el sentido más inmediato de lo que Foucault denominaba “historia del presente”.<sup>16</sup>

A partir de estas consideraciones, notamos ya que la cuestión de la subjetividad es un problema práctico y teórico. Según Cardoso Jr. implica la apertura de un campo del pensamiento y un campo de experimentación. Implica un

---

<sup>13</sup> “Todo esto no fueron simplemente asuntos teóricos, porque el pensamiento no es nunca una cuestión teórica. Se trataba de problemas vitales. Era la vida misma.” *Ídem*.

<sup>14</sup> Hélio Rebello Cardoso Jr., ‘Foucault e Deleuze em coparticipação conceitual’, en *Imagens de Foucault e Deleuze: Ressonâncias Nietzscheanas*, p. 186.

<sup>15</sup> *Ídem*.

<sup>16</sup> *Ídem*.

pensamiento porque los conceptos son creados a partir de esta relación con el presente y el mundo. E implica también una experimentación porque se trata de quién somos y cómo vivimos. Se trata, pues, de una pragmática en donde pensamiento y experimentación son indiferentes.

Tenemos tres tareas, siguiendo a Cardoso Jr., a partir del proceso de subjetivación:

- A. Somos forzados a pensar una configuración ontológica de ese campo de pensamiento y experimentación;
- B. Debemos evaluar ciertos modos de vida, teniendo en consideración una ética propia a los modos de subjetivación;
- C. Urge conocer las formaciones históricas por las cuales nos construimos como nos construimos, vivimos como vivimos, en favor o contra nuestro tiempo.”<sup>17</sup>

Son estas las tareas que trataremos de desarrollar a partir de la definición de subjetivación. Así, el recorrido de esta investigación comenzará con la contextualización histórica y filosófica del pensamiento deleuziano (capítulo 1); luego pasaremos a la definición del concepto de modos de subjetivación y su diferenciación con un sujeto, individuo o consciencia, así como una revisión de las demás variaciones conceptuales mencionadas anteriormente (capítulo 2); finalmente, haremos tres *despliegues* implicados en el concepto de subjetivación, las tres tareas mencionadas por Cardoso Jr.: la implicación ontológica, ética (capítulo 3), y política (capítulo 4).

---

<sup>17</sup> *Íbidem*, p. 187.

## **Capítulo 1. Contextualización del concepto de subjetividad y aspectos generales de la filosofía de Gilles Deleuze.**

Antes de pensar en el problema de la subjetividad, conviene hacer dos contextualizaciones: una, con la pretensión histórica de situar el concepto y la filosofía estudiados durante su presente; y otra, un poco más filosófica, que presentará algunos aspectos generales del pensamiento de Deleuze a ser considerados antes de abordar el problema específico de la subjetividad.

### *1.1. Contexto histórico: Una nueva concepción de subjetividad.*

Es común encontrar el nombre de Deleuze entre aquellos conocidos como posestructuralistas, corriente de pensamiento que marcaría una ruptura con el estructuralismo –lingüístico, psicoanalítico, filosófico– y con el proyecto modernista. Podemos incluso pensar que existe una cierta confusión entre los términos posestructuralismo y posmodernismo. A pesar de cualquier discusión que podamos tener sobre estas categorizaciones<sup>18</sup>, no podemos negar la ruptura, una transformación que se da a mediados del siglo XX, la cual parece tener diversos frentes. Y para pensarla, debemos empezar por dos grandes referencias históricas del siglo pasado: la Segunda Guerra Mundial y los eventos de mayo de 1968.

Para Deleuze, la Segunda Guerra Mundial ha producido un efecto en el pensamiento y en la vida que resonará hasta décadas más tarde: el nihilismo. Frente a las barbaridades de la guerra, y de los hechos específicos de ésta –el holocausto, la bomba atómica, etc–, ¿cómo actuar? ¿Es posible pensar en un hombre racional? ¿En un proyecto moderno de progreso y emancipación civilizatoria? La racionalidad, la ciencia, la acción, el progreso, las vanguardias,

---

<sup>18</sup> La clasificación de Deleuze de posestructuralista puede ser tan cuestionable (ver Peter Pál Pelbart, *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, pp.239-246) como la confusión entre posestructuralismo y posmodernismo (ver Andreas Huyssen, *Después de la gran división*, pp. 355-372).



en tanto proposiciones esenciales de un proyecto moderno, sufren de un descrédito al enfrentarse con la realidad posguerra.

Es en los estudios sobre el cine que Deleuze encuentra un ejemplo de esa ruptura con el proyecto moderno, más específicamente con la concepción de un sujeto-acción (*imagen-movimiento*):

(...) Si la ruptura decisiva tiene lugar tras la guerra, con el neorrealismo, es precisamente porque el neorrealismo da cuenta de la inutilidad de los esquemas sensomotores: los personajes ya no 'pueden' reaccionar ante las situaciones que les sobrepasen, porque son demasiado horribles, o demasiado bellas, o irresolubles... Nace entonces una nueva estirpe de personajes.<sup>19</sup>

Con la posguerra, se abre un espacio para pensar en lo que se sitúa por fuera de los procesos de racionalidad objetiva; se piensa en lo delirante. En el caso del cine, se pasa de un modelo de totalidad abierta en movimiento (*imagen-movimiento*) a la concepción de la realidad en la que la discontinuidad y la ruptura en la secuencia de imágenes se convierten en ley (*imagen-tiempo*).

(...) Cuando la imagen es un movimiento, las imágenes, al mismo tiempo que se encadenan entre ellas, se interiorizan en un todo que se exterioriza a sí mismo en las imágenes encadenadas. (...) cada una de las partes impulsa a la otra: el todo cambia al mismo tiempo que se encadenan las imágenes. (...) El modelo del todo, de la totalidad abierta, supone que hay relaciones conmensurables o conexiones racionales entre las imágenes, dentro de la imagen misma, y en las relaciones entre la imagen y el todo. (...) si el cine, tras la posguerra, rompe con este modelo, ello se debe a la necesidad de mostrar todo tipo de conexiones irracionales, de relaciones inconmensurables entre imágenes. Las rupturas de continuidad se convierten en ley.<sup>20</sup>

Es a partir de esta irracionalidad, discontinuidad, o "imposibilidad de actuar" que debemos comenzar a pensar la subjetividad en la teoría de Deleuze. El descrédito en la razón, en el progreso civilizatorio y en la ciencia va acompañada

---

<sup>19</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.98-99.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p.105-106.

de otro factor, importante también para esta concepción de subjetividad: el “descubrimiento” del inconsciente por las teorías psicoanalíticas.

Aunque Deleuze, como Foucault o Lyotard, son autores conocidos por las críticas que hacen al psicoanálisis, la deuda que tienen con esta teoría es irrefutable. En el caso específico de Deleuze, si bien la obra *El antiedipo* es famosa por sus gritos<sup>21</sup> contra esta teoría, pasando por Freud, Lacan y Melanie Klein, el autor no deja de reconocer, en diferentes pasajes, la importancia del psicoanálisis. No necesitamos recurrir a sus obras anteriores (*Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*), consideradas dentro del marco del estructuralismo, en *El antiedipo*, obra donde se supone comienza la ruptura con el estructuralismo, Deleuze reafirma esa importancia.<sup>22</sup>

Los resultados de la Segunda Guerra, así como las teorías del inconsciente, provocan un desplazamiento en la concepción de sujeto y principalmente en la concepción del sujeto revolucionario. Es lo que vemos pasar en 1968. Resumiendo a grandes rasgos lo ocurrido, podemos decir que los

---

<sup>21</sup> El grito es un concepto que Deleuze menciona en diferentes obras. En sus clases sobre Spinoza dice: “Es muy curioso, pues me hace pensar en textos particularmente bellos de Spinoza. Encontrarán, por ejemplo, al principio del libro III de la *Ética*, que Spinoza lanza cosas que verdaderamente se asemejan a un grito. El año pasado había intentado encontrar, o indicar más que encontrar –no había encontrado– una cierta relación entre los conceptos de un filósofo y especies de gritos, gritos básicos, gritos del pensamiento. Y bien, de tiempo en tiempo hay algo como eso, hay gritos que salen de Spinoza. Y es tanto más interesante porque ¿cuándo es que se pone a gritar este filósofo que, una vez más, pasa por dar una imagen de serenidad? Grita mucho justamente en los escolios o en las introducciones a un libro. En las demostraciones no grita. La demostración no es un sitio o un lugar en el cual se pueda gritar. ¿Y qué son los gritos de Spinoza? Cito uno. Habla del bebito, del sonámbulo y del borracho: el bebito en cuatro patas, el sonámbulo que se levanta a la noche dormido y va a asesinarme, y luego el borracho que se lanza en un gran discurso. Y dice –a veces Spinoza es muy cómico, ustedes saben, tiene el humor judío–: ‘¡Oh! Finalmente no se sabe lo que puede el cuerpo’. Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 41.

<sup>22</sup> “Es preciso decir lo mismo de Freud: su grandeza radica en haber determinado la esencia o la naturaleza del deseo, ya no con respecto a objetos, fines e incluso fuentes (territorios), sino como esencia subjetiva abstracta, libido o sexualidad.” Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia vol. 1*, p. 278. En relación con Lacan, dice en entrevista sobre *El antiedipo*: “No podía ser de otro modo, considerando la deuda que él [Félix Guattari] (como yo mismo) tenía con Lacan. Pero me pareció que, si encontrábamos los conceptos adecuados para ello, todo funcionaría mejor que con unos conceptos que ni siquiera son los del Lacan creador, sino más bien los de una cierta ortodoxia que se ha constituido a su alrededor. Lacan dice: “nadie me ayuda”. Nosotros le hemos ayudado esquizofrénicamente. Precisamente porque tenemos una gran deuda con Lacan, hemos renunciado a nociones como la estructura, lo simbólico o el significante, malas nociones que el propio Lacan siempre ha sabido distorsionar para mostrar su reverso. *Ibidem*, p. 12.

cuestionamientos a las estrategias de lucha y transformación social de la década de los sesenta están atravesados por una desilusión del partido comunista, de las organizaciones partidarias en general, y de las reformas de Estado; el movimiento obrero, que era el representante del poder crítico y transformador, es cuestionado por estudiantes, intelectuales y hasta por los obreros mismos, y una nueva teoría empieza a cuestionar el poder a partir de otros puntos de problematización que van más allá de la esfera obrera: la sexualidad, el espectáculo, los medios de comunicación, consumo, arte, etc., son temas que se incorporan a la lista de problemas y que provocan un cuestionamiento a las propias reivindicaciones de la izquierda; la crítica al trabajo mismo es el lema de los movimientos reivindicatorios de los sesenta; las vanguardias revolucionarias se ven desmoralizadas, y las ideas psicoanalíticas van entrando cada vez más en el centro del debate entre poder y sujeción; las vanguardias artísticas y todo el ideal moderno se ven debilitados por un cuestionamiento de lo que se considera como arte, denunciando el papel burgués y represor de los espacios y teorías del arte; el capitalismo parece haber mutado, o entrado en un cambio radical de formas de producción, del mismo modo en que se transforman los aparatos y formas de controlar a los individuos.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> En *Foucault* de Gilles Deleuze, hay una nota al pie (nota 45) en la cual el autor hace un resumen del acontecimiento 1968 y de sus principales representantes; reproducimos la nota completa, aunque larga, pues nos parece que indica muy bien lo que representó este año en la visión de Gilles Deleuze. “Al leer ciertos análisis, podría pensarse que 1968 sucedió en la cabeza de intelectuales parisienses. Es necesario, pues, recordar que 1968 es el producto de una larga serie de acontecimientos mundiales, y de una serie de corrientes internacionales de pensamiento, que vinculaban ya *la emergencia de nuevas formas de lucha con la producción de una nueva subjetividad*, aunque sólo fuera en la crítica del centralismo y en las reivindicaciones cualitativas, relativas a la ‘calidad de vida’. En lo que se refiere a los acontecimientos mundiales, habría que hablar brevemente de la experiencia yugoslava con la autogestión, la primavera checoslovaca y su represión, la guerra de Vietnam, la guerra de Argelia y el problema de las redes, pero también los signos de ‘nueva clase’ (la nueva clase obrera), el nuevo sindicalismo, agrícola o estudiantil, los núcleos de psiquiatría y de pedagogía llamados institucionales... En lo que se refiere a las corrientes de pensamiento, habría sin duda que remontarse a Lukács, cuya *Histoire et conscience de classe* (traducción castellana ed. Grijalbo) planteaba ya el problema de una nueva subjetividad; más tarde, la escuela de Fráncfort, el marxismo italiano y los primeros gérmenes de la ‘autonomía’ (Tronti), en torno a Sartre la reflexión sobre la nueva clase obrera (Gorz), y grupos como ‘socialismo y barbarie’, el ‘situacionismo’ y la ‘vía comunista’ (especialmente Félix Guattari y la ‘micropolítica del deseo’). Gilles Deleuze, *Foucault*, pp. 149-150.

Lo que vemos en este momento de la historia es un cuestionamiento a las formas de ser revolucionario, a la misma concepción de revolución, una crítica al marxismo y al partido comunista que hasta entonces representaban y englobaban todo aquello que era del orden crítico, como un tipo de “monopolio” del “ser de izquierda”. Las luchas revolucionarias y las teorías de izquierda se ven completamente afectadas, desplazadas a otra problematización donde pasan a primer plano elementos subjetivos, inconscientes, deseantes. Todo un efecto-Freud en las teorías marxistas. ¿Cómo hablar de una consciencia de clase cuando se han descubierto las potencias del inconsciente en la producción social? ¿Podríamos hablar de un sujeto revolucionario del inconsciente?

Lo que queremos señalar con esa breve contextualización de la situación histórica, la cual, desde luego, peca por tener lagunas, es que la concepción de subjetividad en el pensamiento de Deleuze estará atravesada principalmente por estas rupturas:

- la racionalidad crítica en la filosofía (tradición kantiana);
- la idea de un sujeto o consciencia (sea el yo de Descartes, sea el concepto marxista de la consciencia de clases);
- la idea de un sujeto que acompaña, a través del movimiento, el progreso de la civilización y ciencia (el sujeto ya no puede actuar, está paralizado con los horrores de la guerra);
- la idea del sujeto que forma parte de la masa y del partido (el sujeto es pensado a partir de las minorías); etc.

Son estos puntos los que debemos considerar como contexto para un análisis de la subjetividad en el pensamiento de Deleuze. Ahora bien, con todas estas rupturas y diferenciaciones, ¿es posible todavía hablar del sujeto? ¿No hay una crítica al concepto mismo de sujeto?, ¿se trata de sustituir el concepto de sujeto por el de subjetividad? En Deleuze el concepto de subjetividad y sujeto se confunden, no hay en su obra una diferenciación entre los dos términos.<sup>24</sup> La

---

<sup>24</sup> “Es necesario enfatizar que el concepto de subjetivación y subjetividad son conceptos rigurosamente distintos en el plano filosófico foucaultiano-deleuziano. (...) un “yo”, una

diferenciación no está entre el sujeto y la subjetividad, sino entre la subjetividad y *los procesos de subjetivación*, entre el sujeto y la producción de subjetividades. Lo que se diferencia es la idea de una identidad, un yo, una persona, y un proceso, un acontecimiento, un modo de existencia. Es por esta diferenciación que vamos a empezar el análisis del concepto de subjetividad. Es a partir de la comprensión de esa diferencia que podemos pasar a las implicaciones ontológicas, éticas y políticas.

No obstante, antes de pasar a tal problema en el capítulo dos, tenemos que hacer una breve presentación de algunos aspectos de la filosofía de Deleuze que consideramos fundamentales para entender el contexto filosófico propio de este concepto de subjetividad.

Para Deleuze el producto de la filosofía es el concepto, “la filosofía produce o crea conceptos”, el propio concepto es también un concepto a ser desarrollado y definido, situado en un contexto filosófico. El concepto no está dado por un sentido común, sino que es construido, y por lo tanto, tenemos que investigar esa construcción propia del “concepto de concepto” en la obra, antes de pasar a la especificidad del concepto de subjetividad.

## 1.2 *La filosofía práctica. El concepto como encuentro del pensamiento y el mundo.*

Las obras que abordan directamente el problema ¿qué es un concepto? son: *Mil mesetas* (en la introducción Rizoma) y *¿Qué es la filosofía?* También en *Conversaciones* encontramos algunas ideas sobre el problema (en la parte sobre

---

“identidad”, son otros nombres de la subjetividad.” Hélio Rebello Cardoso Jr., ‘Foucault e Deleuze em coparticipação conceitual’, en *Imagens de Foucault e Deleuze: Ressonâncias Nietzscheanas*, editora Dp A, p. 190-191. [traducción mía] Y en Deleuze podemos encontrar este énfasis en diferenciar subjetividad o sujeto de la subjetivación en diferentes partes. En la obra que hace sobre Foucault, que trabajaremos en el capítulo 2, vemos más de esa diferenciación. En entrevista sobre este trabajo, Deleuze dice: “Un proceso de subjetivación, es decir, la producción de un modo de existencia, no puede confundirse con un sujeto, a menos que se le despoje de toda identidad y de toda interioridad. La subjetivación no tiene ni siquiera que ver con la ‘persona’: se trata de una individuación, particular o colectiva, que caracteriza un acontecimiento (una hora del día, una corriente, un viento, una vida...). Se trata de un modo intensivo y no de un sujeto personal.” Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.160.

la filosofía). Lo que podemos afirmar de entrada es que el concepto es el contenido específico de la filosofía. ¿Qué hace la filosofía? Produce conceptos. Y sólo ella los produce, nadie más. Al desconsiderar la idea de que la filosofía es reflexiva, comunicativa o contemplativa, Deleuze la dota de un carácter creador. La filosofía inventa, crea conceptos.

A diferencia de las artes y de las ciencias, la filosofía es un tipo de producción que lidia con *imágenes de pensamiento o planos, conceptos y personajes conceptuales*. Estos son sus contenidos específicos, su limitación. Cuando la filosofía dialoga con el arte, o con la ciencia, esto no implica que la filosofía esté “hablando por las ciencias”, “pensando por las ciencias o las artes”; las ciencias o las artes no necesitan de los filósofos para pensar sobre sí mismas. La filosofía solamente establece una relación con las demás producciones de saberes desde su diferencia y distancia. En una resonancia de problemas y zonas de vecindad, mas no debe confundirse un concepto con una imagen-movimiento (producto del cine, por ejemplo).<sup>25</sup>

Es importante resaltar la idea de que la filosofía produce conceptos. Decir que el concepto es producido, es afirmar que no existe un *a priori* de los conceptos. Y según lo que podemos leer en los estudios de *Nietzsche y la filosofía*, considerar que existe un *a priori* de los conceptos (es decir, que el pensamiento contiene formalmente la verdad) es una de las características de un pensamiento dogmático que la filosofía debe combatir.<sup>26</sup> El concepto no tiene una relación con la verdad sino con la vida. Es producido por problematizaciones vitales.

---

<sup>25</sup> “Lo que me interesa son las relaciones entre las artes, la ciencia y la filosofía. No hay privilegio alguno de una de estas disciplinas sobre otra de ellas. Todas son creadoras. El auténtico objeto de la ciencia es crear funciones, el verdadero objeto del arte crear agregados sensibles, y el objeto de la filosofía es crear conceptos. A partir de ahí, tomando estos grandes rótulos (función, agregado, concepto), aunque sean muy esquemáticos, puede plantearse la cuestión de los ecos y las resonancias que se dan entre esas actividades. ¿Cómo es posible que, en líneas completamente diferentes, con ritmos y movimientos de producción totalmente distintos, se produzca el encuentro entre un concepto, un agregado y una función?” *Ibidem*, p. 197.

<sup>26</sup> En *Nietzsche y la filosofía* encontramos tres tesis esenciales de lo que podríamos llamar *imagen dogmática del pensamiento*: 1) Una relación esencial con la verdad: hay una veracidad del pensador (el pensador ama la verdad), un *a priori* de los conceptos (el pensamiento contiene formalmente la verdad), pensar es un hecho natural de una facultad, es decir, hay una recta naturaleza del pensamiento, un buen sentido. 2) Fuimos desviados de la verdad por entidades extrañas al pensamiento (pasiones) y por esto caímos en errores. 3) Bastaría un método para corregir estos errores. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 146.

Ahora bien, si la filosofía produce conceptos, estos no son producidos por un gusto, una voluntad. No se trata de decir: quiero producir un concepto, para producirlo. El concepto adquiere sus condiciones de existencia cuando aparece una necesidad. El filósofo es forzado a crear un concepto. ¿Qué es lo que le fuerza a crear este concepto? Los encuentros que el pensamiento tiene *con* y *en* el mundo. Es decir, el pensamiento es siempre práctico, y los conceptos, immanentes al mundo (pensamiento y mundo no se separan).

En un artículo titulado “Deseo y problema”, el filósofo brasileño Luiz Orlandi, a través de una relación entre los conceptos de deseo y problema, nos explica este carácter práctico o vital de la filosofía de Deleuze. Orlandi nos incita a pensar en una rearticulación entre deseo y problema que implique tanto un “deseo de problematizar”, como una “problematización del deseo”. En este momento solamente hablaremos de la primera implicación, del deseo de problematizar, a fin de explicar este carácter práctico de la filosofía y del concepto. Orlandi parece indicar que la tarea de la filosofía, la construcción filosófica conceptual según la propuesta deleuziana, es un “deseo de problematizar” que se vuelve “principio crítico”.

¿Pero de qué se trata este problema que se desea? El problema nace de los encuentros del pensamiento con el mundo. De las *disparaciones*<sup>27</sup> que estos

---

<sup>27</sup> En la primera página del texto *Deseo y problema* de Luiz Orlandi, “Pt.: *disparações*, fr.: *disparations*, el traductor Gonzalo Montenegro hace una nota de referencia a este concepto. Este neologismo introducido por Gilbert Simondon (en (1958) *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, Grenoble: Jérôme Millon) para caracterizar la situación problemática, asimétrica e inequitativa (dispar) de un sistema metaestable que antecede, rige y rebasa a la individuación. Deleuze la utiliza, a partir de *Différence et répétition*, para caracterizar la disparidad propia del ámbito virtual. Hemos preferido introducir un neologismo, como hacen en portugués Orlandi y Machado al traducir dicha obra ((1988), *Diferença e repetição*, Rio de Janeiro: Graal), en vez de optar por seguir el ejemplo de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece ((2002), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu) quienes traducen por proyección. Con este término, creemos, se pierde casi del todo la alusión a la disparidad de la que depende el proceso de *disparation* (o *disparação* en portugués)”. En las palabras de Luiz Orlandi encontramos la definición de dispar en el texto como: “En latín, se establecen las palabras *compar* y *dispar* para nombrar, por un lado, lo igual o semejante y, por otro, lo diferente, desigual o desemejante. Con algunas variaciones, el término *dispar* tendió a estabilizarse de modo que se refiere hoy, por una parte, a cosas que por ser diferentes entre sí no pueden ser recíprocamente atribuidas y, por otra, a proposiciones según las cuales el objeto de una idea no es objeto de otra.” pagina 7.

encuentros generan. Podemos hablar de encuentros en diferentes órdenes, con personas, con ideas, con cosas, buenos o malos, o para hablar con Spinoza, alegres o tristes, los que potencializan o descomponen las relaciones entre cuerpos, etc.; pero de todos estos encuentros debemos diferenciar entre los de los cuerpos extensivos (composición extensa, parte más parte, la métrica) y los de las partículas intensivas (composición intensiva, aumento de grado, graduación), los visibles y los invisibles. O dicho de mejor manera, los encuentros entre formas y los encuentros entre fuerzas. El problema es una tensión entre fuerzas.

Cuando hablamos de deseo, se trata justamente de los encuentros intensivos, del orden de los afectos que potencializan o disminuyen la acción de un cuerpo o la acción de pensar<sup>28</sup>. Nos referimos a un incorpóreo presente en las relaciones entre cuerpos extensivos, aquello que Deleuze desarrolla ampliamente en *Lógica del sentido* con la noción de *acontecimiento y efectos de superficies*.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Los encuentros pueden ser con intensidades mortíferas –como una sobredosis en la experimentación con la droga–, llegar a destruir un cuerpo extensivo, acabando con la potencia de actuar de un organismo, en este caso los afectos que se generan en los encuentros, en las afecciones, disminuyen la potencia de actuar de un cuerpo hasta su máxima potencia que es la muerte, no afectar ni ser más afectado. Pero por otro lado, puede ser que en este orden de encuentro la afección sea positiva, la mezcla sea productiva, en el sentido de que de esta relación algo se invente como campo problemático, se relacionen, se conecten los dispares que funcionen en un conjunto inmanente potencializando la acción de un cuerpo o idea. En la teoría de las afecciones, la evaluación es hecha en relación con esta medida de intensidades que atraviesan el cuerpo, intensidades creadoras o intensidades destructivas. Sobre las afecciones, los diferentes grados de potencia que afectan un cuerpo y sus efectos, ver la clase de Deleuze de 14/01/1974 sobre Spinoza; las clases sobre Spinoza se encuentran publicadas por la editorial Cactus con el nombre de *En medio de Spinoza*.

<sup>29</sup> En Deleuze la idea de un incorpóreo aparece en todas sus obras, es uno de los puntos fundamentales para entender su propuesta filosófica. Se trata de la dimensión de las fuerzas, de los efectos, que es diferente de las formas propias de los cuerpos extensivos. Lo extensivo se puede dividir en partes, lo intensivo no, se miden los grados. Un mundo de fuerzas y de formas. También podemos entender lo incorpóreo en tanto la relación en sí misma, diferente de los términos relacionados (extensivos), tal como aparece en los estudios de Deleuze sobre Hume. También con Spinoza, Deleuze define los cuerpos por su capacidad de afectar o ser afectado, es decir, un cuerpo es siempre una relación, está determinado por grados de intensidad. En *Lógica del sentido* el concepto de acontecimiento trata justamente de dar cuenta de esta dimensión incorpórea, y es con la teoría estoica que Deleuze hace alianza para pensar esa lógica de los incorpóreos (ver cap. II - La segunda serie de paradojas. De los efectos de superficie). En *Mil Mesetas* podemos encontrar un amplio desarrollo sobre la diferencia entre espacio extensivo y espacio intensivo (ver capítulo 14. 1440 - Lo liso y lo estriado).



Las relaciones entre las materias necesarias para la manutención de la vida son objetos de estudio de las ciencias; Deleuze y Guattari ponen en cuestión otro orden de encuentro que mueve también esta materia extensa, la determina, que es justamente la intensidad que atraviesa y afecta los cuerpos, las ideas o la escritura. En estos encuentros intensivos se alteran el poder de un cuerpo de afectar y de ser afectado. En este sentido, Deleuze en una entrevista dice que en sus largas clases los alumnos se servían de algunas de las ideas que él presentaba y se iban; cada uno tomaba la idea que le servía, que le afectaba, cada quien con sus encuentros con diferentes conceptos.<sup>30</sup>

A partir de esa concepción de un problema filosófico, que nace del encuentro entre fuerzas en el mundo, desplazamos la definición del concepto de su carácter inteligible, racional, teórico o discursivo para pensarlo desde su dimensión afectiva. Es decir, el concepto debe también producir afectos. Una idea te sirve o no, te afecta o no. Compones con ella o no. Cuando Deleuze dice que sus problemas no eran los mismos que los de Foucault, debemos entender que sus construcciones conceptuales van a ser diferentes, ya que los conceptos nacen de los problemas o problematizaciones que cada uno hace en el mundo, de los encuentros específicos de cada quien<sup>31</sup>. La filosofía es práctica en este sentido,

---

<sup>30</sup> Al ser interrogado sobre “qué es dar clases”, parte de la respuesta de Deleuze fue: “Las clases son como una *Sprechgesang*, más parecidas a la música que al teatro. Nada se opone en principio a que un curso sea como un concierto de rock. Hay que reconocer que Vincennes (y esto siguió siendo así cuando se nos trasladó violentamente a Saint-Denis) reunía unas condiciones excepcionales. En filosofía, rechazamos el principio de los “conocimientos progresivos”: el mismo curso se dirigía a estudiantes de primero y de último año, a estudiantes y a no-estudiantes, a filósofos y a no-filósofos, jóvenes y mayores de múltiples nacionalidades. Siempre asistían pintores o músicos, cineastas o arquitectos jóvenes que mostraban un pensamiento muy exigente. Las sesiones eran larguísimas, pero nadie las escuchaba enteras, cada uno tomaba lo que necesitaba o deseaba, lo que le servía para algo, aunque estuviese muy alejado de su disciplina. Atravesamos un período de intervenciones directas, casi esquizofrénicas, hasta que llegó la era de los cassettes, y de los custodios de los cassettes, pero incluso entonces tenían lugar intervenciones, entre una semana y la siguiente, mediante notas a veces anónimas.” Gilles Deleuze, *Conversaciones*, pp. 221-222.

<sup>31</sup> “Mi libro pretende ser un doble de Foucault; yo, por desgracia, no puedo aspirar a tanto. Mis relaciones con Félix Guattari son, obviamente, muy distintas, porque hemos trabajado juntos durante mucho tiempo, mientras que yo jamás trabajé con Foucault. No obstante, creo que hay muchos puntos de coincidencia entre nuestro trabajo y el suyo, aunque se sitúen a cierta distancia por la diversidad de métodos e incluso de objetivos. Pero son, para mí, puntos esenciales, coincidencias inestimables: más que de un objetivo, se trataba de una causa común.” Gilles Deleuze, *Conversaciones*, pp. 72-73. “Se me plantean algunos problemas;

el pensamiento está subordinado, es determinado, forzado por los encuentros que tiene en y con el mundo. Es solamente a partir de esta pasividad –soy afectado por algo– que el pensamiento es posible, que se vuelve capaz de crear y agenciar estas fuerzas que le atraviesan. ¿Qué es lo que fuerza a Deleuze y Guattari a forjar un concepto de subjetividad? ¿No sería justamente por una relación “privilegiada” con el deseo, así como por su importancia para el capitalismo? ¿Por la necesidad que el presente insta, de cómo pensar las nuevas fuerzas que forman parte del *agenciamiento* social –tales como las máquinas digitales e informacionales, los medios, el capital financiero, etc.?

### *1.3 El rizoma como imagen del pensamiento y el concepto como multiplicidad.*

Hay un elemento importante a considerar antes de seguir con la explicación de la naturaleza del concepto. El concepto supone algo que es de alguna manera anterior, necesita una condición para su existencia. Pero esta condición, o anterioridad, no está pensada en términos de un concepto que remite a otro sino en términos de que “los conceptos remiten en sí mismos a una comprensión no conceptual.”<sup>32</sup> Es lo que Deleuze tratará de definir primeramente con la idea de *Imagen del pensamiento*.

El presupuesto implícito de la filosofía se encuentra en el sentido común como *cogitatio natural universalis*, a partir la cual la filosofía puede disponer de un punto de partida. Es inútil multiplicar las declaraciones de los filósofos –desde “todo el mundo tiene, por naturaleza el deseo de conocer”, hasta “el sentido común es la cosa del mundo mejor repartida”– para verificar la existencia del presupuesto. Pues éste tiene más valor por su persistencia en filósofos que lo dejan precisamente en la sombra que por las proposiciones explícitas que inspira. Los postulados en filosofía no son proposiciones que el filósofo pide que le sean acordadas; sino, por el contrario, temas de proposiciones que permanecen implícitas y

---

problemas que no se plantean para Michel porque han sido ya resueltos anteriormente en sus investigaciones. Inversamente, para animarme, me digo que a mí no se me plantean otros problemas que sí se le presentan a él necesariamente por sus tesis y sentimientos.” Gilles Deleuze, *Deseo y placer*, p. 17.

<sup>32</sup> Gilles Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, pp. 43-44.

son comprendidos de un modo prefilosófico. En ese sentido, el pensamiento conceptual filosófico tiene por presupuesto implícito una Imagen del pensamiento, prefilosófica y natural, tomada del elemento puro del sentido común. (...) Y es *sobre* esta imagen que cada uno sabe –se supone que sabe– lo que significa pensar.<sup>33</sup>

Hay un presupuesto implícito que da la condición para la creación de conceptos, para el acto mismo de pensar, un tipo de punto de partida de toda filosofía. Y en el caso del párrafo citado arriba, hay una denuncia en relación con la imagen del pensamiento que está basada en los principios de *sentido común* y *buen sentido*, la imagen del pensamiento que es llamada *doxa*, y que es propio de la filosofía a combatir.<sup>34</sup> Pero parece que la filosofía no ha logrado combatir estos principios, sino desplazarlos, ponerlos a la sombra, para volverlos más eficaces. Gran parte

---

<sup>33</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 204.

<sup>34</sup> “Pero, de cualquier modo, se caracterizan por ir en dos sentidos a la vez, y por hacer imposible una identificación, poniendo el acento unas veces sobre uno y otras sobre otro de estos efectos: ésta es la doble aventura de Alicia, el devenir-loco y el nombre-perdido. Y es que la paradoja se opone a la doxa, a los dos aspectos de la doxa, buen sentido y sentido común. Ahora bien, el buen sentido se dice de una dirección: es sentido único, expresa la exigencia de un orden según el cual hay que escoger una dirección y mantener en ella. (...) El buen sentido es esencialmente distribuidor; su fórmula es «de una parte y de otra parte», pero la distribución que opera se hace en condiciones tales que la diferencia es puesta al principio, tomada en un movimiento dirigido que pretende colmarla, igualarla, anularla, compensarla. (...) Una distribución semejante implicada por el buen sentido se define precisamente como distribución fija o sedentaria. (...) El buen sentido es agrícola, inseparable del problema agrario y de la instalación de cercados, inseparable de una operación de las clases medias en la que las partes pretenden compensarse, regularizarse. Máquina de vapor y ganadería de pasto cercado, pero también propiedades y clases, son las fuentes vivas del buen sentido: no sólo como hechos que surgen en tal época, sino como arquetipos eternos; y no por simple metáfora, sino reuniendo todos los sentidos de los términos «propiedades» y «clases». (...) En el sentido común, «sentido» ya no se dice de una dirección, sino de un órgano. Se lo llama común porque es un órgano, una función, una facultad de identificación, que remite una diversidad cualquiera a la forma de lo Mismo. El sentido común identifica, reconoce, del mismo modo como el buen sentido prevé. Subjetivamente, el sentido común subsume facultades diversas del alma u órganos diferenciados del cuerpo, y los remite a una unidad capaz de decir Yo: es un solo y mismo yo el que percibe, imagina, recuerda, sabe, etc.; el mismo que respira, que duerme, que anda, que come... No parece posible el lenguaje fuera de este sujeto que se expresa o manifiesta en él, y que dice lo que hace. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, 59-61. “A esa imagen del pensamiento podemos llamarla imagen dogmática u ortodoxa, imagen moral. (...) A partir de esto aparecen con más claridad las condiciones de una filosofía que no tendrían presupuestos de ningún tipo: en lugar de apoyarse sobre la Imagen moral del pensamiento, partiría de una crítica radical de la Imagen y de los ‘postulados’ que implica.” Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 204-205.

del trabajo de Deleuze va a ser proponer otra imagen del pensamiento que no sea la dogmática.<sup>35</sup>

Hablaremos sobre la naturaleza del plano en el capítulo 3, pero por ahora podemos pensarlo desde la idea de *Rizoma*. Si Deleuze, desde *Diferencia y repetición*, además de combatir la doxa, buscaba “invertir el platonismo” al desfundar<sup>36</sup> el pensamiento, si buscaba crear una nueva imagen del pensamiento, aquella que sea más “fiel” al verdadero funcionamiento del pensamiento, podemos considerar *Mil mesetas* la gran realización de ese proyecto.<sup>37</sup>

En este libro tenemos la sustitución de un fundamento por un plano –el plano de immanencia– así como tenemos una nueva distribución, una nueva lógica que combate la jerarquización y el juicio de los elementos distribuidos en el plano. Se trata de aquello que Deleuze llama una *lógica de las multiplicidades*. Es en la introducción del libro donde vemos la descripción de las reglas de esa lógica que se desplegará en los capítulos, o mesetas, siguientes.

El texto *Rizoma* empieza hablando de diferentes formas de hacer un libro, tipos de libros. Estas diferentes formas de hacer libros son justamente las diferentes imágenes del pensamiento que Deleuze y Guattari consideran como históricas: libro-raíz, libro-raicilla y libro-rizoma. El libro raíz es la imagen del pensamiento que describimos anteriormente como aquella que parte de un fundamento, es la

---

<sup>35</sup> En los estudios sobre Nietzsche, esta imagen dogmática tiene tres tesis esenciales, que sin duda se mantienen en *Diferencia y repetición*. Las tesis están citadas en la nota de pie 23.

<sup>36</sup> En la traducción de *Deleuze, los movimientos aberrantes* al castellano, tenemos los neologismos desfundamiento, desfundamentación. Veremos sobre este punto de la lucha contra el fundamento en el capítulo III, en la parte sobre ontología.

<sup>37</sup> Para David Lapoujade, en *Deleuze, los movimientos aberrantes*, el libro *Diferencia y repetición* se trata justamente de un proyecto que trata de “invertir el platonismo”, sobre eso ver pp. 52-53. Y en el mismo *Diferencia y repetición* encontramos: “La tarea de la filosofía moderna ha sido definida: derribamiento [*renversement*] del platonismo. El hecho de que este derribamiento conserve muchos caracteres platónicos no sólo es inevitable sino deseable.” *Diferencia y repetición*, p. 105. La palabra *renversement*, en su significado en francés tiene dos posibilidades de traducciones: derrocar o invertir. En la traducción elegida por la edición castellana, tenemos derribar. No obstante, en inglés (*overturn*) y en portugués (*revertir*) las traducciones prefieren el sentido de invertir. Consideramos que invertir es más adecuado justamente por el carácter de giro, por la *perversión* que implica el acto. No se trata de acabar con el platonismo, sino de pervertirlo, por eso desea conservar los caracteres platónicos. Según David Lapoujade, la perversión, la inversión del platonismo es el proyecto de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. Sobre esto ver *Deleuze, los movimientos aberrantes* pp. 133-136.

imagen clásica del pensamiento. La raicilla serían los intentos fallidos de la modernidad de desfundar, pero sin lograr completar el movimiento, produciendo nada más que desplazamientos del fundamento. Sería el caso principalmente de las teorías que se apoyan en las ciencias, en el positivismo. Al intentar romper con la unidad del fundamento a través del énfasis en lo múltiple, es como si la unidad sobreviviera como una sombra, un fantasma uue lo múltiple. Mientras no se llegue a la multiplicidad sustantiva, el problema del fundamento y su unidad no queda resuelto. Es ahí donde entra en acción el rizoma, como imagen que logra resolver el problema del fundamento.

Verdaderamente no basta con decir ¡Viva lo múltiple!, aunque sea muy difícil lanzar ese grito. (...) Lo múltiple *hay que hacerlo*, pero no añadiendo constantemente una dimensión superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1 (sólo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple). Sustraer lo único de la multiplicidad a constituir: escribir a n-1. Este tipo de sistema podría denominarse rizoma.<sup>38</sup>

Así que esta imagen del pensamiento no está limitada por un fundamento, no determina ningún punto de partida, sino que mantiene su *consistencia* gracias a las multiplicidades que habitan el plano y sus relaciones diferenciales. El plano que atraviesa de lo sin-fondo a la existencia, de lo virtual a lo actual está poblado por multiplicidades. No está vacío. Se tratan de diferentes puntos distribuidos en esa superficie. Ya que esa superficie es plástica, ella se pliega, se dobla, y a cada nuevo pliegue las multiplicidades se distribuyen de otra manera, sus posiciones, relaciones y distancias cambian conforme el nuevo movimiento.

No hay sólo uno, sino que podemos trazar diferentes planos. La ciencia traza un tipo, las artes otro, y la filosofía otro más<sup>39</sup>. Todos los planos están en conexión,

---

<sup>38</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, p. 12.

<sup>39</sup> “Los tres planos son irreductibles con sus elementos: plano de inmanencia de la filosofía, plano de composición del arte, plano de referencia o de coordinación de la ciencia; forma del concepto, fuerza de la sensación, función del conocimiento; conceptos y personajes conceptuales, sensaciones y figuras estéticas, funciones y observadores parciales. Para cada plano se plantean problemas análogos: ¿en qué sentido y cómo el plano, en cada caso, es uno

de alguna manera se tocan, se relacionan, pueden tener una resonancia en sus problematizaciones, *zonas de vecindad*.<sup>40</sup> En el caso de la filosofía se trataría de un plano de inmanencia cuyas multiplicidades que se distribuyen sobre él son llamadas conceptos.

Cada concepto es una multiplicidad en relación con otras. Hay que dejar claro que no se trata de pensar una multiplicidad en el seno de una unidad, fragmentos o partes de un todo, sino que cada fragmento es una totalidad, ya en resonancia con otras totalidades. Las relaciones entre las multiplicidades son de atracción o repulsión, una multiplicidad puede conectarse con alguna o puede no hacerlo, y más que multiplicidades infinitas, tendríamos multiplicidades finitas cuyas conexiones son ilimitadas.<sup>41</sup>

La lógica de distribución de estas multiplicidades, de estos conceptos, justamente tratará de combatir aquello que ya dijimos anteriormente: la lógica de una distribución jerárquica, la selección basada en el juicio que el fundamento implicaba.<sup>42</sup> Se creará por lo tanto un número de principios que deben

---

o múltiple, qué unidad, qué multiplicidad? Pero todavía más importantes nos parecen ahora los problemas de interferencia entre planos que se juntan en el cerebro.” Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 218.

<sup>40</sup> Sobre la resonancia entre filosofía, ciencia y arte, ver: Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Pretextos, p. 103-110; Video conferencia *¿Qué es un acto de creación* (disponible en youtube, subtítulo, el 13/12/2017: <https://www.youtube.com/watch?v=dXOzcexu7Ks>); y para un desarrollo más consistente del problema, ver *¿Qué es la filosofía?*, pp. 164-212.

<sup>41</sup> Sobre la diferencia entre infinito e ilimitado, Luiz Orlandi, acompañando a Deleuze, hace una diferenciación interesante entre estos dos términos. Al problematizar sobre la cuestión o la relación fuerzas/formas, más precisamente cuando cuestionado sobre el problema de la muerte del hombre en el pensamiento de Foucault, Deleuze dice que, inspirado en Nietzsche, la muerte del hombre significa la muerte de una forma-Hombre, no de la humanidad literalmente. La forma-Hombre es una forma histórica, construida, donde las fuerzas humanas se relacionan con fuerzas finitas. La forma-Hombre ha sustituido la forma-Dios, que era la combinación o el pliegue de fuerzas humanas con fuerzas infinitas. Ahora bien, si podemos hablar de una muerte del hombre, es de esa relación de fuerzas, es decir, las fuerzas humanas estarían entrando en relación con otras fuerzas. Orlandi da el nombre de ilimitadas a estas nuevas fuerzas. La diferencia entre lo ilimitado y lo infinito es que lo ilimitado se trata de elementos finitos cuyas relaciones son ilimitadas. Así no se trata de multiplicidades infinitas, sino de finitudes cuyas relaciones con otras finitudes son ilimitadas. Pensemos en todos los axiomas que la nanotecnología nos ha abierto, la biología molecular, etc. Sobre esto, ver el texto de Orlandi *¿O que estamos ayudando a fazer de nós mesmos?* en *Imágenes de Deleuze y Foucault: Ressonâncias Nietzscheanas*, p. 220-222.

<sup>42</sup> “Desde el punto de vista que nos ocupa por un instante, la afirmación de la univocidad del ser no consiste solamente en afirmar la diferencia o las multiplicidades como tales; es también una consecuencia necesaria de la crítica del fundamento. En efecto, si el fundamento se derrumba,

caracterizar esa nueva imagen del pensamiento. Son seis los principios que se deben respetar en la construcción de un rizoma:

- 1º y 2º: principio de conexión y heterogeneidad. “Cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo”. A diferencia del modelo arborescente o dogmático no se fija un punto de origen, una raíz principal, sino que las raíces rizomáticas son entramados de líneas, sin un punto de origen (el pivote). Donde las líneas se encuentran, se entraman, aparecen los puntos que surgen como conexión aleatoria, sin orden. Hacia este punto podemos dirigir la crítica a la lingüística y su estructura significativa.
- 3º: principio de multiplicidad. La multiplicidad se vuelve sustantiva y se libera de la unidad. “Una multiplicidad no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar *sin que ella cambie de naturaleza.*” No hay puntos en el rizoma, sino puras líneas (relaciones). “No hay unidades de medida, sino únicamente multiplicidades o variedades de medidas”. La unidad es una construcción posterior, es justamente cuando “se produce en una multiplicidad una toma del poder por el significante, o un proceso correspondiente de subjetivación.”
- 4º: principio de ruptura asignificante. Se puede interrumpir un rizoma en cualquier parte, “pero siempre recomienza según esta o aquella de sus líneas, y según otras.” Son las líneas *de desterritorialización* que no paran de escapar.<sup>43</sup>

---

eso significa que ya no es posible establecer una jerarquía entre pretendientes, distribuirlo según series electivas como lo hacía Platón.” David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, p. 59.

<sup>43</sup> El concepto de línea es ampliamente desarrollado en *Mil mesetas*. Tenemos un capítulo sobre las diferentes líneas: ‘1984. Tres novelas cortas o ¿qué ha pasado?’; no obstante, el concepto aparece en diferentes capítulos, o mesetas. Tenemos las líneas del rizoma o mapa (MM p. 14); las líneas que se oponen a los puntos y forman bloques de devenir, (MM p. 487, 293-298); líneas de vida o de escritura (MM. 199); líneas de fuga (203-204); líneas trazadas por los chamanes (MM. 215-216), etc. En resumen, la línea en Deleuze sirve para pensar la relación que se da entre términos. Inspirado en Hume, esa relación es exterior a los términos relacionados, es decir, la línea es independiente de sus puntos extremos. La línea sirve para pensar el “estar entre”, “ponerse en el medio”, instalarse en la relación.

- 5º y 6º: principio de cartografía y de calcomanía. Se trata de romper con las estructuras y los ejes genéticos<sup>44</sup> tal como el psicoanálisis o las lingüísticas se instituyen como modelo. Para Deleuze y Guattari “el eje genético o la estructura profunda son ante todo principios de calco reproducibles hasta el infinito”. Contra la calca del árbol, el mapa del rizoma. Las representaciones del inconsciente son calcas, las categorías del pensamiento también; el verdadero funcionamiento del pensamiento o del inconsciente no es del orden de la representación; así, un mapa de las líneas intensivas, de las multiplicidades, es aquello que el rizoma trataría de hacer.

Si el mapa se opone al calco es precisamente porque está totalmente orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real. El mapa no reproduce un inconsciente cerrado sobre sí mismo, lo construye. Contribuye a la conexión de los campos, al desbloqueo de los cuerpos sin órganos, a su máxima apertura en un plan de consistencia. Forma parte del rizoma. El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por un individuo, un grupo, una formación social. Puede dibujarse en una pared, concebirse como una obra de arte, construirse como una acción política o como una meditación.<sup>45</sup>

Son estas reglas las que darán consistencia al rizoma como imagen del pensamiento que combate el fundamento y su unidad totalizante, así como la fragmentación sin consistencia. Es esta imagen del pensamiento la que logra sostener una ontología o metafísica inmanente, donde el ser ya no es pensado como emanación sino como producción inmanente, donde las multiplicidades o diferencias son pensadas en su verdadera naturaleza diferencial, donde el par virtual-actual sustituye el par posible-real dando al ser una dinámica creadora.

---

<sup>44</sup> Un eje genético es como una unidad pivotal objetiva a partir de la cual se organizan estadios sucesivos; una estructura profunda es como una serie cuya base se puede descomponer en constituyentes inmediatos, mientras que la unidad del producto está en Otra dimensión, transformacional y subjetiva. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, p. 17.

<sup>45</sup> Todas las citas sobre los principios del rizoma están en las páginas 13-18 de *Mil mesetas*.



Sin fundamento, la distribución desde luego no es justa, pero tal vez sea menos injusta que la distribución jerárquica y excluyente instaurada por el fundamento<sup>46</sup>. La nueva distribución del rizoma es nomádica, descentralizada.<sup>47</sup> Se trata de una distribución de potencias en un *espacio liso, intensivo*. Sin fundamento, la distribución sigue las reglas de las *intensidades*.

---

<sup>46</sup> “Y si bien, en apariencia, hay una injusticia de fondo en esta distribución, no es nada comparada con la injusticia a la cual el juicio moral somete a nuestras propias potencias. ¿No es el sentido de todos los gritos filosóficos de Deleuze? Nosotros no hacemos justicia a la (re)distribución de las potencias del Ser en nosotros. ¿No es la fórmula estoica repetida continuamente en *Lógica del sentido: ser a la altura del acontecimiento, mostrarse digno del acontecimiento? Querer, no lo que sucede, sino el sentido de lo que sucede, hasta el punto en que la voluntad se vuelve contra lo que sucede. Es el sentido del eterno retorno como amor *fati*, tomado en un sentido a la vez nietzscheano y estoico. Tal sería el sentido de la nueva justicia, no entregarse al azar de la distribución de las potencias del Ser, sino afirmar la necesidad de ese azar en el pensamiento del eterno retorno. Cada presente es un “caso fortuito”, pero deviene necesario en tanto que está ligado al carácter fortuito de todos los demás casos.” David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, p. 94.*

<sup>47</sup> En el prefacio que el antropólogo brasileño Eduardo Viveros de Castro hace al libro de David Kopenawa encontramos una nota relevante sobre lo nomádico: “El concepto de ‘nomadología’ proviene de Deleuze y Guattari (*Mil mesetas*, cap. 12), quienes interpretan la raíz griega *-nem* (de la cual deriva el polisémico *nomos*) en sentido rigurosamente antípoda al consagrado por Carl Schmitt, es decir, como distribución-dispersión *de los* hombres y demás vivientes *sobre* la tierra, y no como distribución *de la* tierra *entre* los hombres y sus rebaños (Ver Sibertin-Blanc, 2013) - y, por lo tanto, hace una analogía a Schmitt, como repartición de la Tierra entera entre los Estados-naciones europeos.” David Kopenawa, Bruce Albert, *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*, trad. Beatriz Perrone-Moisés, 1ª ed., Companhia das letras, São Paulo, 2015, p. 17. [Yo traduzco] La nomadología tiene que ver también con una distribución que se opone a la distribución del fundamento, sea el Estado, la Idea, o el Sujeto; esta oposición aparece en *Mil mesetas* bajo los términos *nomos versus logos*. “(...) Por más que el trayecto nómada siga pistas o caminos habituales, su función no es la del camino sedentario, que consiste en distribuir a los hombres en un espacio cerrado (...) el trayecto nómada hace lo contrario, distribuye los hombres (o los animales) en un espacio abierto, indefinido, no comunicante. (...) Es una distribución muy especial, sin reparto, en un espacio sin fronteras ni cierre. (...) El nómada se distribuye en un *espacio liso*, ocupa, habita, posee ese espacio, ese es su principio territorial. Definir al nómada por el movimiento es igualmente falso. Toynbee tiene toda la razón cuando sugiere que el nómada es más bien aquel que no se mueve. Mientras que el migrante abandona un medio que ha devenido amorfo o ingrato, el nómada es aquel que no se va, que no quiere irse, que se aferra a ese espacio liso en el que el bosque reclusa, en el que la estepa o el desierto crecen, e inventa el nomadismo como respuesta a ese desafío. Evidentemente, el nómada se mueve, pero está sentado, sólo está sentado cuando se mueve (el beduino al galope, arrodillado sobre la silla, sentado sobre la planta de sus pies, ‘proeza de equilibrio’). El nómada sabe esperar, tiene una paciencia infinita. Pero hay que distinguir la velocidad y el movimiento: el movimiento puede ser muy rápido, pero no por ello es velocidad; la velocidad puede ser muy lenta, o incluso inmóvil, sin embargo sigue siendo velocidad. El movimiento es extensivo, la velocidad es intensiva.” Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia vol. 2*, pp. 385-386.

La cuestión de la tierra aparece en *Diferencia y repetición* con la distinción de dos tipos de distribución ontológica. En un caso, tratamos con una distinción que implica un reparto de lo distribuido, la determinación de territorios o de propiedades. El fundamento crea la tierra que distribuye a los seres; es una tierra estriada, cuadrículada donde cada uno obtiene el lote que le corresponde habida cuenta de las decisiones de un juicio repartidor (...); en el otro caso, tratamos de una distribución 'nómada' sin propiedad ni división. En ausencia de fundamento, se crea una "nueva tierra", donde los seres se distribuyen libremente; es una tierra lisa y amorfa, sin dimensión ni medida. (...) hay que distinguir entre una distribución loca y demoníaca y una distribución de "buen sentido", ordenada y compensatoria.<sup>48</sup>

Para Deleuze el gran problema de las teorías que necesitan un fundamento es que al instaurarlo y así construir una base o un suelo –la Tierra– para el pensamiento y la existencia, hay una consecuencia inmediata: esta Tierra será dividida en territorios. Se funda justamente con este propósito: el de distribuir, organizar y seleccionar aquello que fue fundado. Se trata del problema político de distribución, se trata de los principios que acompañan al fundamento, así como el Déspota va acompañado de sus legisladores.

Cuando se instaura un fundamento, las verdaderas multiplicidades del pensamiento son desplazadas, apropiadas por el fundamento, que a partir de esta captura produce "falsas multiplicidades", "una diferencia fundada". El fundamento desnaturaliza la producción de multiplicidad para darle una función específica, para dotarla de sentido, darle una forma, hacer pasar las multiplicidades por un proceso de selección (jerárquico). Si en Platón el fundamento son las Ideas, y sus principios la Identidad y la Semejanza, son estos principios los que van a seleccionar las buenas de las malas copias, los buenos de los falsos pretendientes. ¿Quién debe ser el legítimo pretendiente para gobernar la república? El filósofo-rey. Los artistas y los simulacros, las falsas pretensiones, las malas copias quedan expulsadas de la ciudad. Se instaura un sistema de juicio que habrá de dominar la filosofía por siglos.

---

<sup>48</sup> David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, p. 62.

La verdadera producción existencial y del pensamiento está lejos de ser explicada por la razón, la consciencia, el sujeto, el lenguaje o cualquier otra estructura que comandaría la operación. Si tenemos algún agente, es aquello que nuestros autores llamarán *máquinas abstractas*.<sup>49</sup> Son los únicos agentes o responsables por las síntesis y actualizaciones que se dan en los cuerpos, en los estados de cosas, en la historia. Ahora bien, no es porque no tenga fundamento que no habrá una distribución, una lógica de división en esta imagen del pensamiento rizomático. El rizoma tiene sus principios, su lógica de distribución. Y estos principios o esta lógica son su ética misma. La prudencia al construir las líneas, la *dosificación* de los afectos que los encuentros deben tener,<sup>50</sup> el cuidado para que la desterritorialización no se vuelva una línea de muerte, etc., son reglas prácticas de esta filosofía.

\*

Una vez explicada la naturaleza conceptual deleuziana, aquella donde los conceptos son problemas que se relacionan con otros problemas, nos quedan las preguntas, ¿qué relaciones tenemos que considerar para entender algo sobre el concepto de subjetividad? ¿Cuál es la red conceptual que debemos conocer? Como se mencionó en la introducción, el propio concepto de subjetividad tiene muchas variaciones que pueden confundirnos como lectores: ¿es lo mismo decir subjetividad, subjetivación, desubjetivación, individuación, pre-individual? No. No es lo mismo, incluso un mismo término, como el de subjetivación, puede variar dependiendo de la obra. Cada concepto sólo tiene

---

<sup>49</sup> Las máquinas abstractas son los principios trascendentales de distribución de las multiplicidades en el campo de inmanencia. Para Lapoujade, así como el plano de inmanencia sustituye al fundamento, las máquinas abstractas serán el principio transcendental de este plano y los agenciamientos concretos serán el principio empírico de este esquema. En Deleuze tendríamos una tríada que parece sostener su filosofía: plano de inmanencia + máquina abstracta + agenciamiento concreto. Sobre este punto, ver David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, pp. 32-34.

<sup>50</sup> Luiz Orlandi, en clase abierta al público de la Universidad de Campinas durante una huelga, habla de la importancia de la dosificación de los encuentros en la ética deleuziana. Sobre eso ver video, disponible para consulta el 13/12/2017: <https://www.youtube.com/watch?v=7JGrdqSnQK4>. Hablaremos del problema de la subjetividad y ética en el capítulo 4.

sentido en el contexto en que se encuentra, varía conforme a su posición, solo vale conforme lo relaciono a otros conceptos.

En la obra de Deleuze, así como en la de Félix Guattari, encontramos conceptos que sustituyen antiguos conceptos. Un ejemplo es el cambio del concepto de *máquina deseante* en *El antiedipo* por el de *agenciamiento maquínico* en *Mil mesetas*. En algún momento entre 1972 y 1980, los autores decidieron que ya no servía el concepto de máquina deseante, que era necesario forjar otro. Lo mismo pasa con el concepto de transversalidad, muy importante en las primeras obras de Guattari, y el concepto de desterritorialización, que sobresale en *Mil mesetas*. ¿En qué momento fue necesario decir desterritorialización en vez de transversalidad? Todo dependerá del contexto problemático de tal concepto.

Por otro lado, con la subjetividad encontramos una gran variedad de contextos. Todos ellos consisten en afirmar una nueva y original teoría de la subjetividad donde sólo podemos pensar en un sujeto singular y real, pensando en una circunstancia particular y fruto de un proceso exterior a sí mismo. Es decir, Deleuze rompe con cualquier concepción de sujeto universal y abstracto. El sujeto no es trascendental, no hay sujeto fuera de la experiencia. No obstante, como veremos más adelante, el sujeto no se limita a un empirismo “vulgar”. El sujeto es un proceso que, si bien parte de la experiencia, supera los datos sensibles de ésta. Es principalmente con David Hume que Deleuze hace alianza, ya desde su primera obra, para pensar un sujeto como proceso y no como esencia.

Esta subjetividad siempre real también tendrá una ruptura con la concepción de interioridad. El sujeto no está encerrado en sí mismo, pues: 1. es producto de una experiencia trascendental llamada proceso de subjetivación o individuación; 2. este proceso de subjetivación es impersonal y debe mantener una apertura a fuerzas no humanas, a virtualidades que ponen en contacto poroso esta interioridad con una exterioridad absoluta. El límite entre interioridad y exterioridad en Deleuze es un límite poroso, flexible. De hecho, es el límite lo que interesa a Deleuze. La subjetividad, más que una interioridad, es un límite entre un *Afuera* y un *Adentro*.

Como primera parte de este trabajo, nos concentraremos en dichas variaciones conceptuales, proponiendo un camino analítico en este rizoma de la subjetividad. Trabajaremos primero el par subjetividad-subjetivación, para luego pasar al par individuo-individuación. En este recorrido veremos en qué se diferencian los conceptos, sus resonancias, variaciones y contextos singulares.

## Capítulo 2. Los procesos de subjetivación y la individuación intensiva.

*El sí mismo jamás ha sido un sí mismo de un yo, es el interior del exterior, es decir, la embarcación misma. La nave de los locos decía Foucault, en el interior del exterior. El pasajero por excelencia.*<sup>51</sup>

En las obras de Deleuze encontramos dos grandes conceptos que dan nombre a la producción de subjetividades: la subjetivación y la individuación. Desde una perspectiva más general los dos conceptos son sinónimos, pero dado que varían de sentido de una obra a otra, es necesario hacer un desglose de sus significados. Empecemos por el concepto de subjetivación.

### Subjetivación

#### 2.1 Subjetivación y subjetividad.

Deleuze no niega la existencia de un sujeto. Al contrario de lo que se puede malinterpretar sobre su obra, con el énfasis que da a los flujos, las máquinas o las multiplicidades, así como hay un Edipo, hay sujetos. No se trata de una teoría del puro flujo, de lo indiferenciado, tampoco un elogio a la locura o una invitación a volverse esquizofrénico. No se niega la existencia de lo molar ni de las formas o grandes conjuntos; tampoco al Estado ni a las instituciones ni la identidad. Es *justamente* por la existencia del sujeto, porque existe Edipo y porque existe el Estado que hay que cuestionar sus estatutos. Indagar con qué derecho tal o cual sujeto se construye, con qué derecho Edipo explica el inconsciente, con qué derecho el capitalismo captura la vida. La búsqueda por la legitimidad debe ser general. Según David Lapoujade el problema de la legitimidad, la pregunta ¿con

---

<sup>51</sup> Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, p. 194.

qué derecho?, sería uno de los ejes de la crítica deleuziana.<sup>52</sup> Una vez que el sujeto y Edipo son construcciones, no hechos naturales, hay que buscar los procesos que crean estas formas. Y al proceso que crea al sujeto se le llama proceso de subjetivación.

Se debe partir de una primera diferenciación: el sujeto o la subjetividad y los modos o procesos de subjetivación. Aunque sean diferentes, los dos conceptos están imbricados, intercambian *signos* y se afectan mutuamente. Es a partir de la noción de procesos de subjetivación que podemos definir “algo” como una subjetividad. La subjetividad es el resultado o el producto de un proceso de subjetivación, así que si nos preocupamos por ella, lo que hay que cuidar son los procesos de subjetivación.

Según el filósofo brasileño Hélio Rebello Cardoso Jr., subjetivación y subjetividad “son conceptos rigurosamente distintos” en la filosofía de Deleuze. Con una explicación un tanto enigmática dice, “la subjetivación es el contacto del pliegue del sí con las fuerzas cósmicas; el paso de la subjetividad son nucléolos que surgen en el interior del pliegue como desaceleración del proceso de subjetivación.”<sup>53</sup> Por el momento no sabemos nada del pliegue, de las fuerzas, menos de los procesos de subjetivación y la subjetividad. Pero lo que esta frase

---

<sup>52</sup> Conocemos la importancia en Deleuze de la pregunta *¿quid juris?*, y de la pregunta complementaria *¿quid facti?* Al menos a partir de Kant, sabemos que conlleva una estricta repartición y un orden de las tareas; una vez establecido el hecho, hay que determinar con qué derecho procede, toda una “deducción” en el sentido jurídico, la famosa *quaestio juris*. No es tanto el hecho mismo el que importa como lo que es afirmado, reivindicado o pretendido por él. Un hecho debe ser concebido como una pretensión, una exigencia o una reivindicación y la pregunta *¿quid juris?* tiene justamente por función juzgar la legitimidad de la pretensión. Todo fenómeno considerado como “hecho” expresa una pretensión: en este nivel, pretensión y expresión se confunden. El mundo sólo se compone de pretensiones o de expresiones. “La pretensión no es un fenómeno entre otros, sino la naturaleza de todo fenómeno” (DR, 110). El hecho pretende y el derecho juzga sobre la legitimidad de la pretensión, tal es la repartición. Toda afirmación, todo juicio, toda existencia son pretensiones (a la verdad, al conocimiento, a la objetividad, a la autenticidad, a la libertad, etc.) y, como tales, pasibles de la pregunta *¿quid juris?* Esta pregunta atraviesa toda la filosofía de Deleuze, bajo múltiples formas, teórica, práctica, estética, política, ética. Por ejemplo, cuando con Guattari critica a Edipo, es ante todo en nombre de la pregunta *¿quid juris?* ¿Con qué derecho Edipo puede ser afirmado como universal? ¿De dónde extrae su legitimidad esta supuesta universalidad? ¿Con qué derecho se puede concebir un inconsciente estructurado por el triángulo edípico?” David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, p. 27-28.

<sup>53</sup> Hélio Rebello Cardoso Jr., ‘Foucault e Deleuze em coparticipação conceitual’, en *Imagens de Foucault e Deleuze: Ressonâncias Nietzscheanas*, editora Dp A, p. 190-191. [yo traduzco]

nos puede dejar como indicio, es que la subjetividad es una desaceleración del proceso de subjetivación. Podemos sacar de ahí también otra idea: los procesos de subjetivación tienen una relación con la velocidad. Luego llegaremos a este problema. Por ahora, podemos decir que la subjetividad es como un ancla que permite una navegación, un paro en medio de un proceso turbulento.

Es común encontrar en las lecturas de Deleuze la idea de que hay una crítica al sujeto, a la identidad, al yo, en favor de una fluidez, de la actuación de las máquinas deseantes y de los agenciamientos maquínicos. Tales consideraciones descartan o desplazan la existencia de un sujeto encerrado en una consciencia o representación. Desde un cierto punto de vista, esto es correcto; desde otro ángulo, debemos tener mucho cuidado con estas afirmaciones, ya que “al deshacer una subjetividad, se corre el riesgo de echar a perder todo el proceso de subjetivación.”<sup>54</sup> Un peligro se anuncia. Tenemos que pensar la relación entre subjetividad y subjetivación como algo reversible, como un *ritornelo*.<sup>55</sup> El proceso de subjetivación es de una naturaleza

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>55</sup> El concepto de *ritornelo* en la obra de Deleuze y Guattari significa la potencia o movimiento de territorialización, de la construcción de un territorio existencial, composición de espacios-tiempos. Claro que toda territorialización contiene índices de desterritorialización, lo que posibilita que haya diferentes agenciamientos en un territorio existencial. En el caso de la subjetivación y subjetividad, se trata justamente de este movimiento de desterritorialización y territorialización entre los dos procesos: la subjetivación, pura velocidad, es la desterritorialización; la subjetividad, en tanto ser lento que se construye en esa misma velocidad, es un territorio existencial. Entre desterritorialización y territorialización hay todo un “arte de dosificar los encuentros”, una práctica que debe calcular estos índices, estas variaciones, para que se logre, a partir de esta relación, construir una subjetividad que justamente se da en el límite entre territorialización y desterritorialización; una subjetividad que no sea de una territorialidad tan rígida, encerrada a las fuerzas de afuera (el yo, la identidad disciplinar), ni una desterritorialización absoluta que llevaría a la intensidad = 0 (muerte). “Poseer un territorio, ¿no es eso a lo que aspira toda reivindicación, toda expresión? Cualquier reivindicación, cualquier pretensión, ¿no es ante todo territorial, territorializante? Arribar a un medio, crearse allí hábitos, inscribir ahí sus marcas y sus referencias como otras tantas delimitaciones, adoptar allí conductas según ciertos ritmos, en suma componer un *ritornelo*, ¿no es ya reivindicar un territorio, a la manera de un derecho consuetudinario? Hay reivindicación territorial desde el momento en que hay composición de espacios-tiempos determinados, aun cuando son provisorios o móviles. Por esta razón, *Mil mesetas* puede decir que el territorio es el primero de todos los agenciamientos así como *Diferencia y repetición* puede decir que todo fenómeno es una pretensión. Las pretensiones no son en efecto otra cosa que composiciones de espacios-tiempos, o *ritornelos*, es decir una vez más territorios.” David Lapoujade, *Deleuze, Los movimientos aberrantes*, p. 42-43.



vertiginosa, campo de velocidad pura, desbordante, “torrente donde fuerzas se componen vertiginosamente.”<sup>56</sup> Es un campo de fuerzas. En este sentido, la subjetivación desborda la subjetividad, “en ella, la subjetividad se evapora en un galope sin frenos”. El proceso de subjetivación produciría la muerte de la subjetividad, del sujeto, la arrastra a tal velocidad que ya no es posible el paro necesario para que ella exista.

Por otro lado, la subjetivación es vida para la subjetividad cuando esta se “infla” y el “sujeto se abre a rajadas de aire fresco de la subjetivación.” Los procesos de subjetivación son, en términos más concretos, modos de vida, modos de existir. Y la subjetividad será el “gobierno de sí” que logra relacionarse directamente con estos modos de vida, puede transformarlos, adaptarlos, incluso crear nuevas maneras de vivir. De ahí la importancia que la subjetivación tiene en esta teoría, pues es ella la clave para la transformación creadora.

Antes de fijar las definiciones, debemos considerar las variaciones. Ambos conceptos –subjetividad y subjetivación– aparecen en diferentes obras. La primera obra de Deleuze lleva en el título la subjetividad –*Empirismo y subjetividad*. Aunque no aparece el término subjetivación, la subjetividad ya es desde ahí concebida como el resultado de un proceso, de una relación o síntesis.<sup>57</sup> Todavía en esta obra no encontramos el concepto de subjetivación pero sí el de individuación. La individuación incluso es más frecuente que el concepto de subjetivación, podrían incluso ser sinónimos si no fuera por los diferentes contextos y autores que Deleuze los relaciona. Pero enfoquémonos todavía en la subjetivación y subjetividad.

---

<sup>56</sup> *Idem*.

<sup>57</sup> “Ahora debemos formularnos esta pregunta: cuando hablamos del sujeto, ¿qué queremos decir? Queremos decir que la imaginación, de simple colección que era, pasa a ser una facultad; la colección distribuida se convierte en un sistema. Lo dado es retomado por un movimiento y en un movimiento que supera a lo dado; el espíritu se vuelve naturaleza humana. El sujeto inventa y cree; es *síntesis*, *síntesis del espíritu*.” (...) El sujeto es actividad y en tanto tal no es ni pasivo ni activo: es proceso.” Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, pp. 100-111.

Es con *Mil mesetas*, en 1980, que aparece el término subjetivación. La subjetivación en *Mil mesetas* es uno de los regímenes de signos que Deleuze trabaja en el capítulo cinco, también llamado *Régimen postsignificante*.

El segundo régimen [postsignificante] se define (...) por una ocasión exterior decisiva, por una relación con el afuera que se expresa más bien como emoción que como idea, y como esfuerzo o acción que como imaginación; (...) por un 'postulado' o una 'fórmula concisa', que es el punto de partida de una serie lineal, de un proceso, hasta el agotamiento que señalará el inicio de un nuevo proceso.<sup>58</sup>

En *Mil mesetas*, la subjetivación es un régimen de signos que somete (*assujettissement*). Lo que resulta es un sentido bastante negativo de subjetivación donde se unifica la subjetividad en una forma sujeto. Sería una subjetivación del tipo que encierra el sujeto en una consciencia, en una interioridad; lo unifica, lo centraliza. Lo vuelve una unidad encerrada en sí misma, un centro. El sujeto es concebido entonces como un estrato, como una molaridad: nace el yo, la consciencia y la identidad personificada.

Es por este tipo específico de subjetivación, por este proceso que unifica y centraliza que se debe *desubjetivar*. La *desubjetivación*, no obstante, nos llevará a otra subjetivación que ya no es esta. Es importante parafrasear más de una vez que esta desubjetivación no puede ser total, tiene que quedar un "poco de yo", un poco de identidad, un poco de persona. La desubjetivación absoluta de una subjetividad es la muerte. No sabemos nada todavía de este proceso de desubjetivación, sólo sabemos que él nos saca de cierta concepción de sujeto.

*Mil mesetas* explora esta dimensión de la subjetivación: aquella que construye un yo o una interioridad. Todo lo positivo que de este proceso puede resultar, Deleuze y Guattari lo engloban bajo el nombre de la individuación. En *Mil mesetas*, es la individuación la que puede sacarnos de la subjetivación.

No obstante, cinco años después de *Mil mesetas*, tendremos un sentido completamente renovado de subjetivación: es la subjetivación la única que nos

---

<sup>58</sup> *Mil mesetas*, p. 125. Deleuze empieza a definir el régimen postsignificante a partir de los estudios de la psiquiatría sobre los delirios monomaniacos o pasionales, que se diferenciaban de los delirios paranoicos. Sobre este punto, ver *Mil mesetas*, pp. 124-126.

puede arrancar de cierta forma de sujeción, es la única capaz de crear nuevos poderes y nuevos saberes.

Será con los estudios sobre el pensamiento de Foucault, en 1985-86, que Deleuze se dedica a desarrollar ampliamente este proceso de subjetivación, en tanto una interioridad que *está en relación con el afuera*. Aquí la subjetivación adquiere una amplitud que no tenía en *Mil mesetas*. Ya no se trata de un tipo específico de subjetivación, sino de la subjetivación en sí misma. ¿Cuál es la naturaleza de la subjetivación? Y es en este contexto de lectura de la obra de Foucault que Deleuze pensará en una subjetivación en términos positivos: la subjetivación como la posibilidad de la creación de nuevas formas de ser y existir en el mundo.

## *2.2 Deleuze lector de Foucault*

El libro *Foucault*, publicado en 1986, es considerado con frecuencia un homenaje de Deleuze a Foucault, un trabajo de duelo que Deleuze haría al enfrentar la muerte del amigo en 1984. No obstante, en diferentes entrevistas, Deleuze afirma que no se trata de eso: “No es una obra de duelo, sino que la ausencia de luto exige aún más trabajo.”<sup>59</sup> Esta obra sobre el pensamiento de Michel Foucault debe ser considerada en los mismos términos que los demás libros monográficos de Deleuze, aquellas obras que son consideradas como su etapa dedicada a “la historia de la filosofía” –sus libros sobre Hume, Bergson, Spinoza, Kant y Nietzsche. Al responder a las críticas hechas por Michel Cressole en 1973, Deleuze dice respecto a dichos trabajos:

Pero, ante todo, el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le

---

<sup>59</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p. 137.

hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer.<sup>60</sup>

En otra entrevista, respondiendo directamente sobre la obra *Foucault*, Deleuze afirma:

Si mi libro pudiera ser algo más, yo apelaría a una noción constante en Foucault, la noción de doble. Foucault estaba obsesionado por el doble, incluyendo la alteridad característica del doble. Yo he pretendido hacer un doble de Foucault, en el sentido que él daba a este término: “repetición, suplantación, sombra, diferencia imperceptible, desdoblamiento y desgarramiento fatal”.<sup>61</sup>

Doblar, sodomizar, desgarrar, o crear un hijo monstruoso, implican dos movimientos a la vez: en primer lugar, se trata de una lectura singular que lleva a estos autores “a otro lado del límite asignado por el original”, dando la impresión de que cada estudio de Deleuze es una interpretación única y particular, una versión un tanto deformada, desplazada, de la que otros estudiosos tienden a desconfiar, a poner en sospecha –se habla del Nietzsche de Deleuze, el Spinoza de Deleuze, etc. En segundo lugar, debemos considerar que la propia filosofía de Deleuze está implicada en estas lecturas, como si detrás de cada autor Deleuze encontrara sus propios problemas y los usara para hacer *alianzas* con su pensamiento. Para David Lapoujade, se trata de un método o procedimiento *perverso* que caracteriza la lectura deleuziana y atraviesa toda su obra.<sup>62</sup> A este quehacer de la historia de la filosofía Deleuze lo llama también de “el arte de hacer retratos”.

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, pp. 13-14.

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 137-138.

<sup>62</sup> “No concluiremos de esto que Deleuze es un perverso, sino que ha instaurado un procedimiento o un método perverso, que consiste en extraer una suerte de doblez del original estudiado que le permite *pasar del otro lado del límite* asignado por el original. (...) La operación esencial de la perversión deleuziana es la *reversión*. ¿No ha pasado Deleuze su tiempo en pervertir ciertos autores, desde Platón y Kant hasta Bergson o Freud, sacando cada vez un doble que lo desplaza, da la vuelta y lo invierte? ¿Y no es *Lógica del sentido* una suerte de perversión del estructuralismo, como tan bien presintió Guattari? Desde este punto de vista, los mejores lectores de Foucault han visto efectivamente que el *Foucault* podría ser percibido como un doble, no un doble de Deleuze, sino un doble de Foucault. El *Foucault* no es un autorretrato

La historia de la filosofía no es una disciplina particularmente reflexiva. Es como el arte del retrato en la pintura. Se trata de retratos mentales, conceptuales. Igual que en la pintura, hay que conseguir una semejanza con el retratado, pero por medios desemejantes, por medios diferentes: hay que producir un semblante, no reproducirlo (lo que significaría conformarse con repetir lo que tal filósofo dijo). Los filósofos aportan conceptos nuevos, los exponen, pero no dicen, o no dicen del todo los problemas a los que tales conceptos responden. (...) La historia de la filosofía no debe decir lo que ya dijo un filósofo, sino aquello que está necesariamente sobrentendido en su filosofía, lo que no decía y que, sin embargo, está presente en lo que decía.<sup>63</sup>

¿Qué es lo que Deleuze encontraba sobrentendido en Foucault? Primero, había una necesidad de aclarar ciertos malentendidos que circulaban en este momento entre los intérpretes y lectores de Foucault.<sup>64</sup> Y más que a lectores de Foucault, Deleuze parece criticar a aquellos que, con la muerte de un gran pensador, emiten opiniones completamente fuera del caso, afirmaciones que para él serían una distorsión errónea de lo que la obra de Foucault proponía.

---

de un Deleuze filosóficamente calvo, sino el retrato de un Foucault metafísico. ¿Cuál es cuál? Volvemos con eso a la extraña impresión que se desprende de los comentarios de Deleuze, los cuales dan testimonio de su gran fidelidad respecto de los autores en el momento mismo en que los traiciona subrepticamente, 'la más fiel de las traiciones'. ¿Es bergsoniano? ¿Es anti-bergsoniano? ¿Es nietzscheano? Y es preciso creer que este método produce su efecto puesto que son innumerables aquellos que se preguntan a propósito de los libros sobre Nietzsche, Bergson o Spinoza, si ellos ya se las han visto con 'el de Deleuze' o no. (...) La lectura deleuziana es tanto un trabajo de explicación como de implicación. Este doble movimiento da cuenta de la doble impresión de recobrar el pensamiento del autor cuando él lo explica y de encontrar ya allí el pensamiento de Deleuze cuando implica eso de lo que tiene necesidad para explicarlo. En este sentido, sodomizar, es implicar." David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, pp. 135-136.

<sup>63</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p. 216.

<sup>64</sup> "Ante todo, este libro era para mí una necesidad. Es muy distinto de los artículos, que tratan sobre determinadas nociones. Lo que yo persigo en este libro es el conjunto del pensamiento de Foucault. El conjunto, es decir, lo que obliga a pasar de un nivel a otro: ¿qué fue lo que le forzó a descubrir el poder tras el saber, por qué se vio impelido a descubrir los 'modos de subjetivación' más allá del dominio del poder? La lógica de un pensamiento es el conjunto de las crisis por las que atraviesa, se parece más a una cordillera volcánica que a un sistema tranquilo y aproximadamente equilibrado. No hubiera experimentado la necesidad de escribir este libro de no haber tenido la impresión de que esta lógica de Foucault, estas transiciones, estos impulsos no se comprendían bien". *Ibidem*, p.136-137.

En lo que respecta a las objeciones a las que usted se refiere [las críticas anti humanistas que se hacían a Foucault], no proceden de sus lectores y, en consecuencia, carecen de interés: se conforman con criticar ciertas respuestas de Foucault, tomadas de un modo muy vago y sin tener en cuenta para nada los problemas que implican. (...) Es un fenómeno usual: cuando muere un gran pensador, los imbéciles se sienten aliviados y arman un enorme jaleo.<sup>65</sup>

Deleuze empieza su libro *Foucault* destacando estos malentendidos.

Un nuevo archivero es nombrado en la ciudad. Pero, ¿es verdaderamente nombrado? ¿No actúa según sus propias directrices? Algunos rencorosos dicen que es el nuevo representante de una tecnología, de una tecnocracia estructural. Otros, que toman su estupidez por una ocurrencia, dicen que es agente de Hitler, o que cuando menos ofende a los derechos humanos (no le perdonan que haya anunciado la «muerte del hombre»). Otros dicen que es un simulador que no puede apoyarse en ningún texto sagrado, que apenas cita a los grandes filósofos. Otros, por el contrario, se dicen que algo nuevo, profundamente nuevo, ha nacido en filosofía, y que esta obra tiene la belleza de lo que rechaza: una mañana de fiesta.<sup>66</sup>

Además de esta necesidad de combate al pensamiento vulgar, a la opinión, que tanto afirmaba en sus obras como la función de la filosofía, del arte, y de las ciencias, Deleuze encuentra en la obra de Foucault una importancia actual, un pensamiento del presente, o mejor, contra el presente, contra aquello que hace de la vida un objeto de poder.<sup>67</sup> Tal vez podamos afirmar sin margen de error que Deleuze consideraba la obra de Foucault algo muy cercano a lo que el propio Foucault encontraba en *El antiedipo*, un libro que era “una introducción a una

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p 137.

<sup>66</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 27.

<sup>67</sup> “El superhombre nunca ha querido decir otra cosa: es *en el propio hombre* donde hay que liberar la vida, puesto que el hombre es una forma de aprisionarla. La vida deviene resistencia al poder cuando el poder tiene por objeto la vida. Una vez *más*, las dos operaciones pertenecen al mismo horizonte (se ve con toda claridad en los problemas del aborto, cuando los poderes más reaccionarios invocan un «derecho a la vida»...). Cuando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder de la vida, poder vital que no se deja detener en las especies, en los medios y en los caminos de tal y tal diagrama. ¿No es la fuerza procedente del afuera una cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault?” *Ibidem*, p. 122.

vida no fascista”.<sup>68</sup> Deleuze encuentra en Foucault muchos elementos que son urgencias actuales, donde hoy se juega la vida y la muerte, donde se decide toda la existencia. Desde una arqueología del presente –donde “el pensamiento piensa su propia historia (pasado), pero para liberarse de lo que piensa (presente), y poder finalmente pensar ‘de otra forma’ (futuro)”<sup>69</sup>–, pasando por el problema de la biopolítica y las formaciones capitalistas, hasta llegar a los modos de subjetivación como posibilidad de salida a los impasses del poder, Deleuze ve en Foucault una completa conexión con su tiempo.

Al considerar lo que Deleuze dice del pensamiento de Foucault, así como de cualquier otro filósofo al cual se dedica a estudiar, no estamos desviándonos del pensamiento del mismo Deleuze. Hay que encontrar aquello que interesaba a Deleuze en estos pensamientos, pues para él, sólo se habla o se escribe de aquello que resuena en nuestros propios problemas, de aquello que afecta al pensamiento de uno mismo. Hay una *zona de vecindad* entre los diferentes problemas, ideas o creaciones. Debemos encontrar en los modos de subjetivación de Foucault, aquello que resonaba con los problemas de Deleuze, el hijo monstruoso de esa relación.

### *2.3 Los impasses del poder, la crítica de Deleuze a Foucault.*

Una de las críticas que encontramos en la lectura de Deleuze es aquella que se dirige a las interpretaciones que circulaban en el medio académico sobre las últimas obras de Foucault, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*: tales obras

---

<sup>68</sup> Foucault escribe el prefacio de la edición estadounidense de *El antiedipo* y dice en él: “Diría que *El antiedipo* (y sus autores me perdonarán) es un libro de ética, el primer libro de ética escrito en Francia en mucho tiempo (tal vez eso explique por qué su éxito no estuvo limitado a una “audiencia” particular: ser anti-edípico se ha convertido en un estilo de vida, una manera de pensar y de vivir). ¿Cómo evitar ser fascista, aun (especialmente) cuando uno cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo librar nuestros dichos y nuestros actos, nuestros corazones y nuestros placeres, del fascismo? ¿Cómo revelar y poner en evidencia el fascismo arraigado en nuestra conducta? Los moralistas cristianos buscaban las huellas de la carne alojadas en lo más profundo del alma. Deleuze y Guattari, por su parte, persiguen los rastros más tenues de fascismo en el cuerpo. Ofreciendo un modesto tributo a San Francisco de Sales, uno podría decir que *El antiedipo* es una *Introducción a la Vida No-Fascista*.”

<sup>69</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 155.

no significaban ni un retorno a los griegos ni un regreso al sujeto.<sup>70</sup> Foucault no regresa al sujeto sino que descubre los modos de subjetivación. Éstos no se confunden con un sujeto, subjetividad o individuo. Y son los griegos los inventores de ese modo de plegar las fuerzas que dará a Foucault la salida al impasse de los dispositivos de poder.

Para Deleuze, el concepto de *modos de subjetivación* inaugura un tercer eje del pensamiento foucaultiano. Un primer eje sería aquel donde encontramos las formas de saber (*estratos*)<sup>71</sup>, los enunciados y las visibilidades, la disyunción entre ver y hablar; el segundo eje sería aquel donde Foucault encuentra la dimensión de la relación de fuerzas que se llama poder, dimensión de lo informal, de la tensión entre puntos (*zona desestratificada*); y el último eje creado por Foucault sería el de la subjetivación. Para Deleuze sería un error considerar solamente una parte del pensamiento de un autor, recrimina a aquellos que “dicen sí para el saber y el poder, y no para la subjetivación”.<sup>72</sup> La crisis que ocurre entre el primer y el segundo tomo de *Historia de la sexualidad* es un periodo fecundo, no se trata de un error, sino de la búsqueda de un nuevo eje problemático.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> “Y, del mismo modo que no hay un retomo a los griegos, tampoco hay en Foucault un retomo al sujeto. Pensar que Foucault ha redescubierto o reencontrado la subjetividad que antes había negado es un malentendido al menos tan profundo como el de la ‘muerte del hombre’”. Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Pre-textos, p. 79-80. “Entonces hay otros que pueden decir: ‘Hasta el poder –el poder incluido– va bien. Pero después, en sus últimos libros, hace un retorno al sujeto. Después de habernos dicho que el sujeto no era nada, redescubre el sujeto’. Es extremadamente penoso escuchar cosas como estas, porque uno se pregunta de qué sirve escribir. Es curioso, es como si fuerzas malignas nos impidieran participar del conjunto de una experiencia dada.” Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, p. 14.

<sup>71</sup> El estrato es un concepto propiamente de Deleuze, junto a Guattari; aparece principalmente en *Mil mesetas*. Para los autores el estrato es justamente lo molar, los grandes conjuntos, la dimensión de las formas (yo, Estado, e incluso la roca, tienen sus procesos de estratificación). En el capítulo tres de *Mil mesetas* –10.000 a.C. La geología de la moral– tenemos la diferenciación entre estratos geológicos, biológicos y lingüísticos. En Foucault el estrato es propiamente una formación de saber desarrollado en los estudios de *Las palabras y las cosas* y *Arqueología del saber*.

<sup>72</sup> “Quiero decir que es todo o nada. No pueden decir a Foucault: ‘sí para los estratos, sí para las relaciones de poder, pero para el resto no puedo seguirte’. Una vez más, creo que si uno sigue a alguien, hay que seguirlo hasta el final.” Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, p. 198.

<sup>73</sup> Por desgracia, no le vi durante sus últimos años: atravesó, después de *La voluntad de saber*, una crisis que le afectó en todos los terrenos: en el político, en el vital y en el del pensamiento. Como sucede con todos los grandes pensadores, su pensamiento se servía de crisis y



Lo que se fraguaba durante esa crisis era una salida, una vía de escape al impasse en que se encontraba el pensamiento de Foucault con las relaciones de poder. Dice Deleuze:

Recuerden ustedes en qué sentido *La voluntad de saber* lo pone en una especie de impasse, o al menos en lo que él considera que es un impasse. Está tomado en el impasse de las relaciones de poder. ¿Cómo salir o cómo franquear la línea?<sup>74</sup>

Las clases y el libro sobre Foucault datan de 1986. Pero desde 1977 Deleuze señala este problema en el pensamiento de Foucault: la necesidad de un tercer eje, de una salida de las tesis de los dispositivos de poder. Tras la publicación de *La voluntad de saber* en 1976, Deleuze escribe unas notas sobre este último trabajo de su amigo y las entrega a François Ewald, que en este momento era asistente de Foucault. Estas notas nunca fueron respondidas, y después de ellas, Foucault y Deleuze ya no se encontraron. François Dosse, historiador y biógrafo de Deleuze, considera que este es el momento de la ruptura entre Deleuze y Foucault. No se trata de un hecho aislado, pero es el indicador más claro de una discordancia filosófica entre los autores.<sup>75</sup> Rescato puntos de estas críticas de 1977, que dialogan directamente con las clases y el estudio de 1986, y en donde ya podemos ver que Deleuze busca algo que parece faltar en ese momento a la teoría de Foucault.

---

conmociones como condición creativa, como condición de coherencia última. (...) En absoluto. A los grandes escritores les sucede a menudo esto: se les felicita por un libro que despierta gran admiración, pero ellos no están contentos porque saben cuán lejos están aún de lo que querían hacer, de lo que buscan sin tener de ello más que una idea muy oscura. Por eso tienen tan poco tiempo para desperdiciar en polémicas, objeciones o discusiones. Creo que el pensamiento de Foucault, más que evolucionar, procedía por crisis. No creo que ningún pensador pueda librarse de estas crisis, es algo sísmico. (...) Todo esto no fueron simplemente asuntos teóricos, porque el pensamiento no es nunca una cuestión teórica. Se trataba de problemas vitales. Era la vida misma. El modo en que Foucault salía de una nueva crisis consistía siempre en trazar la línea que le permitía salir, producir nuevas relaciones entre el saber y el poder. Incluso si eso le conducía a la muerte. Parece una tontería, claro que no fue el descubrimiento de la subjetivación lo que le condujo a la muerte. Sin embargo... “lo posible, que me asfixio”. Gilles Deleuze, *Conversaciones*, pp.135-136, 168, 170.

<sup>74</sup> Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, 114-115.

<sup>75</sup> Sobre las relaciones de concordancia y discordancia entre Deleuze y Foucault, ver François Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, pp. 399-429.

Las notas están publicadas con el título de “Deseo y placer” y pueden ser encontradas fácilmente en internet o en la publicación de los textos y artículos reunidos por David Lapoujade, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1973-1993)*. Lo que encontramos en estas breves notas es el señalamiento de que con estas últimas tesis, Foucault se encontraba frente a un impasse.

Si al final de *La voluntad de saber* Foucault se encuentra en un callejón sin salida, ello no se debe a su manera de pensar el poder, sino más bien a que ha descubierto el callejón sin salida en que nos mete el propio poder, tanto en nuestra vida como en nuestro pensamiento, a nosotros que nos enfrentamos a él en nuestras más íntimas verdades.<sup>76</sup>

La discordancia esencial de Deleuze con *La voluntad de saber* es con la tesis que no estaba antes en *Vigilar y castigar*: los dispositivos de poder constituyen la sexualidad. Deleuze admite que constituyan sujetos y lenguajes, pero no podrían constituir la sexualidad. Y esto se explica porque para Deleuze, antes de una *microfísica del poder*, se debería hacer un *microanálisis del deseo*. Es el deseo quien constituye el poder, no al revés, el agenciamiento de poder es solamente uno de los agenciamientos del deseo.<sup>77</sup> Cuando Foucault afirma que

---

<sup>76</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 127.

<sup>77</sup> “Si hablo con Félix de disposición (*agencement*) de deseo, es porque no estoy seguro de que los micro-dispositivos puedan ser descritos en términos de poder. Para mí, disposición de deseo señala que el deseo no es nunca una determinación “natural”, ni “espontánea”. Por ejemplo, feudalidad es una disposición que pone en juego nuevas relaciones con el animal (el caballo), con la tierra, con la desterritorialización (la carrera del caballero, la Cruzada), con las mujeres (el amor caballeresco), etc. Disposiciones completamente locas, pero siempre históricamente asignables. Yo diré por mi parte que el deseo circula en esta disposición de heterogéneos, en esta especie de “simbiosis”: el deseo está vinculado a una disposición determinada, supone un cofuncionamiento. Por supuesto, una disposición de deseo comportará dispositivos de poder (por ejemplo, los poderes feudales), pero habrá que situarlos entre los diferentes componentes de la disposición. Siguiendo un primer eje se pueden distinguir en las disposiciones de deseo los estados de cosas y las enunciaciones (lo que sería conforme a la distinción de los dos tipos de formaciones o de multiplicidades que hace Michel). Siguiendo otro eje, se distinguirían las territorialidades o re-territorializaciones, y los movimientos de desterritorialización que una disposición implica (por ejemplo, todos los movimientos de desterritorialización que implican la Iglesia, la caballería, los campesinos). Los dispositivos de poder surgirían donde operan re-territorializaciones, incluso abstractas. **Los dispositivos de poder serían por tanto un componente de las disposiciones.** Pero las disposiciones indicarían también puntos de desterritorialización. En resumen, los dispositivos de poder no serían los que disponen, ni serían constituyentes, sino que serían las disposiciones de deseo

el poder es constituyente de la sexualidad, Deleuze está leyendo esa sexualidad en términos de deseo. Por lo tanto, nos quedaríamos atrapados al pensar el estatuto de la resistencia –¿cómo resistir si el poder constituye el deseo?– y de la verdad –¿cuál es el rol del intelectual? Sólo se podría explicar la resistencia como un *vis a vis* con el poder.<sup>78</sup> ¿Cómo escapar del poder? Es éste el impasse observado por Deleuze, que corregirán las tesis de los modos de subjetivación.

#### 2.4 El diagrama del pensamiento de Foucault.

Las observaciones sobre Foucault de Deleuze en 1977 se desarrollarán más ampliamente en los estudios de 1986, después de la muerte de Foucault.<sup>79</sup> En este trabajo, Deleuze afirma que podemos encontrar tres ejes en el pensamiento foucaultiano. Primero Foucault investiga sobre el saber (*Arqueología del saber* y *Las palabras y las cosas*), luego el poder (*Vigilar y castigar* y *Voluntad de saber*), para finalmente llegar a los modos de subjetivación en sus últimos trabajos (*El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*). No obstante, es posible que estos tres ejes ya estuvieran presentes en su obra desde el principio.<sup>80</sup>

---

quienes articularían las formaciones de poder siguiendo una de sus dimensiones. Esto me permite responder a la pregunta, necesaria para mí, no necesaria para Michel: ¿cómo puede el poder ser deseado? **La primera diferencia sería pues que, para mí, el poder es una afección del deseo (una vez dicho que el deseo no es nunca “realidad natural”).** Todo esto es muy aproximativo: relaciones más complicadas que no cito entre los dos movimientos, de desterritorialización y de re-territorialización. **Pero es en este sentido en el que el deseo me parece lo primero, y es el elemento de un micro-análisis.**” Gilles Deleuze, Deseo y placer, nota D.

<sup>78</sup> *Ibidem*, nota F.

<sup>79</sup> De estos estudios tenemos el libro *Foucault* publicado este mismo año de 1986. Y hoy contamos con un material extra: las transcripciones de las clases sobre Foucault (1985-1986) publicadas en tres tomos. Deleuze era profesor y todo lo que escribió fue trabajado en sus clases en la Universidad de Vincennes (París VIII), hasta su jubilación en 1987. Los tres tomos están divididos en: el saber, el poder y la subjetivación, los tres ejes del pensamiento de Foucault, según Deleuze.

<sup>80</sup> “Quizá este tercer eje estaba presente desde el principio en Foucault (igual que el poder estaba presente desde el principio en el saber). Pero sólo podía ponerse de manifiesto distanciándose de los otros dos, sin perjuicio de volver sobre ellos. Foucault sentía la necesidad de efectuar un reordenamiento general para desenmarañar ese camino que, en la medida en que se enmarañaba de los demás, seguía siendo poco perceptible: reordenamiento que Foucault presente en la introducción general de *El uso de los placeres*.” Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 127.

Lo que encontramos en estos estudios de Deleuze es un retrato filosófico que busca elaborar un *diagrama*<sup>81</sup> del pensamiento foucaultiano, para encontrar el problema mayor, el problema general que atraviesa toda la obra y se distribuye en los tres ejes.

Creo que a Foucault le ha interesado una sola cosa de un extremo al otro de su obra: ¿qué quiere decir pensar? Y si la pregunta se plantea así, creo que como hay tres ejes, hay en el conjunto de la obra de Foucault tres determinaciones de lo que significa pensar.<sup>82</sup>

¿Qué significa pensar?<sup>83</sup> Al nivel del saber, pensar es ver y es hablar, “bajo la condición de agregar que como hay disyunción entre ver y hablar, pensar se hace siempre entre los dos”;<sup>84</sup> al nivel del poder, pensar es “emitir singularidades”, “es un juego de fuerzas”, una tirada de dados.<sup>85</sup> Finalmente, al

---

<sup>81</sup> El concepto de diagrama es el otro nombre para la cartografía, el mapa, la distribución de líneas (Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Pre-textos, p. 29). En este sentido, un diagrama del pensamiento de Foucault significa el mapa general de su pensamiento. Pero el diagrama aparece también como la relación de fuerzas propia de los dispositivos de poder. Todo dispositivo de poder es diagramático. El diagrama sin duda es una creación de Deleuze, ya que en Foucault aparece en *Vigilar y Castigar* pero sin la importancia conceptual que le da Deleuze (Cf. *Vigilar y Castigar*, pp. 159, 189). Para Deleuze, el diagrama sería su “máquina abstracta”, mientras los dispositivos de poder son los “agenciamientos concretos trazados por esta máquina”. “¿Cómo llamar a esta nueva dimensión informal? Foucault en una ocasión le da su nombre más preciso: ‘diagrama’, es decir, un ‘funcionamiento libre de cualquier obstáculo o rozamiento... y al que no hay que otorgar ningún uso específico’. El diagrama ya no es el archivo, auditivo o visual; es el mapa, la cartografía, coextensiva a todo el campo social. Es una máquina abstracta. Se define por funciones y materias informales, ignora cualquier distinción de forma entre un contenido y una expresión, entre una formación discursiva y una formación no discursiva. Una máquina casi muda y ciega, aunque haga ver y haga hablar. Si hay muchas funciones e incluso materias diagramáticas, es porque todo diagrama es una multiplicidad espacio-temporal. Pero también porque existen tantos diagramas como campos sociales en la historia.” Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 60-61. Más sobre el diagrama ver pp. 62-63, 66-68, 70-71, 101-104, 111, 113-115, 119, 154.

<sup>82</sup> Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, p. 177.

<sup>83</sup> Con esta pregunta Deleuze aproxima Foucault a Heidegger. En las clases sobre la subjetivación encontramos varias comparaciones entre Foucault y Heidegger, ora los aproxima, ora los diferencia; para Deleuze, hay una relación entre Foucault, Heidegger, y aún Blanchot, Raymond Roussel y Artaud. Todos son autores que “enfrentan una zona común”, a saber, el doblez, el plegamiento. Sobre las relaciones entre Foucault y Heidegger ver Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, pp. 10-11, 16-17, 26-27, 31-34, 44-53, 59-61, 63-68, 104-105, 112, 136, 195, 203.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 177-178.

<sup>85</sup> “Y una larga tradición, que llega hasta Nietzsche, hasta Mallarmé, ha comparado el pensamiento a un juego (...) Pensar es jugar. Es decir –si se toma esto como signo fundamental

nivel de la subjetivación, pensar es *plegar*, curvar. Conforme a cada ser, corresponde un tipo de despliegue del pensamiento.

Estos tres ejes implican respectivamente tres preguntas fundamentales para Foucault: ¿qué sé?, ¿qué puedo?, ¿qué soy? Éstas serán “el objeto de tres ontologías”<sup>86</sup>. Aunque sabemos que Deleuze hace muchas torsiones, desvíos o desterritorializaciones de los autores que estudia, el autor tiene que decir aquello que él quiere que se diga. Y es de unas de las últimas entrevistas de Foucault, que Deleuze saca esa idea de que se trata de una ontología.

Hay tres dominios de genealogías posibles. Ante todo, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad, que nos permite constituimos como sujetos de conocimiento; a continuación, una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder, donde nos constituimos como sujetos que actúan sobre los otros, y por último, una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral que nos permite constituimos como agentes éticos. Por lo tanto, hay tres ejes posibles para una genealogía. Los tres estaban presentes, aun de manera un poco confusa, en *Historia de la locura*. Estudié el eje de la verdad en *El nacimiento de la clínica* y *La arqueología del saber*. Desarrollé el eje del poder en *Vigilar y castigar* y el eje moral en *Historia de la sexualidad*.<sup>87</sup>

Es a partir de esta cita que Deleuze puede hablar de una ontología en Foucault: tenemos un ser saber, un ser poder, y un ser sí mismo.<sup>88</sup> Decir que Foucault hace un trabajo ontológico nos lleva a dos consideraciones: (1) Foucault no es un historiador, no hace historia sino que busca las condiciones de esta experiencia histórica; (2) Estas condiciones no son universales, varían conforme

---

del juego— pensar es tirar dados. Y ven lo que esto quiere decir. No es una metáfora, no es un truco poético, quiere decir emitir singularidades. Y de esa emisión de singularidades resultan relaciones entre los puntos singulares: entre mis tres caras, una que muestra 4, una que muestra 2, una que muestra 1, hay una cierta relación de fuerzas.” *Ibidem*, p. 178-179.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>87</sup> Michel Foucault, *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, pp. 135-136.

<sup>88</sup> Sobre la ontología en Foucault y el ser saber (*sciest*), el ser poder (*possest*) y el ser sí mismo (*se-est*), ver Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, pp. 175-176; y Gilles Deleuze, *Foucault*, pp. 146-149.

cada formación social.<sup>89</sup> Por lo tanto la ontología es histórica, o aún, problemática.

En otros términos, las condiciones son singulares y no universales, a la manera kantiana. Entonces es distinto de la historia, porque es el estudio de las condiciones, y sin embargo es ontología histórica, porque las condiciones jamás son generales o universales. O para emplear un término filosófico, no son apodícticas, habría que decir que son problemáticas. Problemáticas en el sentido de que varían en cada época y según cada formación social.<sup>90</sup>

De este modo, las tres preguntas fundamentales de esa ontología, qué soy, qué sé y qué puedo, van siempre acompañadas de su singularidad: ¿qué sé?, ¿qué puedo?, ¿qué soy hoy?, ¿qué sabían los griegos?, ¿qué se puede en tal época?, ¿bajo qué condiciones se veía o se decía tal cosa en tal época? Y si Foucault en sus últimos trabajos va hasta los griegos, es tal vez porque hay que ir hasta allá para buscar respuestas a los problemas del presente.

Ninguna solución es transportable de una época a otra, pero puede haber intrusiones o penetraciones de campos problemáticos que hacen que los “datos” de un viejo problema se reactiven en otro. (Quizá aún perdure un griego en Foucault, una cierta confianza en una “problematización” de los placeres...).<sup>91</sup>

## *2.5 El afuera de los dispositivos de poderes.*

La subjetivación aparece como una salida a los impasses del poder. Era necesario franquear esa línea. ¿Cómo resistir, o cuál es el estatuto de esta resistencia? ¿Qué hay afuera del poder? O, más aún, ¿hay algo afuera del poder? Los procesos de subjetivación tratan de responder a esa

---

<sup>89</sup> “Foucault elogiará a Kant por haber sido quizá uno de los primeros filósofos en no haber planteado la cuestión ‘pienso, luego existo’ bajo la forma de lo universal, sino ‘qué soy hoy, hombre de tal época’. ¿Qué puedo? problema de las relaciones de poder. ¿Qué sé? problemas de las formas de saber en una época. ¿Qué soy? Problema del proceso de subjetivación.” Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, p. 141.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>91</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 149.

problematización. De inicio, vemos que el problema de los modos de subjetivación es un problema político e implica una lucha contra la dominación o sometimiento.

Recuerdan que la última vez habíamos visto cierto tema concerniente a los vínculos entre las relaciones de fuerzas, es decir las luchas de poder, y los modos de subjetivación. Girábamos en muchas direcciones alrededor de algo que Foucault había desarrollado cada vez más al final de sus trabajos: que las luchas sociales, y la emergencia de nuevas luchas sociales, implican, suponen, nuevos modos de subjetivación. Lo cual era una manera de confirmar dos dimensiones: dimensión del poder y dimensión de la subjetivación, tal como se la descubría en los últimos libros de Foucault.<sup>92</sup>

Las clases publicadas sobre la subjetivación, que datan de abril / mayo de 1986, empiezan con este problema del afuera, del afuera del poder. Una distinción – que sin duda es una originalidad de Deleuze, uno de los hijos monstruosos que hace con la obra de Foucault–, es la distinción entre *exterioridad* y *afuera*. Aunque reconozca que el propio Foucault no hace explícitamente esta diferenciación, según Deleuze, cuando hablamos de formas de exterioridad estamos hablando de formas de saberes, y cuando hablamos de afuera, estamos hablando ya de las singularidades de poder. Esto es algo que Deleuze está inventando para su propio provecho.

Las formas de exterioridad son aquellas que constituyen el saber. Para Deleuze, la *Arqueología del saber* es el libro que “llega más lejos en el análisis de las formas de exterioridad”. Hay dos sentidos de exterioridad en esta obra: puede significar dispersión y diseminación, o puede significar abertura y disyunción. Mientras el lenguaje sea un medio de dispersión para los enunciados, será una forma de exterioridad, y en tanto el saber se de en la brecha disyuntiva entre ver y hablar, tratará de una relación de exterioridad.<sup>93</sup> Lo que está en juego en este

---

<sup>92</sup> Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, pp. 173-174.

<sup>93</sup> “¿Qué es la exterioridad y las formas de exterioridad? Sin lugar a dudas la arqueología del saber es el libro que llega más lejos en el análisis de las formas de exterioridad. Y si uno es cuidadoso con el empleo del término ‘exterior’ o ‘exterioridad’ en Foucault, se ve bien que la exterioridad tiene dos sentidos: a veces ‘exterioridad’ significa dispersión, diseminación; otras

análisis del saber y el privilegio a las formas de exterioridad es una crítica a toda forma de interioridad. A nivel del saber y los enunciados ya podemos ver una crítica a la consciencia o interioridad psicológica.<sup>94</sup>

Pasando al segundo nivel de los dispositivos de poderes, tenemos la aparición del afuera. Si son las relaciones de exterioridad aquellas que caracterizan los saberes, son las relaciones con el afuera las que determinan el poder. El afuera es definido por Deleuze como el elemento informal de las fuerzas. “Toda fuerza está en relación con otras fuerzas que son siempre por naturaleza fuerzas provenientes del afuera. El afuera es la relación de la fuerza con la fuerza.”<sup>95</sup> No obstante, advierte Deleuze, este afuera del poder es todavía “mediatizado, indirecto”, es decir, cada relación de fuerzas está precedida por otra relación singular que la condiciona, el azar es solamente relativo, el encadenamiento es “semi-aleatorio”. Es decir, todo diagrama o relación de fuerzas remite a un diagrama precedente.<sup>96</sup> Deleuze retoma diversas veces el ejemplo matemático

---

veces ‘exterioridad’ significa abertura o disyunción. Lo que está en estado de dispersión remite a una forma de exterioridad, lo que está en estado de disyunción remite a una relación de exterioridad. (...) ¿qué se dirá entonces del lenguaje, por ejemplo? Se dirá que es relativamente una forma de interioridad. ¿En qué sentido? En el sentido de que el lenguaje contiene, comprende las palabras, las frases. ¿Pero qué quiero decir cuando digo que la interioridad es siempre subordinada? Que si tiene s cierto que el lenguaje es una forma que contiene las palabras y las frases, como contrapartida es un medio de dispersión para los enunciados (...) es entonces una forma de dispersión y, en ese sentido, una forma de exterioridad. (...) Esto es, entonces, una exterioridad-diseminación. (...) Y digo que el otro sentido de exterioridad es la abertura o disyunción. (...) Esta vez es una exterioridad disyuntiva: ver no es hablar, hablar no es ver.” *Íbidem*, p. 6-7.

<sup>94</sup> “(...) de cierta manera Foucault no cesa de recordar o de afirmar el primado de las formas de exterioridad sobre toda forma de interioridad. Las formas de interioridad son finalmente puras y simples apariencias. (...) Las formas son fundamentalmente formas de exterioridad. (...) se puede considerar que Foucault dirige una doble crítica: crítica a la interioridad psicológica, de la supuesta interioridad de la consciencia, y crítica del encierro físico.” *Íbidem*, p. 6-8.

<sup>95</sup> *Íbidem*, p. 9.

<sup>96</sup> “A primera vista sé podría pensar que el diagrama está reservado a las sociedades modernas: Vigilar y castigar analiza el diagrama disciplinario en la medida en que sustituye los efectos de la antigua soberanía por un control inmanente al campo social. Pero no es así: cada formación histórica estratificada remite a un diagrama de fuerzas, que es como su afuera. Nuestras sociedades disciplinarias pasan por categorías de poder (acciones sobre las acciones) (...) Pero las antiguas sociedades de soberanía se definían por otras categorías no menos diagramáticas. (...) Tanto en un caso como en el otro existe diagrama. Foucault todavía señalaba otro diagrama al que remitía la comunidad de Iglesia más bien que la sociedad de Estado diagrama «pastoral». (...) También se puede hablar de un diagrama griego, lo veremos más adelante, de un diagrama romano, de un diagrama feudal... La lista es infinita, como la de las categorías de poder (...). Por supuesto, el diagrama comunica con la formación estratificada que lo estabiliza o lo fija; pero,



de la cadena de Markov para pensar esa sucesión de reencadenamientos parciales propio de las relaciones de fuerzas.

El diagrama, un estado de diagrama, siempre es una combinación de aleatorio y de dependiente, como en una cadena de Markov. ‘La mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar’, dice Nietzsche invocado por Foucault. No existe, pues, encadenamiento por continuidad ni interiorización, sino reencadenamiento por encima de los cortes y de las discontinuidades (mutación).<sup>97</sup>

¿Por qué el concepto de afuera nos es importante? Porque, como veremos más adelante, la subjetivación va a ser la línea del afuera que se pliega. Es con el pliegue, con la subjetivación, que el afuera será absoluto, ya no más relativo.

## 2.6 El vitalismo de Foucault (y Deleuze).

¿Pero qué es exactamente este afuera? Este punto será trabajado con más precisión en el capítulo 3, ya que implica el problema de la inmanencia y del plano ontológico que sostiene el problema de la subjetividad en Deleuze. No obstante, nos es necesario hacer algunos matices de este importante concepto. El afuera puede ser muchas cosas: puede ser la muerte, o puede ser el tiempo, o la potencia, o el deseo, o el futuro; tiene muchos significados en la obra de Deleuze. Con los estudios sobre Foucault, Deleuze hace una reflexión que lo aproxima a Blanchot, y por medio del concepto de afuera, demuestra su preocupación por cierto vitalismo. “¿No es la fuerza procedente del afuera una

---

según otro eje, también comunica con el otro diagrama, con los otros estados inestables de diagrama, a través de los cuales las fuerzas prosiguen su devenir imitante. Por eso el diagrama siempre es el afuera de los estratos. El diagrama no es un desplegamiento de las relaciones de fuerzas sin ser, como consecuencia, una emisión de singularidades, de puntos singulares. Eso no significa que cualquier cosa se encadene con cualquier cosa. Más bien se trata de tiradas sucesivas, cada una de las cuales actúa al azar, pero en las condiciones extrínsecas determinadas por la tirada precedente.” Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 114-115.

<sup>97</sup>*Idem.*

cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault? ¿No es la vida esa capacidad de resistir de la fuerza?”<sup>98</sup>

Otra vez, ¿qué hay afuera de los *diagramas* de poder? “Efectivamente hay algo: aquella línea del ‘se muere’, donde ya no se respira, ya no se vive, ya no hay movimiento.”<sup>99</sup> En otras palabras, lo que hay afuera del poder es la muerte, es el no ser, el límite mismo, el vano de una puerta que se cruza para no volver. No obstante, la muerte es doble: hay un *yo muero* y un *se muere*. Esto es lo que Deleuze encuentra tanto en Blanchot como en Foucault y que resuena perfectamente con su filosofía: la importancia del pronombre *se*, de los artículos impersonales –*una* muerte cualquiera–, que combate también toda personificación de la acción. Este *se muere* es la muerte que siempre ha comenzado y que nunca termina, es una muerte coextensiva a la vida. Es esta muerte, este *se muere*, que logrará franquear la línea del poder.

Deleuze ya había hablado de esta muerte coextensiva a la vida en sus estudios sobre Spinoza, cuando afirma que es posible ser eterno.<sup>100</sup> Hay un vitalismo tan

---

<sup>98</sup> Foucault, p. 122. Tanto en el libro *Foucault*, como en las clases sobre la subjetivación, son varias las referencias al problema de la vida, del vitalismo en Foucault, así como en Blanchot, Michaux, Artaud, Melville, etc. Sin duda, podemos encontrar un interés del propio Deleuze en este problema. Según David Lapoujade, la cuestión vital es una de las tres cuestiones esenciales del pensamiento deleuziano –el hecho, el derecho, la vida; *quid facti, quid juris, quid vitae*. “(...) en Nietzsche, Bergson y Deleuze, la gran política [referencia a la expresión de Nietzsche] es inseparable de la cuestión de la vida, de una evaluación de las fuerzas de vida a través de los modos de doblamiento de la tierra: ‘el filósofo como médico de la civilización’. Es quizás el sentido de la fórmula de Mil mesetas: ‘Antes que el ser, está la política’ (MM, 207). La gran cuestión no es la del ser del hombre en relación con el Ser, más bien la de las políticas de ‘gestión’, de destrucción, de conservación de la vida en la tierra. ¿Por cuáles medios podemos escapar a las organizaciones mortíferas que cercan la tierra (MM, 519)? ¿Cómo luchas contra ellas? ¿En qué las enfermedades del hombre - cristianismo, inteligencia, neurosis, nihilismo, capitalismo, etc. - impiden la vida sobre la tierra? ¿*Quid vitae?*” David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, p. 48.

<sup>99</sup> Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, p. 28.

<sup>100</sup> Sobre este problema de la eternidad en Spinoza, ver en especial el capítulo XIII - La eternidad vivida - del libro *En medio a Spinoza*. Dejo unas citas: “(...) Todas las relaciones se componen al infinito, según las leyes de las relaciones. (...) Por otra parte, todas las esencias convienen entre sí. En tanto que puro grado de intensidad, cada esencia conviene con todas las otras. En otros términos, decir que un grado de potencia o un grado de intensidad destruye a otro es una proposición desprovista de sentido para Spinoza. Los fenómenos de destrucción sólo pueden existir al nivel que tienen por estatuto. Remiten a los regímenes de las partes extensivas que me pertenecen provisoriamente. (...) Experimento aquí y ahora que soy eterno, es decir, que soy una parte intensiva o un grado de potencia irreductible a las partes extensivas que tengo, que poseo. De modo que el hecho de que las partes extensivas me sean arrancadas (=muerte), no

profundo en Deleuze, que logramos encontrar una muerte que es coextensiva a la vida, una vida que, incluso en la muerte, se afirma.

Evidentemente estaríamos muy, muy contentos, si algo viniese a sacarnos de aquí. ¿Pero qué puede lograr esa línea del afuera, sino ser mortal, es decir, aportarnos la muerte, como si sólo a través de ella se pudiera esquivar el poder? Todo se arreglará, evidentemente, si tuviéramos motivos para pensar que la muerte coextendida a la vida no agota la vida. Más aún, para que todo sea relanzado sería preciso que la línea de afuera sea capaz de ciertos movimientos que arranquen de la muerte.<sup>101</sup>

Tenemos así en primer lugar la definición de un afuera en tanto *se muere*. Pero otra definición que encontramos es la de línea, línea del afuera. El concepto de línea es fundamental en la filosofía de Deleuze.<sup>102</sup> Esta línea está en movimiento, y, como dice Deleuze en el último párrafo citado, es necesario que ciertos movimientos la saquen de la muerte. El movimiento que le interesará a Deleuze es el pliegue de la línea. Es al plegarse que se escapa, tanto del poder como de la muerte.<sup>103</sup>

Vemos que la definición de muerte y de línea se complementan. Al intentar franquear los dispositivos de poder, nos enfrentamos con la muerte. No es simple enfrentar el poder, siempre involucra una cuestión de vida y muerte, por esto Deleuze no cesa de afirmar la prudencia necesaria en este franquear, en este forzar los límites. Franquear la línea siempre trae consigo la posibilidad o el

---

concierno a la parte intensiva que soy desde toda la eternidad. Experimento que soy eterno. Pero, una vez más, bajo una condición: la de ser elevado a ideas y afectos que den a esta parte intensiva una actualidad. (...) Es entonces una experimentación que significa una eternidad pero de coexistencia. No es una inmortalidad de sucesión. Es desde ahora, en mi existencia, que experimento la irreductibilidad de la parte intensa que soy desde toda eternidad, que soy eternamente, a las partes extensivas que poseo bajo la forma de duración.” Gilles Deleuze, *En medio a Spinoza*, pp. 133, 138.

<sup>101</sup> Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, p. 21.

<sup>102</sup> Ver nota al pie 49.

<sup>103</sup> “La línea del afuera solo puede arrancarse a la muerte, solo puede bifurcarse de la muerte, si hace un pliegue que podemos vivir, respirar, movernos en los sitios en que la línea del afuera no hace pliegue –¡no hace pliegues en todas partes! Nos deja librados a lo irrespirable, al vacío, a la muerte. ¿que hay en este momento más allá de las relaciones de poder? Efectivamente hay algo: aquella línea del ‘se muere’, donde ya no se respira, ya no se vive, ya no hay movimiento.” Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, p. 28.

riesgo de fallar, el riesgo de muerte, del *yo muero*. Es necesario saber plegar la línea para construir un espacio donde vivir, donde respirar, donde *se muere*. Deleuze no está hablando de otra cosa que sobre la construcción de subjetividades.

Otra forma de concebir el afuera es en tanto *línea oceánica*. Salimos de las formas de saberes terrenales, de los *estratos* geológicos y nos lanzamos al océano, *espacio intensivo* por excelencia, plano de consistencia, dimensión estratégica de la fuerza.<sup>104</sup> ¿Y qué va a ser el adentro o el pliegue de esa línea? El barco, la embarcación. “La barca es el pliegue del mar (...) cada vez que hay un barco, el océano ha hecho un pliegue”.<sup>105</sup> Hay dos ejemplos de línea oceánica a los que Deleuze recurre más de una vez en sus clases: el caso de la nave de los locos estudiado por Foucault en *Historia de la locura*, y el de *Moby Dick*, en literatura.

La nave de los locos se trataba de un dispositivo anterior al hospital general, consistía en una embarcación, en la época del Renacimiento, donde se metían los locos.<sup>106</sup> Se crea un adentro de un afuera, un interior del exterior en tanto la prisión, el encierro, es en el espacio más abierto, más libre.

Encerrado en el navío de donde no se puede escapar, el loco es entregado al río de mil brazos, al mar de mil caminos, a esa gran incertidumbre exterior a todo. Está prisionero en medio de la más libre y abierta de las rutas: está sólidamente encadenado a la encrucijada infinita. Es el Pasajero por excelencia, o sea, el prisionero del viaje.

---

<sup>104</sup> Deleuze dice que las formas de saberes forman estratos, grandes conjuntos, formas. Por esto una “arqueología” de los saberes ya que estos forman “capas”. El poder ya no es estrático sino estratégico, hace “diagramas” que justamente son capaces de articular las diferentes formas de saber (enunciados y visibilidades). “Pero esta doble captura, constitutiva del Ser-saber, no podría hacerse entre dos formas irreductibles si el entrelazamiento de los luchadores no derivase de un elemento informal, una pura relación de fuerzas que surge en la irreductible separación de las formas. Ese es el dominio estratégico del poder, por oposición al dominio estrático del saber. De la epistemología a la estrategia.” Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 146. En la traducción de la edición de Paidós hay un error de traducción, donde debería decir dominio estrático del saber, está estratégico.

<sup>105</sup> Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, p. 24.

<sup>106</sup> “Foucault nos cuenta cuál era el estatuto de los locos en el Renacimiento, antes de la época clásica, y le atribuye mucha importancia a la nave de los locos. Dice que no es todavía el hospital general. Aquí se los metían - se los metían - en un barco, o iban solos, y después partían. Después se detenían, volvían a partir... Es la nave de los locos.” *Ibidem*, p. 24.

No se sabe en qué tierra desembarcará; tampoco se sabe, cuándo desembarca, de qué tierra viene. Sólo tiene verdad y patria en esa extensión infecunda, entre dos tierras que no pueden pertenecerle.<sup>107</sup>

El segundo ejemplo de línea oceánica lo encontramos en *Moby Dick*, la ballena es la línea del capitán *Ahab*, la línea que él intenta plegar, pero falla. La embarcación está rota. Hay que franquear la línea ballenera, es una cuestión de vida o muerte.

Deleuze no deja de insistir en que es necesario plegar la línea, construir un adentro, ya que sin pliegue no hay vida<sup>108</sup>. Y no es casualidad que Foucault haya descubierto los modos de subjetivación en el momento de su enfermedad, los modos de subjetivación son justamente los modos de resistencia e implican una lucha vital.

Todo esto no fueron simplemente asuntos teóricos, porque el pensamiento no es nunca una cuestión teórica. Se trataba de problemas vitales. Era la vida misma. El modo en que Foucault salía de una nueva crisis consistía siempre en trazar la línea que le permitía salir, producir nuevas relaciones entre el saber y el poder. Incluso si eso le conducía a la muerte. Parece una tontería, claro que no fue el descubrimiento de la subjetivación lo que le condujo a la muerte. Sin embargo... "lo posible, que me asfixio".<sup>109</sup>

Entonces la pregunta vital es: ¿Cómo plegarse? ¿Qué pliegues soy o que pliegues me constituyen? Deleuze se pregunta si Foucault apartó los pliegues, a la manera de Raymond Roussel, o si se rodeó de ellos, a la manera de Michel Leiris.<sup>110</sup> El cuidado de sí se trata justamente de esta capacidad de hacer pliegues, de rodearse de pliegues donde es posible vivir.

---

<sup>107</sup> Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica 1*, p. 27.

<sup>108</sup> "Es preciso que haya un pliegue de la línea, y ese pliegue es lo que arranca de la muerte a la línea. (...) ¿basta con que la línea del afuera se pliegue, para escapar de la muerte? Quizás." Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, p. 23 y 25.

<sup>109</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.170.

<sup>110</sup> "El único medio de arrancar la línea del afuera de la muerte a la que nos arrastra, es plegarla. Y vivir en los pliegues. Pero está siempre la tentación: apartar los pliegues, apartar los pliegues para recobrar lo irrespirable. Es Roussel y su extraña muerte. O bien, no menos audaz, pero más prudente, como Leiris, rodearse de pliegues, rodearse de pliegues para continuar viviendo

## 2.7 El adentro: la morada en la velocidad.

Con lo que ya hemos dicho hasta ahora sobre el afuera, podemos dar un paso hacia el otro lado, el adentro: la definición de la subjetivación va a ser justamente esta línea del afuera que se pliega y constituye un adentro, una invaginación, una subjetividad, una forma de vida. El adentro del pliegue consiste justamente en “la invención de nuevas posibilidades vitales, como dice Nietzsche, en la constitución de auténticos estilos de vida: un vitalismo que, esta vez, tiene un fondo estético.”<sup>111</sup>

Seguimos evitando toda interioridad, ya que ésta es el pliegue de un afuera, y de un "afuera más lejano que todo exterior". Es el *adentro del afuera*, expresión que se repite incesantemente en las clases de Deleuze. Dice también que lo más lejano es más cercano que cualquier interioridad. Es la lógica paradójica, el interior que es exterior, adentro que es afuera, donde ya no se establece una oposición sino una continuidad, una convivencia disyuntiva de términos que aparentemente son contradictorios. Se trata de una topología, de una filosofía de la superficie, donde ya no hay corte que posibilite separar y oponer un exterior de un interior. En la topología, la lógica es la de la “transformación del panadero.”<sup>112</sup> Se trata siempre de una textura, de una superficie en movimiento,

---

y respirando. Y aquí puedo preguntarme con mucho respeto: ¿qué ha pasado con Foucault? Si no se trata solamente de una metáfora, ¿Apartó realmente los pliegues en un momento, a la manera de Roussel, aunque durante un tiempo había sabido vivir de cierto modo a la manera de Leiris? Digo que el problema es allí a tal punto la vida y la muerte, que los últimos libros de Foucault no plantean para mí un problema.” Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, pp. 65-66. Es el propio Foucault quien hace la referencia a los diferentes modos de vivir o plegar según Leiris o Roussel. Cf. Michel Foucault, *Raymond Roussel*, pp. 30-31.

<sup>111</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.148.

<sup>112</sup> “Hay en la física ciertos fenómenos que me interesan mucho, y que han sido analizados por Prigogine y Stengers, lo que se conoce como ‘a transformación del panadero’. Tomemos un cuadrado y estirémoslo hasta convertirlo en rectángulo; dividamos después en dos el rectángulo y proyectemos una de sus mitades sobre la otra, volviendo a estirar el cuadrado y, por tanto, modificándolo constantemente: es lo que se hace al amasar el pan. Después de un cierto número de transformaciones, dos puntos cualesquiera (no importa cuán próximos estuvieran en el cuadrado original), se encontrarán fatalmente cada uno de ellos en una mitad distinta. Hay

que se pliega, despliega y repliega. Y con cada nuevo pliegue se produce una diferencia. Es siempre en el límite que Deleuze trata de instalarse, en el *entre* del afuera y adentro, en el límite del interior con el exterior, en el movimiento del pliegue.<sup>113</sup>

Y es necesariamente adentro donde podemos encontrar una subjetividad. Al plegarse, el afuera produce una subjetividad. Pero la subjetivación, el pliegue, no se confunde con un sujeto a descubrir, la subjetivación es un sí mismo que no es un yo. Es una línea en sí. “En el pliegue no hay sujeto a descubrir sino una subjetivación a operar. Y la subjetivación es la subjetivación de la línea misma. Es exactamente lo que yo decía: el sí mismo no es un sí mismo del yo.”<sup>114</sup> La subjetivación no es del orden personal, es del orden del *acontecimiento*, de la *individuación*, se da en un *espacio intensivo*. Ya entraremos con más detalle al problema del acontecimiento en Deleuze, en el capítulo 3. Basta por ahora con marcar esta diferenciación entre subjetivación y sujeto.

Pensar que Foucault ha redescubierto o reencontrado la subjetividad que antes había negado es un malentendido al menos tan profundo como el de la “muerte del hombre”. Yo diría incluso que la subjetivación tiene poco que ver con el sujeto. Se trata más bien de un campo electrónico o magnético, una individuación que actúa mediante intensidades (bajas o altas), campos de individuación y no personas o identidades. Lo que Foucault llamaba, en otras ocasiones, *la pasión*. Esta idea de subjetivación no es, en Foucault, menos original que sus ideas de poder o de saber: las tres constituyen una manera de vivir, una extraña figura de tres dimensiones, y también la más grande de las filosofías modernas (dicho sea sin una pizca de ironía).

115

---

todo un cálculo de este tipo de objeto, al que Prigogine, en función de su física probabilista, otorga una extrema importancia.” *Ibidem*, p. 198.

<sup>113</sup> David Lapoujade considera que si podemos clasificar de alguna manera la filosofía de Deleuze, la debemos clasificar de filosofía-límite. “¿Por qué los movimientos aberrantes son importantes para la filosofía de Deleuze? (...) Hay un motivo vital más profundo, es que los movimientos aberrantes plantean sin cesar el problema de los límites. El límite no es algo que se piensa, sino que se enfrenta; y que solo te serenarás si se lo enfrenta. Esta cuestión atraviesa toda la filosofía de Deleuze. Este estudio habría podido llamarse *Deleuze filosofía-límite*, así como Ghérasim Luca escribió *Héroe-límite*.” David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, p. 307.

<sup>114</sup> Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, p. 195.

<sup>115</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones*, edición electrónica ARCIS, p. 80.

La subjetividad producida por este sí mismo que se pliega es la creación de un *doble* del afuera. Fue mencionado anteriormente: lo que Deleuze intentaba hacer a través de sus estudios sobre Foucault era encontrar un doble. Y que la doblez (*doubleture*), o la perversión, era propiamente el método de hacer filosofía de Deleuze. Ahora explicaremos el sentido de doble del afuera aplicado a la subjetividad.

Cuando Deleuze dice que la subjetividad es el doble del afuera reafirma lo que ya había dicho en sus tesis de doctorado en 1968: doblar es repetir lo diferente. Al doblarse la superficie ontológica, aparece un nuevo pliegue, una nueva distribución de singularidades. Lo que se repite es la diferencia, no la semejanza. Doblar el afuera es también el proceso de diferenciación.<sup>116</sup>

Al doblarse, el afuera produce un adentro. Este adentro no está cerrado, sino que se abre en contacto con el afuera, adentro y afuera son co-presentes. Justamente depende de esta abertura, de esta relación topológica, el tipo de subjetividad que se forme: aquella que se encierra, se vuelve rígida y no permite la entrada de nuevas fuerzas (afuera); o aquella que mantiene la abertura necesaria para recibir rajadas de novedad del afuera. Como Deleuze dijo sobre Michel Leiris y Raymond Russel, todo depende de la actitud que se tenga con el pliegue: uno puede recubrirse de pliegues, o apartarlos. Es decir, puede lograr seguir plegando, no parar de hacer pliegues; o deshacer completamente el pliegue y reconquistar lo irrespirable. Siempre se trata de una experimentación riesgosa que exige extrema prudencia.

¿Pero qué hay de tan terrible con la línea del afuera? Sabemos que no se trata de una dimensión del poder, entonces, ¿dónde está el peligro? “Hay una sola cosa peor, más atroz que el poder: la velocidad”.<sup>117</sup> Otra vez el ejemplo de *Moby*

---

<sup>116</sup> “Si el pliegue produce la subjetividad, la produce como el doble del afuera. Y uno podrá decir –y en este aspecto hago alusión a todo el final de *Las palabras y las cosas*, que es extraordinario (...)– que el sujeto posee dobles. Y en particular Foucault a veces se expresa así: hay dobles del sujeto. El doble es la interiorización del afuera. El doble no es un desdoblamiento de lo uno, es una reduplicación de lo otro. El doble no es una reproducción de lo mismo, sino al contrario una repetición de lo diferente. El doble no es una emanación del yo [*je*] o del mí mismo [*moi*], es una puesta en inmanencia de un no-yo [*non-moi*].” Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, pp. 53-54.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 90.



*Dick*, esa línea ballenera que puede arrastrar marinos, embarcaciones o piernas en “un solo minuto fulgurante.” No podemos vivir en la velocidad sin la construcción de un ser lento.

El pliegue de la línea de afuera es lo que se llamará zona de subjetivación o el sí mismo: constitución del ser lento que somos sobre la línea de gran velocidad (...) El pasajero por excelencia es aquel que (...) se constituye como el ser lento atravesado por las velocidades moleculares. Se constituye como el ser lento en función de esta zona de subjetivación, el pliegue.<sup>118</sup>

Para Hélio Rebello Cardoso Jr. los procesos de subjetivación son como grandes torrentes donde las fuerzas se componen vertiginosamente. Y el sujeto, el adentro del pliegue, es como un remanso del río, donde es posible construir una morada, un abrigo para una identidad o un yo. La relación entre el afuera y el adentro es reversible, ya que entre los dos se forman *ritornelos*. Una subjetivación puede deshacer una subjetividad al punto de la muerte; o bien, puede potencializarla si logra esta relación de abertura entre adentro y afuera, logrando mantener cierta lentitud, pero con ciertas “ráfagas de aire fresco de la subjetivación”.<sup>119</sup>

Es necesario entonces para la subjetividad tener “reglas concretas de prudencia extrema” para evitar dos peligros:

1. Abrirse demasiado, se logra plegar la línea: “La pérdida de la subjetividad puede precipitarse en una subjetivación desenfrenada, en donde la captación de fuerzas se vuelve imposible y en donde una fuerza no encuentra más el receso para plegarse sobre sí misma. (...) En este caso, el proceso de subjetivación se vuelve vacío y la pérdida de la subjetividad se desvanece en una ‘línea de muerte’ o de ‘destrucción’ y el ‘gobierno de sí’ se disipa.”

---

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>119</sup> Hélio Rebello Cardoso Jr., ‘Foucault e Deleuze em coparticipação conceitual’, en *Imagens de Foucault e Deleuze: Ressonâncias Nietzscheanas*, p. 191. [yo traduzco]

2. Cerrarse completamente: “La subjetividad puede sofocarse. En este caso el ‘pliegue del sí’ se cierra en torno a la subjetividad o se confunde con ella. El sujeto se vuelve rígido y pierde el contacto con las fuerzas de la subjetivación. (...) El gobierno de sí se vuelve simplemente la clausura de un territorio conquistado. Es como si pudiéramos aportar una subjetividad primitiva o natal, nostálgica, que solamente fuera necesario adobar para florecer.”<sup>120</sup>

En este sentido, en lugar de hacer una diferencia entre sujeto y subjetividad, podemos hablar de diferentes subjetividades en la historia que serían como la historia de los diferentes pliegues. Fuerzas que se pliegan y crean formas. Deleuze llama “forma-hombre” a la subjetividad moderna que se construye como yo, consciencia, individuo; una forma desde luego histórica, que viene a sustituir una “forma-Dios”. La forma hombre es aquella en donde las fuerzas humanas – inteligencia, memoria, imaginación, etc.– están en relación con las fuerzas de la finitud; la forma Dios es una relación con las fuerzas del infinito. La propuesta de la “muerte del hombre”, que para Deleuze parecía tan incomprendida, no trata de un asesinato colectivo, de la extinción de la especie humana; se trata al contrario, de la muerte de una forma de ser, de un modo de vida. El superhombre nietzscheano es justamente esa nueva figura, ese nuevo rostro que se dibuja en la arena. ¿Relaciones con lo ilimitado?<sup>121</sup>

## 2.8 Los griegos: los inventores del pliegue.<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 191-192. [yo traduzco]

<sup>121</sup> “Que el hombre sea una figura de arena entre dos mareas debe entenderse literalmente: una composición que sólo aparece entre otras dos, la de un pasado clásico que la ignoraba y la de un futuro que ya no la conocerá. No cabe alegrarse ni llorar. ¿No se dice habitualmente que las fuerzas del hombre han entrado ya en relación con otras fuerzas, las de la información, que componen con ellas otra cosa que el hombre, sistemas indivisibles «hombre máquina», con las máquinas de tercer tipo? ¿Una unión con el silicio más bien que con el carbono?” Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 118.

<sup>122</sup> Deleuze se refiere a los griegos estudiados por Foucault en sus últimas obras cuando desarrolla el concepto de cuidado de sí: Platón, el Sócrates platónico, el Sócrates de Jenofonte, los médicos como Galeno, y los helenistas tardíos: Epicuro, Zenón el estoico, Epicteto. También encontramos a romanos como Marco Aurelio, Seneca y Cicerón.

Por ahora este ha sido el recorrido: 1. hay que salir de los poderes; 2. afuera del poder está la muerte; 3. hay que franquear la línea del afuera, el <se muere>; 4. esta línea se franquea con un pliegue, construyendo un adentro; 5. el pliegue es la subjetivación, creando un adentro del afuera, una subjetividad, en tanto ser lento atravesado por las velocidades moleculares.

Podemos ahora ver por qué Deleuze decía que en las últimas obras de Foucault no había un regreso al sujeto, sino el descubrimiento de una tercera fuerza, de una relación nueva que no se limita a los poderes: la subjetivación. Y son los griegos, los primeros en inventar el pliegue, en producir una subjetivación. Por esto Foucault va hasta ahí, por esto trabaja sobre un largo periodo: ¿qué ha pasado desde los griegos hasta hoy en términos de subjetivación? ¿cuáles eran los pliegues griegos y cuáles son los nuestros?

La aparición del pliegue y de la subjetivación coincide con la aparición de otra forma de pensar, la filosofía. Esa nueva forma de pensar aparece junto con una nueva organización de poderes, pues toda forma de saber depende de relaciones de poderes para existir, para relacionar todas sus formas exteriores. Es el poder el que relaciona enunciados y visibilidades. El cambio, ubicado en Grecia, es de una organización Imperial, con su sabiduría, por una organización de la ciudad ateniense y su democracia, con su nuevo saber, la filosofía (el filósofo no es el sabio).

Pero esta doble captura, constitutiva del Ser saber, no podría hacerse entre dos formas irreductibles si el entrelazamiento de los luchadores no derivase de un elemento informal, una pura relación de fuerzas que surge en la irreductible separación de las formas. Ese es el origen de la batalla o la condición de su posibilidad. (...) Una nueva razón por la que no existe experiencia 'salvaje', puesto que las batallas implican una estrategia, y toda experiencia está incluida en relaciones de poder. (...) Las relaciones de fuerzas o de poder informal instauran las relaciones 'entre' las dos formas del saber formado.<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 146.

En sus clases, Deleuze afirma que Foucault forma parte de una tradición que se cuestiona ¿por qué la filosofía nace con los griegos? Tradición en la que podemos incluir a Hegel y a Heidegger, quienes, desde diferentes posturas, postulan que la filosofía nace cuando el ser se revela; pero también a diferentes historiadores –Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne y Pierre Vidal-Naquet– que encuentran la causa del nacimiento de la filosofía en la reorganización del espacio cosmológico y social, es decir, con el surgimiento de la polis. Para Deleuze, estas posturas pueden ser complementarias, aunque luego sean rivales y distintas.

Entre estas posturas, ¿dónde encontramos a Foucault? Deleuze lo posiciona al lado de una tercera línea de investigación, que no es ni aquella que se apoya en las tesis de la revelación del ser, ni aquellas que priorizan el espacio. Se trata de una tercera vía nietzscheana: la filosofía nace en Grecia porque ahí se descubre una nueva fuerza.<sup>124</sup> Para Nietzsche, lo que está en juego es la creación de nuevas posibilidades de vida, de la invención de un arte de la existencia. Este arte aparece cuando surge una mutación en la concepción de potencia: antes, en el régimen soberano, la potencia es concebida como un querer dominar, voluntad de dominación; con la Polis, y el filósofo, tenemos una potencia que es concebida como afirmación de la vida, la *voluntad de potencia*.<sup>125</sup>

Por lo tanto, si Foucault se ocupa de los griegos en sus últimos trabajos, es porque encuentra en ellos la aparición de una nueva relación de fuerza que no es propiamente la de poder. Deriva del poder, pero se distingue de él. Sólo aparece porque una nueva organización de poderes lo hace posible, pero a la vez se desvía de esta nueva organización y se vuelve un tipo de gobierno

---

<sup>124</sup> “Y digo que hay una tercera dirección. Pues como me señalaba uno de ustedes la última vez, seguramente no podemos poner a Nietzsche del lado de los filósofos alemanes. En primer lugar, porque él no quería [risas]. Hay que tener en cuenta su voluntad, puesto que él mismo afirmaba que había una diferencia radical. Solo Heidegger pudo creer que Nietzsche creyó que los griegos asistían a la revelación del ser. Pues Nietzsche plantea el problema de una tercera manera. (...) ya no es revelar el ser, ni organizar el espacio cósmico y social, sino producir, hacer aparecer un nuevo tipo de fuerza.” Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, p. 91.

<sup>125</sup> “Romper con la concepción de la potencia-soberanía es entonces el primer acto de la filosofía en tanto que hace de la vida un arte, es decir, en tanto crea nuevas posibilidades de vida.” *Ibidem*, p. 92.

distinto, el gobierno de sí. La nueva organización de poder que aparece en Grecia, o el diagrama griego como insiste Deleuze, es la agonística entre agentes libres.<sup>126</sup> Y la agonística es otro punto diferencial con el pensamiento pre-filosófico de las formaciones soberanas: no se trata de la guerra sino del rival. No es lo mismo. El rival es aquel que pretende un hecho, una verdad. ¿Quién es el pastor del hombre? Hay toda una lista de rivales que pretenden el hecho, que quieren ser el pastor del hombre. La rivalidad invade todos los terrenos, no sólo el de la guerra: la política, los deportes, los procedimientos judiciales, aparece incluso en los procesos amorosos, “creo que es con los griegos que comienza el tema fundamental de los rivales por amor”.<sup>127</sup>

Para Deleuze es importante poner atención a esta fórmula que aparece en *El uso de los placeres*, “relación agonística entre hombres libres”<sup>128</sup>, porque esta es la singularidad o la novedad de organización de poder de la ciudad, de la Polis griega. Ahora bien, de este diagrama se derivará otro: sólo un hombre libre podrá gobernar a otros hombres libres. De nuevo, el problema de la pretensión: ¿quién es el más apto para gobernar a los libres?, ¿quién es el más libre? Sólo logrará gobernar a los demás aquél que logra gobernarse a sí mismo.

Se trata de una operación que él llama de desenganche del poder. Se desengancha, se despega un nuevo tipo de relación que ya no es de una fuerza que afecta o es afectada por otra fuerza. Lo que tenemos ahora es una fuerza que se afecta a sí misma. El gobierno de sí, no de los otros. Tampoco podemos

---

<sup>126</sup> Logramos rastrear este punto en la obra de Foucault. En su texto *El sujeto y el poder*, dice: “Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracterizan estas acciones por el ‘gobierno’ de los hombres, de los unos por los otros –en el sentido más amplio del término– se incluye un elemento muy importante: la libertad. El poder se ejerce solamente entre ‘sujetos libres’ y sólo en la medida en que son ‘libres’. (...) En el corazón mismo de la relación de poder, y ‘provocándola de manera constante, se encuentran la obstinación de la voluntad y la intransitividad de la libertad. Más que hablar de un ‘antagonismo’ esencial, sería preferible hablar de un ‘agonismo’ –de una relación que es al mismo tiempo una incitación recíproca y de lucha; no tanto una relación de oposición frente a frente que paraliza a ambos lados, como de provocación permanente”. Justamente lo que dice Deleuze sobre el rival es que ya no es el guerrero, hay un cambio del guerrero al rival. Sobre este punto ver *Ibidem*, pp. 94-96, 127-128.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>128</sup> Aunque Deleuze afirme que haya tal expresión en el libro, no encontramos en ninguna página la expresión literal; Foucault habla de agonística, habla del hombre libre, pero decir literalmente que la organización de poder es una agonística de hombres libres no es totalmente explícita en el libro de Foucault.

reducir este gobierno de sí a la dimensión del saber, pues estos ejercicios no se reducen a la virtud como código de saber.

A la vez que no se reduce al poder ni al saber, se deriva de ellos: sin una nueva organización de poder que contemple el hombre libre, no hay gobierno de sí. La subjetivación es por lo tanto una derivada. Debemos considerar los dos sentidos del verbo derivar: (1) el de origen, la subjetivación nace del poder; pero también (2) el de desvío, ya que la subjetivación se vuelve autónoma, se vuelve independiente del eje del poder.

Vemos en qué sentido Deleuze decía que no se trata de un regreso al sujeto, o a un retorno a los griegos. El proceso de subjetivación no tiene que ver con la afirmación de un yo, de un sujeto, sino con la afirmación de un modo de vida que no esté completamente atrapado en las redes de poder, que se pueda auto-crear o auto-gobernar sin la necesidad de reglas coercitivas. La subjetivación es una nueva relación de la fuerza.

Con los griegos no tenemos todavía la idea de un sujeto constituyente, es el poder quien constituye, quien está en primer lugar: es necesaria la aparición de la agonística entre hombres libres para que pudiera existir el gobierno de sí. En otras palabras, la subjetivación es una *regla facultativa*, no obligatoria.<sup>129</sup> Lo obligatorio es la rivalidad entre hombres libres, el gobierno de sí es una opción, no una obligación. “La prueba es que Grecia no ha dejado de tener tiranos.”<sup>130</sup>

Por esto la subjetivación es también una estética, un arte de sí, por ser una regla facultativa y no coercitiva. Se objeta que entre los griegos no hay sujeto porque la subjetivación no es lo primero, regla obligatoria, constituyente. Pero este es el punto que le interesa a Deleuze: la invención griega de la subjetivación como regla facultativa, como experiencia estética, independiente de las obligaciones del poder y del saber.

---

<sup>129</sup> En nota de pie de página Deleuze aclara: “‘Reglas facultativas’ no es una palabra de Foucault, sino de Labov, que, sin embargo, nos ha parecido perfectamente adecuada al estatuto del enunciado, pues designa funciones de variación interna y ya no constantes. Ahora adquiere un sentido más general, al designar funciones reguladoras que se distinguen de los códigos.” Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 133, nota 18.

<sup>130</sup> Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, p. 100.

Ahora bien, de la misma manera que la subjetivación se vuelve autónoma, se libera de los poderes y saberes, nuevos poderes y nuevos saberes aparecen para capturar ese nuevo eje. En el caso de la subjetivación griega, será el poder pastoral y el cientificismo quienes irán a operar esta captura.<sup>131</sup> La relación entre los tres ejes está en constante variación, capturas y fugas se dan en un mismo instante. Y parece ser, por la indicación de Deleuze, que cuanto más se apropian de los procesos de subjetivación, más diferenciación produce, nuevos modos de subjetivación aparecen, “casi sin que se sepa, a medias de manera inconsciente.”<sup>132</sup>

## 2.9 ¿Cuáles son nuestros pliegues?

Muchas cosas han pasado de los griegos a nosotros. No son los mismos pliegues, no es la misma subjetivación. Si Foucault va hasta los griegos, si por primera vez Foucault trabaja un largo periodo, es para saber cómo por primera vez se constituye una subjetividad, cómo se pliega el afuera y se crea un adentro.

---

<sup>131</sup> “La subjetivación será retomada en un código de la virtud que será un verdadero saber, o en un código de normalidad que será una verdadera ciencia. Los procedimientos de subjetivación serán retomados por las instancias de poder. Y a partir de los griegos empieza la historia moderna. En otros términos, la coerción de las reglas facultativas en reglas coactivas. La regla facultativa de la aristocracia será convertida en la regla coactiva que pesa sobre nosotros, pobres esclavos. Y de dos maneras célebres. El poder no parará de controlar la subjetividad más interior de un individuo, de sus sujetos. Este era ya el sentido de un poder que Foucault definía como poder de la iglesia, el poder pastoral. El poder pastoral, el pastor como hombre de poder, hurga en la subjetividad más íntima y reintroduce la relación con uno mismo en las relaciones de poder (...) Y ese poder de iglesia, poder pastoral, será retomado por el poder de Estado en los siglos XVIII y XIX. (...) Y al mismo tiempo se constituirán ciencias, ciencia moral, ciencia del hombre. Saberes de un nuevo tipo donde la subjetividad estará bajo un control y una dependencia que invocarán la ciencia.” *Íbidem*, p. 119-120.

<sup>132</sup> “La subjetivación, p. 121. También sobre este punto, en *Foucault*: “¿Habría, pues, que concluir que la nueva dimensión abierta por los griegos desaparece, se adapta a los dos ejes del saber y del poder? ¿En qué sentido sería necesario un retorno a los griegos para encontrar la relación consigo mismo como libre individualidad? Evidentemente, eso no es así. Siempre existirá una relación consigo mismo que resiste a los códigos y a los poderes (...) ni siquiera es suficiente decir que éstos resisten a aquéllas; entre ellos existe una constante comunicación, ya sea para luchar, ya sea para pactar. Lo que hay, pues, que plantear, es que la subjetivación, la relación consigo mismo, no cesa de traducirse, pero metamorfoseándose, cambiando de modo, hasta el extremo de que el modo griego es un recuerdo bien lejano. Recuperada por las relaciones de poder, por las relaciones de saber, la relación consigo mismo no cesa de renacer, en otro sitio y de otra forma.” Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 136.

Plegar es constituir la subjetividad. Hay mil maneras de constituir la, seguramente los griegos no la han constituido de la misma manera que nosotros. Pero si es verdad que los griegos fueron los primeros en constituir una, es decir, en plegar el ser, ¿cómo se hizo?<sup>133</sup>

Según Deleuze, la pregunta de *El uso de los placeres*, libro sobre los griegos, nos produce “una especie de cachetada bajo la forma más actual”, y nos obliga a preguntarnos: ¿cómo nos plegamos?, ¿cuáles son nuestros pliegues?, ¿cómo nos producimos como sujeto?<sup>134</sup> Partiendo de los griegos, pasando por el cristianismo, ¿qué resta de la subjetividad moderna? Es curioso que Deleuze no hable de su actualidad como un posmodernismo, siempre se refiere a ella como moderna. En esa configuración moderna tenemos una producción específica de subjetividad que funciona básicamente bajo dos formas de sujeción: la individualización de acuerdo con las exigencias del poder y la puesta en relación de este individuo con un modelo, con una identidad preestablecida.

La lucha por una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, una que consiste en individuarnos según exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas. La lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis.<sup>135</sup>

Podemos concluir que la forma-hombre, el sujeto, la identidad, el individuo, es un tipo de subjetivación, pero no es el único. La apuesta de Deleuze es que se podría plegar de otra manera, que se podría abandonar este tipo histórico de subjetividad; al final, parece que vivimos tiempos en donde esta forma-hombre ya está en relación con nuevas fuerzas que vinieron del afuera.

Como veremos más adelante, Deleuze, al igual que Guattari, desarrolla una importante tesis sobre los últimos cambios de la producción capitalista, un cambio que podríamos ubicar nominalmente entre una sociedad disciplinaria y una sociedad de control. En las sociedades capitalistas después de la segunda

---

<sup>133</sup> Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, p. 66.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>135</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, p. 139.



mitad del siglo XX, las llamadas sociedades de control, se da una mutación que no es un cambio menor: el surgimiento de las máquinas informáticas y cibernéticas. Tal mutación habrá de implicar una nueva configuración de poderes, saberes y subjetividades. ¿Será que el sujeto todavía es producido por la vía de la individualización y la identidad?

Parece que una de las últimas invenciones del capitalismo son nuevas formas de sujetar, de producir subjetividades de acuerdo con estos nuevos saberes y poderes que aparecen con las nuevas máquinas. Por ahora, nos limitamos a apuntar este problema, ya que solamente nos interesa dejar dicho que todavía debemos considerar algunos cambios en esta forma de sujetar propia de la configuración moderna que Deleuze menciona en estos estudios sobre Foucault. Presentado en estas páginas a grandes rasgos un diagrama del pensamiento de Foucault, queda lugar para una última pregunta respecto al largo periodo investigado en estos últimos trabajos de Foucault. ¿Por qué esta necesidad de ir hasta los griegos, si ya se han producido cambios de pliegues, poderes y saberes? ¿Por qué ir hasta ahí? ¿No bastaría con analizar las subjetivaciones modernas? Para Deleuze, una de las razones que nos debe interesar en particular, es porque los modos de subjetivación tienen una vida más larga que los poderes y los saberes.

Hemos olvidado rápidamente los viejos poderes que ya no se ejercen, los viejos saberes que ya no son útiles, pero, en materia moral, no cesamos de saturarnos de viejas creencias en las que ya ni siquiera creemos, de producirnos como sujeto a partir de viejos modos que no corresponden a nuestros problemas. Por eso el cineasta Antonioni decía: estamos enfermos de Eros... Diríase que los modos de subjetivación tienen una larga vida, y que nosotros continuamos jugando a los griegos, o a los cristianos, de ahí nuestra afición por los retornos a...<sup>136</sup>

Veremos, en el caso específico de la formación capitalista, cómo es que funciona este “retorno a”, es decir, a qué se debe la adopción de modos de subjetivación

---

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 140.

que no son propiamente capitalistas (el nacionalismo, el fascismo, los regionalismos, subjetividades religiosas, etc.). Por ahora no cabe otra cosa que subrayar que este punto será importante cuando llegemos a estos análisis de las formaciones capitalistas.

Deleuze nos da todavía una segunda razón de por qué es necesario el largo periodo. Aunque no queda muy clara al principio, intuimos que nos lleva a un problema más profundo, a cuestiones ontológicas. Dice que con el pliegue y con los griegos, el pensamiento de Foucault redescubre el tiempo.<sup>137</sup> El pliegue va a ser la Memoria, “absoluta memoria”, que “condensa el pasado dentro, hace surgir el futuro fuera, confrontándolos en el límite del presente vivo”<sup>138</sup>. ¿Cómo no acordarse de Bergson? Esa Memoria absoluta es afecto de sí por sí mismo, la relación de sí mismo. El tiempo como auto-afección del espíritu, siendo el espacio el espíritu afectado por otra cosa. Deleuze nos hace recordar también a Kant, o la lectura que hace Heidegger de Kant:

Según Kant, el tiempo era la forma bajo la cual el espíritu se afectaba a sí mismo, al igual que el espacio era la forma bajo la cual el espíritu era afectado por otras cosas: el tiempo era, pues, ‘auto-afección’, y constituía la estructura esencial de la subjetividad.<sup>139</sup>

El espacio de los poderes, el tiempo de la subjetivación. ¿Por qué este nuevo eje es tan importante para Deleuze? Porque en él encuentra algo que ya buscaba desde 1977, con las notas “Deseo y placer”. Para Deleuze el modo de subjetivación es la vía conceptual que Foucault encuentra para llegar al deseo. “¿Es el afecto de sí por sí mismo el placer, o mejor, el deseo?”<sup>140</sup> Para Deleuze la subjetivación va a ser una forma de pensar la subjetividad como una

---

<sup>137</sup> “Diría muy rápidamente que durante un largo tiempo, a Foucault no le gustó mucho el problema del tiempo. (...) Es decir, hay una especie de repulsión de Foucault en cuanto al problema del tiempo. Y me parece que eso vale hasta *La voluntad de saber*. Tengo la sensación de que luego, con la idea de la línea del afuera que se pliega, hay un verdadero redescubrimiento del tiempo. Pues eso es el tiempo.” Gilles Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, p. 202-203.

<sup>138</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, pp.140, 154.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 141. En la misma página, en la nota de pie 33, Deleuze dice que este “es uno de los principales temas de Heidegger en su interpretación de Kant.”

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 139.

*producción deseante*. Y el deseo, en Deleuze, es un concepto que le permitirá pensar la construcción de subjetividades como un *empirismo trascendental*. Explicaremos todos estos puntos en el capítulo siguiente.

Para terminar este apartado sobre la subjetivación en los estudios sobre Foucault, dejaremos el diagrama que Deleuze dibuja en sus clases y que encontramos reproducido en el libro *Foucault*. En esta imagen, podemos ver en (1) la línea de afuera y los puntos de singularidad; en (2) tenemos las líneas estratégicas de los poderes; en (3) los estratos de los saberes; y en (4) el pliegue, el adentro o la subjetividad.

## ***Individuación***

### *2.10 La individuación intensiva.*

Al contrario de lo que pasa con el concepto de subjetivación –donde tenemos una variación de su sentido de *Mil mesetas* para la lectura de Foucault–, con el concepto de individuación no tenemos esta variación, el concepto parece resonar perfectamente entre las obras. La individuación es incluso más frecuente en la obra que el concepto de subjetivación. ¿Por qué la necesidad de los dos conceptos? Nuestra lectura es que el concepto de individuación es propiamente

el concepto deleuziano de producción de individualidades, y el concepto de subjetivación, un concepto más propiamente foucaultiano que Deleuze usa para encontrar la dimensión de la individuación que antes faltaba en las teorías de *La voluntad de saber*. Porque en la obra de Deleuze, en *Mil mesetas*, la subjetivación es la construcción del yo, de una interioridad encerrada en sí misma, una línea que se voltea contra sí misma y hace nacer ese agujero negro llamado yo.

El concepto de subjetividad debe ser desconstruido, debe tener otra función y la lucha contra esta forma de subjetividad es tan intensa, que Deleuze parece siempre insistir en un mundo sin consciencia, sin yo, pero poblado de intensidades, de singularidades, de partículas, de diferencias de grado, etc. Deleuze lleva el concepto de subjetividad al nivel molecular. La subjetividad de una partícula, de una molécula.

La individuación va a llegar a ser una singularización de la Vida, de la potencia de creación. Una vida que no es de una persona, sino vida impersonal que no implica ni sujeto ni objeto. El concepto de individuación es aquel que posibilita pensar otras formas de vida que no son el Hombre o Dios, que no parte ni de un yo ni de un Dios infinito. La individuación es la figura del Súper-Hombre nietzscheano, la nueva cara en la arena que no es ni divina ni humana.

Quizá de esta manera: mediante las nociones de sentido y de valor. Actualmente se producen muchas cosas, es una época muy confusa y muy rica. Por una parte, ya nadie cree en el Yo, en el Sujeto, en los personajes o en las personas. Es evidente en el caso de la literatura. Pero se trata de algo aún más profundo: quiero decir que, espontáneamente, mucha gente ha dejado de concebirse en términos de Yo y de Sujeto. La filosofía planteó durante mucho tiempo estas alternativas: Dios o el hombre (en términos eruditos: la substancia infinita o el sujeto finito). Esto ya no tiene apenas importancia: la muerte de Dios, la posibilidad de sustituirle por el hombre, con todas las permutaciones Dios-hombre, Hombre-Dios, todo esto ya no vale nada. Foucault lo dice perfectamente: no sólo no hay Dios, sino tampoco hombre, uno muere con el otro. No podemos ya atenernos a la oposición entre un universal puro y las particularidades recludas en personas, individuos o Yoes. No podemos mantener esta distinción, incluso y sobre todo cuando se trata de conciliar ambos términos, de

completar el uno median te el otro. El descubrimiento que hoy se anuncia, me parece, es el de un mundo muy populoso hecho de *individuaciones impersonales* o incluso de *singularidades pre-individuales* (este es el “ni Dios ni el hombre” del que hablaba Nietzsche, la anarquía coronada).<sup>141</sup>

De la tradición filosófica, es con Spinoza, Gilbert Simondon, Duns Scoto, Bergson y Nietzsche, con quienes Deleuze hace alianza para sostener su concepto de individuación. Nuestra hipótesis es que se trata del mismo proceso descrito en las clases sobre Foucault, pero por otras vías. Lo que Deleuze encontró en el cuidado de sí de Foucault, ya lo había encontrado en Simondon o Spinoza.

Cuando rastreamos el concepto de individuación en el pensamiento de Deleuze, encontramos casi en primer lugar la referencia a Gilbert Simondon, ya que es su tesis “La teoría de la individuación” la que siempre cita cuando aborda este problema. No obstante, nosotros empezaremos por Spinoza, el único filósofo a quien Deleuze dice cargar en el corazón, y por lo cual lo memorizó.<sup>142</sup>

### 2.11. La individuación en Spinoza.

Así como la subjetividad es un producto de la subjetivación, el individuo es el producto de la individuación. ¿Y cómo Deleuze explica esta individuación usando ahora a Spinoza? El carácter que más le interesa a Deleuze en esta *teoría de la individuación* spinozista es la naturaleza intensiva de este proceso. Para Deleuze, Spinoza rompe con dos posturas de la historia de la filosofía al concebir la individuación como proceso intensivo. Rompe con las concepciones que definen la individualidad como una extensión, así como con las concepciones sustancialistas que buscan una cualidad que defina la individualidad. Al pensar la individuación como un grado de potencia, Spinoza dota el individuo de una nueva dimensión, ni cuantitativa ni cualitativa sino intensiva.

---

<sup>141</sup> Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*, pp. 179-180.

<sup>142</sup> En francés tenemos el verbo *decór*, que significa que alguien sabe de memoria algo que carga en el corazón.

La individuación para Spinoza no es ni cualitativa ni cuantitativa –en el sentido de cantidad extensiva. Es intensiva. Por tanto, si intento agrupar en una misma fórmula las tres dimensiones de la individualidad, diría que: a) un individuo es una parte intensiva, es decir un grado de potencia; b) en tanto que grado de potencia se expresa en una relación de movimiento y de reposo, de velocidad y lentitud; c) un número muy grande de partes extensivas pertenecen al individuo bajo esa relación.<sup>143</sup>

No es que el individuo no tenga partes extensivas, sí las tiene. Spinoza está de acuerdo con esto. Pero no se limita a ello, un individuo será también una relación y una esencia.

Antes del individuo, tenemos que preguntarnos por el cuerpo, pues es de ahí que parte Spinoza. ¿Qué es un cuerpo? ¿Todo cuerpo es un individuo? No, para Spinoza sólo aparece el individuo cuando el cuerpo ha pasado por un proceso de complejización, cuando fue colocado en relación con otros cuerpos. Un cuerpo entonces en primer lugar es un cuerpo simple, y un individuo un cuerpo complejo.

Deleuze llama a este cuerpo simple también como partículas. No debemos intuir que estos cuerpos simples sean átomos ya que Spinoza no es atomista, Spinoza no quiere llegar al término último, lo que quiere dar al cuerpo un estatuto de relación, de relación exterior a sus términos. Lo que le interesa son las relaciones de movimiento y reposo entre estas partículas, que son siempre infinitas. No hay una única partícula, no hay la primera partícula, sólo existen en conjuntos infinitos.

En tanto una partícula está siempre en movimiento o reposo y en tanto hay una infinitud de ellas, estos cuerpos están siempre encontrándose entre sí, están siempre chocándose por sus movimientos.<sup>144</sup> Ese encuentro o choque será

---

<sup>143</sup> Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, pp. 328-329.

<sup>144</sup> “No existe un cuerpo simple sino una infinitud de cuerpos simples. No hay una unidad del cuerpo simple, como un atomismo, no se trata de un término final, sino de multiplicidades, conjuntos de infinitos. El cuerpo simple sólo existe en conjunto. “Habíamos avanzado al menos en la primera dimensión, en la primera capa del individuo. Todo individuo tiene una infinitud de partes extensivas (...) ¿Qué son esos cuerpos muy simples? Habíamos llegado a un status bastante preciso: no son átomos -es decir cuerpos finitos- y no son indefinidos. (...) Los cuerpos simples para Spinoza son sin duda términos últimos, son términos que no pueden dividir. Sólo

llamado *afección* por Spinoza. Un cuerpo está siempre en afección, siempre en contacto con otros cuerpos simples. Ahora bien, si estos cuerpos simples permanecieran cuerpos simples, si sólo se afectaran mutuamente por su desplazamiento de movimiento y reposo, no tendríamos ninguna razón para ver en esto un cuerpo complejo. La complejidad no es la sumatoria de estos cuerpos simples.

Para que exista un cuerpo complejo, para que haya una individualidad, es necesario otro proceso: la instauración de una relación exterior a sus partes. Sólo hay cuerpos complejos cuando los cuerpos simples entran en una misma relación, cuando entran en una composición que aumenta la complejidad conforme más *relaciones diferenciales* tengan. Que los cuerpos simples se afecten no me garantiza que haya una unidad, una individualidad, un cuerpo complejo.

El individuo es entonces también una relación entre estas partes. Si estas partes no se relacionaran, no habría individuo. ¿Estamos en el terreno de las partes y el todo, de la unificación? Más que una unidad, debe haber una composición entre partes para que haya algo a lo que podamos llamar de individuo. En este sentido, un individuo es también una relación.

Tendremos una individualidad cuando “mis relaciones más simples no cesan de componerse entre ellas para formar mis relaciones más complejas, y mis relaciones más complejas no dejar de componerse en provecho de la más simple”<sup>145</sup>. Hay una armonía entre la complejización y la simplificación en el proceso de individuación, ora una tendencia a la organización, ora a la desorganización. El sujeto siempre existe entre en la tensión de estos polos.

---

que esos términos son infinitamente pequeños. Eso es lo infinito actual. Ven que se trata de una lucha en dos frentes: a la vez contra el finitismo y contra lo indefinido. Hay términos últimos, pero no son átomos. Son infinitamente pequeños o, como dirá Newton, son evanescentes. Son términos evanescentes. En otras palabras, son más pequeños que cualquier cantidad dada. ¿Qué implica eso? Que a los términos infinitamente pequeños no podemos tratarlos uno por uno. Hablar de un término infinitamente pequeño que consideraría singularmente no tiene ningún sentido. Los infinitamente pequeños sólo pueden ir en colecciones infinitas. Hay colecciones infinitas de infinitamente pequeños.” *Ibidem*, pp. 285 - 287.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 138.

Hay un ejemplo bastante ilustrativo que Deleuze retoma de Spinoza para explicar esta composición que caracteriza los cuerpos: el ejemplo de la sangre. Spinoza dice que la sangre está compuesta de dos tipos de componentes: el quilo y la linfa.<sup>146</sup> Estos dos componentes ya son relaciones entre partículas, digamos por comodidad que son cuerpos de primera potencia. Se diferencian por sus relaciones de movimiento y reposo. Estas dos relaciones a su vez se componen, creando así una tercera relación que es la sangre. La sangre ya sería un cuerpo en segunda potencia, o, si queremos, un individuo. Esta a su vez, va a componerse junto con otros elementos orgánicos, como el tejido, que es otra relación, y así crear una cuarta relación. Y esto al infinito, es decir, una infinitud de relaciones de composición y decomposición (como la extracción de las partículas de oxígeno en la respiración) es lo que constituye un cuerpo orgánico. Ahora bien, por un lado, el cuerpo es este compuesto de partículas en constante afección, partes que se afectan y componen o descomponen las relaciones. Son las dos primeras dimensiones de la individualidad: las partes extensas en movimiento y reposo y la relación que comprende estas partes. Necesitamos ahora introducir el tercer elemento constitutivo de los cuerpos: los afectos.

Consideremos el caso de un individuo humano. Yo, en tanto soy un cuerpo complejo, cada vez que sufro una afección, me produce un afecto. Afección es diferente de afecto. La afección es el choque, el encuentro. El afecto es lo que se produce de este encuentro, es el efecto. El efecto de la afección será: o hago composiciones con el cuerpo que me afecta, o hay descomposición de al menos uno de los cuerpos. ¿Qué implica que mi cuerpo componga con otros? Que mis relaciones constitutivas no son destruidas en la relación y además aumenta mi potencia de actuar en el mundo. Mi cuerpo persevera, dura, y aumenta su capacidad de afectar y ser afectado. En el caso contrario, la relación no es compatible con mis relaciones constitutivas y destruyen aquello que soy. Es el caso del veneno: si bebo arsénico, el arsénico me mata en tanto descompone

---

<sup>146</sup> Hoy ya no se dice esto de la sangre, pero lo que eran estos elementos de la composición de la sangre en el siglo XVII es lo que serían para nosotros los glóbulos blancos y rojos.



mis relaciones constitutivas. El arsénico se afirma, sus relaciones prevalecen sobre las mías.

Spinoza dirá que todos los afectos son variaciones entre polos extremos: la alegría y la tristeza. La alegría será cuando entro en una relación que aumenta mi potencia de existir, y la tristeza aquello que disminuye mi potencia de actuar. Claro, no es tan simple, hay toda una complejidad de afectos que vuelven necesaria la existencia de reglas éticas de las composiciones.

Así, un cuerpo será definido por dos coordenadas: una *longitud* o "conjuntos de partículas que forman parte de él bajo tal o cual relación" (afecciones) y una *latitud* o "los afectos de los que es capaz según tal grado de potencia".<sup>147</sup> Es en la latitud que encontramos nuestro problema de la intensidad, el orden intensivo de la individualidad: somos un grado de potencia, somos aquello que puede nuestra mente y nuestro cuerpo. Ora podemos aumentar nuestro grado, nuestra capacidad de afectar y ser afectado, ora podemos disminuirlo. En un caso hay alegría, en el otro hay tristeza.

Nuestra esencia es esa: somos un grado, somos un modo del ser. No somos una sustancia, somos un modo de ser de la sustancia. Lo que tenemos aquí es una concepción ontológica que tendrá todas las implicaciones prácticas: si somos modos del ser, si somos grados de potencia, el ser es potencia. Y no es potencia en tanto posibilidad, fantasma, o virtualidad. El ser es actual, el ser existe. Como veremos en la implicación ontológica de esta concepción de subjetividad, el principio de la inmanencia pone al ser y a los entes en un mismo plano; estos no se confunden, son diferentes, pero están en un mismo plano, coexisten.

Podemos sacar muchas conclusiones de esta breve explicación de lo que Deleuze llama teoría de la individuación en sus cursos sobre Spinoza.<sup>148</sup> La primera es la resonancia que esta definición va tener en la definición de *agenciamiento maquínico* por ejemplo. Aunque sabemos que el concepto de

---

<sup>147</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia vol. 2*, p. 260-261.

<sup>148</sup> Las clases X, XI y XII llevan en el título "La teoría de la individuación", clases donde presenta detalladamente lo que fue resumido en estas breves páginas sobre las tres dimensiones de la individuación en Spinoza.

máquina fue propiamente inventado por Guattari antes de su encuentro con Deleuze –cuando los autores forjan posteriormente el concepto de agenciamiento maquínico–, tenemos todas las razones para encontrar en fuerte presencia del spinozismo de Deleuze en esta concepción.

El concepto de agenciamiento maquínico está definido por un plano cartesiano en cuyo eje horizontal encontramos, por un lado, las enunciaciones colectivas y, por otro, los cuerpos, mientras en el eje vertical tenemos grados de territorialización y desterritorialización. Y, como si estos ejes estuvieran en movimiento, cuerpos y enunciaciones están siempre en movimiento de territorialización y desterritorialización.<sup>149</sup> En tanto es un agenciamiento maquínico, la subjetividad es un grado de desterritorialización y de territorialización, lo cual significa que tiene potencia de fuga, de *desubjetivación*, de ruptura, así como de composición, organización, subjetivación, etc. Somos un compuesto de expresiones y cuerpos que todo el tiempo están variando en sus grados de territorialización y desterritorialización.

Dicho esto, nos surgen algunas preguntas: ¿El agenciamiento maquínico no es exactamente lo que encontramos en la idea de los cuerpos en relación de movimiento y reposo cuya expresión es su propia variación intensiva? ¿Podemos decir que el concepto de agenciamiento maquínico un concepto completamente spinozista? ¿Habrá también una resonancia con las tesis de *Lógica del sentido y Diferencia y repetición*, cuando encontramos un interés en Deleuze por esta teoría de la intensidad, por el *acontecimiento* incorporal? ¿Podemos encontrar en el acontecimiento el mismo sentido del afecto? ¿Son ambos desterritorializadores, expresiones de los encuentros entre los cuerpos?

---

<sup>149</sup> “Se pueden sacar algunas conclusiones generales sobre la naturaleza de los Agenciamientos. Según un primer eje, horizontal, un agenciamiento incluye dos segmentos, uno de contenido, otro de expresión. Por un lado es agenciamiento maquínico de cuerpos, de acciones y de pasiones, mezcla de cuerpos que actúan los unos sobre los otros; por otro, agenciamiento colectivo de enunciación, de actos y de enunciados, transformaciones incorporales que se atribuyen a los cuerpos. Pero, según un eje vertical orientado, el agenciamiento tiene por un lado partes territoriales o reterritoriales, que lo estabilizan, y por otro, máximos de desterritorialización que lo arrastran.” Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia vol. 2*, p. 92.

¿Y podemos encontrar resonancia también con la subjetivación, con el pliegue de afuera que se hace adentro? ¿Decir que somos agenciamientos no es lo mismo que decir que somos modos de la sustancia, que nos constituimos como grados de una potencia? ¿Debemos entender el pliegue como la lógica de diferenciación intensiva del ser? ¿Será la exterioridad absoluta el ser al que estamos plegados?

Sin dudas, podemos encontrar más resonancias de los conceptos deleuzianos y esta concepción spinozista de las capas de la individualidad. Esta dimensión intensiva, la concepción de un ser en tanto potencia, y los existentes en tanto grados de esta potencia, es algo que Deleuze encuentra en todos los autores con quién hace alianza.

Pasemos ahora a las resonancias con Simondon, que son más significativas con respecto a la definición de individuación.

## 2.12. La individuación en Gilbert Simondon.

Para Deleuze, la tesis *El individuo y su génesis físico-biológica* presenta una teoría “profundamente original de la individuación, teoría que implica toda una filosofía.”<sup>150</sup> Así como Deleuze encuentra una ontología pura en la filosofía de Spinoza, en la filosofía de Simondon podemos encontrar una “ontología general y diferenciada.”<sup>151</sup>

La individuación es un proceso que crea a un individuo a partir de un mundo de seres pre-individuales, singularidades elementales en cambios potenciales y energéticos, partículas subatómicas. La diferenciación se da por medio de un franquear de umbrales, de saltos cuánticos. Sea un objeto físico, un ser vivo, una

---

<sup>150</sup> “El principio de individuación se nos aparece como algo respetable, venerable, peor no parece que la filosofía moderna se haya preocupado hasta ahora de reelaborar por cuenta esta problema. Los avances en física en biología y en psicología nos han llevado a relativizar o a atenuar tal principio, pero no a reinterpretarlo. El mérito de Simondon consiste en haber presentado una teoría profundamente original de individuación, una teoría que implica toda una filosofía.” Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*, p. 115.

<sup>151</sup> “Esa ontología general y diferenciada a la vez es la filosofía de Simondon.” Jean-Yves Chateau, en presentación de *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, p. 22.

psique o una sociedad, se trata de diferentes procesos de individuación, de *modulaciones* de intensidades. ¿Hay resonancia acá otra vez con Spinoza, con las relaciones entre los cuerpos simples y las variaciones de grados de potencia? La individuación para Simondon tiene una condición de existencia: depende de la existencia de un sistema metaestable, es decir, “la existencia de una ‘disparidad’ [*disparation*] entre al menos dos órdenes de magnitud, dos escalas dispares de realidad entre las cuales no hay interacción comunicativa.” La disparidad es el primer momento del ser,<sup>152</sup> y la individuación es el proceso que va de lo pre-individual a lo individual, del caos al germen, de lo singular a lo diferenciado, de un ser sin fase a un ser con fases.

El ser pre-individual es el ser en el cual no existe fase; el ser en el seno del cual se consuma una individuación es aquel en el cual aparece una resolución por repartición del ser en fases, que es el devenir; el devenir no es un marco en el cual existe el ser; es la dimensión del ser, modo de resolución de una incompatibilidad inicial rica en potenciales. La individuación corresponde a la aparición de fases en el ser que son las fases del ser.<sup>153</sup>

Estamos hablando de una operación que aparece como solución a un problema, a un *campo problemático*, es decir, espacio intensivo poblado por disparidades que buscan un equilibrio (meta-estable). Estas disparidades son también llamadas singularidades, o diferencias en sí. Son diferencias en sí en tanto que al dividirse, cambian de naturaleza.

Cada singularidad de este sistema es una diferencia de potencial. Es todo un campo intensivo vital, un campo problemático virtual antes de que la vida aparezca organizada, antes de que aparezca el organismo. Todo ser es esa potencia diferenciadora, esa capacidad de diferenciarse en sí mismo, de auto-inventarse. Una *caosmosis* como dijo Joyce y más tarde conceptualizó Guattari,

---

<sup>152</sup>“Y entre las páginas más admirables de este libro están aquellas en las que Simondon muestra el modo en que la disparidad, en tanto primer momento del ser o momento singular, está efectivamente presupuesta por todos los demás estados, ya sean éstos de unificación, de integración, de tensión, de oposición o de resolución de oposiciones, etcétera.” Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*, p. 116.

<sup>153</sup> Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, p. 10.

un proceso ontogenético del propio caos, un caos vibrátil, lleno de vida y repeticiones diferenciales. Un universo palpitante donde, entre el caos y el mundo, está el ritmo.

La génesis del ser es este proceso de individuación, éste franquear umbrales, cambios potenciales, saltos energéticos de partículas que no se explican por los individuos o las formas que resultan, sino que deben ser comprendidos a partir de esa dimensión pre-individual de las fuerzas moleculares, que tienen su propia ley de funcionamiento y naturaleza. En esta dimensión no tenemos lugar para distinguir entre mineral, animal o vegetal, en este nivel no tenemos diferenciaciones formales ni específicas. El problema fundamental de la relación entre los seres vivos es el umbral entre los reinos.

Simondon afirma un proceso de transición continuo entre sistemas o dominios que sólo estarían separados por magnitudes promedio. Dominios que más que establecer una distinción afirman una coexistencia en la que se produciría 'una condición cuántica de producción de un efecto determinado'. En esta concepción todo es cuestión de relación y composición. La frontera en el nivel pre-individual son zonas de pasaje entre heterogéneos.<sup>154</sup>

Otra característica del proceso de individuación es la inversión entre los términos y las relaciones. En vez de partir de los términos para pensar las relaciones, se parte de la relación en primer lugar. En las teorías sustancialistas, como el atomismo denunciado tanto por Spinoza como por Simondon, pasamos siempre de un término a otro, de un átomo a otro. La relación es siempre secundaria con respecto a los términos. "(...) el conceptualismo científico supone la existencia de un real hecho de términos entre los que existen relaciones, no siendo los términos modificados en su estructura interna por las relaciones."<sup>155</sup>

La lectura que hace Deleuze de la obra de David Hume en *Empirismo y Subjetividad*, subraya que una de las tesis principales de Hume es justamente el privilegio de las relaciones en detrimento de los términos. La subjetividad será

---

<sup>154</sup> Andrés Cangi, en postfacio de *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, p. 83.

<sup>155</sup> Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, p. 12.

del orden de la relación, no del término. Hume presenta en su teoría de la subjetividad una idea de que las relaciones son exteriores a los términos, es decir, que tienen una existencia propia, no dependen de los términos, no son sus resultados. La relación existe en sí misma, es independiente.

¿Qué posturas combate esa idea de individuación simondoniana que le interesará a Deleuze? Podemos nombrar dos modelos que sobresalen en la crítica general de Simondon: el combate al modelo hilemórfico y al modelo atomista sustancialista.

Existen dos vías según las cuales puede ser abordada la realidad del ser como individuo: una vía sustancialista, que considera el ser como consistente en su unidad, dado a sí mismo, fundado sobre sí mismo, inengendrado, resistente a lo que no es él mismo, y una vía hilemórfica, que considera el individuo como engendrado por el encuentro de una forma y una materia. El monismo centrado sobre sí mismo del pensamiento sustancialista se opone a la bipolaridad del esquema hilemórfico.<sup>156</sup>

Para Simondon, así como no hay un término primero del cual se parte, no hay materia por un lado y forma por otro. No hay monismo, ni dualismo, sólo un pluralismo en términos de desplazamiento de materiales intensivos, elementales, fuerzas informes que saltan de estado en sí mismas, que se diferencian en sí mismas. Ya no se trata tampoco de pensar al hombre como modelo del animal, ni al animal como modelo del hombre. Ya no hay modelos para comparar semejanzas o diferencias. Sólo hay modulación intensa de fuerzas y materiales.<sup>157</sup> Ya no se parte de una unidad para pensar su relación con otra, se

---

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>157</sup> Deleuze en su libro *Pintura, el concepto de diagrama* retoma a Simondon para hacer una diferenciación entre molde, modelo y modulación. P. 155-156: “¿Qué diferencia hay entre los dos extremos, entre un molde y una modulación, entre moldear y modular? Simondon da, en su libro sobre la individuación, una diferencia muy clara. Dice que son como ‘dos extremos de una cadena’. Moldear es modular definitivamente (...) es decir, se impone una forma a una materia, la adquisición de un equilibrio lleva un cierto tiempo en el moldeado, hasta que la materia llega a un estado de equilibrio impuesto por el molde. (...) en el otro extremo de la cadena, modular es moldear (...) de manera continua (...) una modulación es como si el molde no cesara de cambiar. El estado de equilibrio es alcanzado inmediatamente, o casi inmediatamente, pero el molde es variable.” También encontramos el concepto en Uexküll donde el animal es siempre una modulación, una nota musical, un vasto plano de significaciones. Agradezco a mi amigo Luiz Fernando Proença, por mencionar la aparición del término en Uexküll.

parte de un campo de fuerza que antecede la propia unidad o cualquier proceso de unificación.

*2. 13. La individuación en el pensamiento de Deleuze. Afirmación de una vida impersonal.*

El concepto de individuación aparece en muchas obras de Deleuze. Lo rastreamos en *Lógica del sentido*, *Diferencia y repetición*, *Proust y los signos*, *Nietzsche y la filosofía*, *Spinoza filosofía de la expresión*, *Mil mesetas*, *¿Qué es la filosofía?*, *Conversaciones*, y es posible que en más obras que quizá se nos pasaron por alto. No importa en qué obras aparezca, sino que aparece lo suficiente para que consideramos que Deleuze crea su propio concepto de individuación, más allá de ser un concepto que se encuentre en el pensamiento de tal o cual filósofo.

En las diferentes apariciones del concepto lo que encontramos en común es el intento de diferenciar un principio de individuación del individuo, aquello que individúa de aquello que es individuado.

(...) cuando decimos que el ser unívoco se relaciona esencial e inmediatamente con factores individuantes, por cierto no entendemos como tales a los individuos constituidos en la experiencia, sino lo que actúa en ellos como principio trascendente, como principio plástico, anárquico y nómada, contemporáneo del proceso de individuación, no menos capaz de disolver y destruir a los individuos que de constituirlos temerariamente: modalidades intrínsecas del ser, que pasan de un 'individuo' a otro, que circulan y se comunican bajo las formas y las materias. Lo individuante no es lo simple individual.<sup>158</sup>

La razón de ser del individuo está en otro lugar, en un proceso que lo sobrepasa, que lo constituye, pero lo rebasa. Lo veremos en el capítulo siguiente con el empirismo trascendental: tenemos que ir más allá del sujeto, al deseo, al plano de consistencia, al sin-fondo del ser para encontrar la razón suficiente de los individuos engendrados. Ya lo vimos con la lectura de Deleuze sobre la

---

<sup>158</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp.75-76.

subjetivación en Foucault, cuando nos dice que la subjetivación se abre al Afuera, a la Exterioridad absoluta. Hay que ir hasta ahí para entender el proceso de individuación.

Deleuze ya pensaba sobre el principio de individuación en sus estudios monográficos, tal como vimos con la lectura que hace de Spinoza. Con sus tesis doctorales la individuación parece ganar un terreno como un problema propiamente deleuziano, más que ser una referencia a cualquier otro filósofo. En *Diferencia y repetición*, la individuación va a ser importante para sostener la filosofía de la diferencia que Deleuze quiere construir. Contra toda especificación genérica y específica hay un proceso de individuación que no obedece a las leyes de la forma y la materia, que no es del orden extensivo ni cualitativo sino del orden intensivo. Es la individuación aquello que produce la diferenciación entre las especies.

En *Diferencia y repetición* Deleuze afirma una diferencia como pura potencia, un plano ontológico desfundado donde sólo encontramos la Diferencia, libre de cualquier sumisión a los principios de identidad y semejanza. Deleuze quiere pensar la diferencia pura o el sin-fondo del Ser.

La diferencia es lo infranqueable mismo. La diferencia no es evidentemente aquí una diferencia empírica entre individuos, ni siquiera la diferencia que constituye un individuo en sí mismo –lo que nos mantiene en el nivel de lo dado. Hay que remontar hacia el fondo diferencia, hacia los elementos y las relaciones diferenciales, pre-individuales que engendran el individuo, ahí mismo no hay todavía ninguna diferencia genérica, específica o individual (DR, 76). Sin duda el mundo está poblado de formas individuales, pero “la individuación como tal, que opera de formas individuales, no es separable de un fondo puro que ella hace surgir y que arrastra consigo” (DR, 233). La razón suficiente debe remontar hasta ahí, no seguir las divisiones del concepto para descender hasta el individuo como “especie ínfima”, sino reunirse con lo sin-fondo del Ser, partir de ese plano para ver cómo se engendran los individuos.<sup>159</sup>

---

<sup>159</sup> David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, p. 58.



Es de lo que trata el concepto de *différen(t/c)iation*, la diferencia en su virtualidad y la diferencia en su actualidad.<sup>160</sup> Y es la individuación lo que va conectar esta diferencia pura con las diferencias específicas/extensivas.

La noción de *différen(t/c)iation* no expresa únicamente un complejo matemático-biológico, sino la condición de toda cosmología, como de las dos mitades del objeto. La *diferenciación (différentiation)* expresa la naturaleza de un fondo pre-individual que (no se reduce a un universal abstracto, sino que comporta relaciones y singularidades que caracterizan a las multiplicidades virtuales) o Ideas. La diferenciación (*différenciation*) expresa la actualización de estas relaciones y singularidades en cualidades y extensiones, especies y partes, como objeto de la representación. Los dos aspectos de la diferenciación (*différenciation*) corresponden, pues, a los dos aspectos de la diferenciación (*différentiation*), pero no se parecen a ellos: hace falta un tercero que determine la actualización de la Idea y su encarnación. Hemos intentado mostrar que los campos de individuación –con los precursores que inducen su actividad, con los sujetos larvados que se constituyen alrededor de sus singularidades, con los dinamismos que llenan el sistema– desempeñaban efectivamente este papel. La noción completa sería: *indifféren(t/c)iation*. Así, son los dinamismos espacio-temporales de los campos de individuación los que determinan a las Ideas a actualizarse, en los aspectos diferenciados del objeto.<sup>161</sup>

¿Cómo pasamos de lo virtual a lo actual? ¿De lo intensivo a lo extensivo? ¿De lo informal y a las cualidades? ¿Del afuera al adentro? La individuación implica un principio de inmanencia, un principio de *univocidad* del ser. Es la afirmación de una univocidad del ser lo que coloca a Deleuze del lado de aquellos que él considera que lograron hacer una ontología pura.<sup>162</sup> Recordamos la importancia

---

<sup>160</sup> En el artículo “El método de dramatización” que encontramos en *La isla desierta y otros textos*, encontramos una nota del traductor: “El verbo español *diferenciar* tiene en francés dos acepciones gráficamente marcadas: *différentier*, que se usa preferentemente en matemáticas (cálculo diferencial), y *différencier*.; de uso más generalizado, pero en algunos casos característico de la *diferenciación* en el sentido biológico del término. Deleuze explica en este texto (y más extensamente en *Diferencia y repetición*) ambos sentidos, y forja el término complejo e intraducible *différen(c/t)iation* para referirse al mismo tiempo a las dos dimensiones del proceso, la virtual y la actual.” p. 128.

<sup>161</sup> Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*, p. 137.

<sup>162</sup> En las clases de 1981 sobre Spinoza, Deleuze dice que éste fue el único filósofo que hizo una ontología pura, es decir, que sostuvo una tesis de la univocidad del ser. No obstante, en *Diferencia y repetición* (p. 71), Deleuze dice que Duns Scoto es un filósofo que logró construir

de la afirmación de la univocidad: el ser expresa igualmente todas sus diferencias, es decir, todo es igual al nivel de la potencia, de la sustancia. Pero a nivel de la existencia o de los modos todo es diferente. Una potencia de expresión que expresa puras diferencias.

La univocidad del ser, en tanto se relacione inmediatamente con la diferencia, exige que se muestre cómo la diferencia individuante precede en el ser a las diferencias genéricas, específicas o individuales, cómo un campo previo de individuación en el ser condiciona tanto la especificación de las formas como la determinación de las partes y sus variaciones individuales.<sup>163</sup>

En *Lógica del sentido* la individuación aparece para afirmar las singularidades, esos elementos pre-individuales e impersonales que pueblan el campo trascendental. “*El pueblo que falta*”, problema que aparecerá en las obras con Guattari, se trata de las nuevas singularidades, nuevas distribuciones de afectos y afecciones, nuevas distribuciones intensivas; no se trata de una nueva nacionalidad, una nueva raza, una nueva identidad.

Ya desde aquí, desde estas tesis, Deleuze nos arrastra a un problema del inconsciente. Las singularidades de una superficie inconsciente contra el yo de la consciencia. La crítica a Husserl y a Sartre es por no haber logrado llegar hasta las potencias del inconsciente, hasta el campo trascendental.

Tampoco nos parece que el problema avance realmente en la medida en que Husserl inscribe en el campo trascendental centros de individuación y sistemas individuales, mónadas y puntos de vista, unos Yo [Moi] al modo de Leibniz, antes que una forma de Yo [Je] al modo kantiano. No obstante, ahí hay, como veremos, un cambio muy importante. Pero el campo trascendental es tan poco individual como personal: tan poco general como universal. ¿Equivale esto a decir que es un sin-fondo sin figura ni diferencia, abismo esquizofrénico? Todo lo desmiente, empezando por la organización de superficie de un campo tal. La idea de singularidades, es decir, de anti-generalidades,

---

una ontología pura, justamente por sostener un principio de univocidad que impide cualquier analogía.

<sup>163</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 76.

que sin embargo son impersonales y pre individuales, debe servirnos ahora de hipótesis para la determinación de este dominio y de su potencia genética.<sup>164</sup>

Antes del individuo, hay un campo de singularidades, de intensidades pre-individuales, el campo trascendental del inconsciente. Deleuze va seguir con esto en las demás obras. Hay siempre un plano, que tiene varios nombres: campo pre-subjetivo, campo trascendental, superficie metafísica, cuerpo sin órganos o plano de inmanencia. Y esta superficie o plano está siempre poblada de intensidades, singularidades, multiplicidades o *esquizas*. De esto se trata la individuación: de la construcción de un plano y la distribución de un pueblo. Al plegarse el plano, hay una nueva distribución de intensidades.

*Mil mesetas* bien podría llamarse "Mil Individuaciones". Una enciclopedia o cartografía de las individuaciones. Las mesetas como "zona plana, horizonte indefinido, sin límites, zona intermediaria, central, zona de intensidad."<sup>165</sup> *Mil mesetas* se compone de 13 mesetas (capítulos), una introducción (Rizoma) y una conclusión. Cada meseta tiene una fecha, un nombre propio y una imagen: 1914 - ¿Uno sólo o varios lobos?, foto de Boyer *Rastros de lobos sobre la nieve*; Año cero - Rostridad, pintura de Duccio *Vocación de San Pedro e San Andrés*; 1227 - Tratado de la nomadología: la máquina de guerra, dibujo del *carruaje de madera* del museo de Ermitage en San Petersburgo. Individuaciones psicoanalíticas, de poder o nomádicas. Toda individuación tiene fecha de nacimiento, nombre propio e imagen.<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, pp. 75-76.

<sup>165</sup> François Dosse, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, p. 315.

<sup>166</sup> "Es como un grupo de anillos entrelazados. Cada anillo, o cada meseta, debería tener un clima propio, un tono o un timbre propio. Es un libro de conceptos. La filosofía se ha ocupado siempre de conceptos, y hacer filosofía es intentar crear o inventar conceptos. Pero hay varios aspectos posibles en los conceptos. Durante mucho tiempo, los conceptos han sido utilizados para determinar lo que una cosa es (esencia). Por el contrario, a nosotros nos interesan las circunstancias de las cosas — ¿en qué caso? ¿dónde y cuándo? ¿cómo?, etc.—. Para nosotros, el concepto debe decir el acontecimiento, no la esencia. De ahí surge la posibilidad de introducir en filosofía procedimientos novelescos muy simples. Por ejemplo, un concepto como el de *ritornelo* debe decirnos en qué casos experimentamos la necesidad de cantar. O el rostro: pensamos que el rostro es un producto, y que no todas las sociedades lo producen, sino sólo aquellas que lo necesitan. ¿Por qué y en qué casos? Cada anillo o cada meseta debe, pues, trazar un mapa de circunstancias, y por eso cada una tiene una fecha, una fecha ficticia y una

En *Mil mesetas* queda claro que la individuación no es un asunto de sujetos y consciencias, la individuación es cuando nace un mundo, aunque sea un microcosmos. La individuación tiene varios nombres. Uno de ellos es el agenciamiento maquínico. Soy agenciamientos maquínicos, producto de complejos maquínicos, de procesos moleculares que constituyen la molaridad que soy yo, el individuo con nombre, fecha de nacimiento y cuerpo extensivo. Otro nombre para la individuación es el de *haecceidad*.<sup>167</sup> Incluso, cuando Deleuze habla de su amistad con Guattari, dice ser del tipo de la haecceidad:

De modo que no es un problema escribir entre dos, todo lo contrario. Sería problemático si fuésemos dos personas, cada una con su propia vida y sus opiniones, que se hubiesen propuesto colaborar una con la otra, discutir. Cuando he dicho que Félix y yo éramos como arroyos quería decir que la individuación no es necesariamente personal. No estamos nada seguros de ser personas: una corriente de aire, un viento, un día, una hora del día, un arroyo, un lugar, una batalla o una enfermedad tienen una individualidad impersonal. Nosotros llamamos a esto "haecceidades".<sup>168</sup>

En el capítulo sobre el devenir (1730 - Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible) es donde más aparece el concepto de individuación. El capítulo está dividido en recuerdos: recuerdos de un espectador, de un naturalista, de un bergsoniano, de un spinozista, de una haecceidad, de un brujo, de una molécula, etc. En este capítulo tenemos la impresión de un privilegio de la individuación respecto a la subjetivación (vale recordar que la subjetivación en *Mil mesetas* se

---

ilustración, una imagen. Es un libro ilustrado. De hecho, lo que nos interesa son aquellos modos de individuación distintos de las cosas, las personas o los sujetos: la individuación, por ejemplo, de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un acontecimiento. Quizá sea un error creer en la existencia de cosas, personas o sujetos. El título *Mil Mesetas* remite a estas individuaciones que no son las de las personas o las cosas." Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p. 43.

<sup>167</sup> El término viene de Duns Scoto y, como dice Deleuze en nota al pie: "A veces se escribe "eccéite", derivando la palabra de *ecce*, he aquí. Es un error, puesto que Duns Scoto ha creado la palabra y el concepto a partir de *Haec*, "esta cosa". Pero es un error fecundo, puesto que sugiere un modo de individuación que no se confunde precisamente con el de una cosa o un sujeto." Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia vol. 2.*, nota al pie 24, p. 310.

<sup>168</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones*, pp. 224-225.

refiere a una subjetivación histórica específica, aquella que forma un yo, un sujeto en tanto interioridad).

Existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de haecceidad. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y que no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto. Son haecceidades, en el sentido de que en ellas todo es relación de movimiento y reposo entre moléculas y partículas, poder de afectar y ser afectado. Cuando la demonología expone el arte diabólico de los movimientos locales y de los transportes de afectos, señala al mismo tiempo la importancia de las lluvias, granizos, vientos, atmósferas pestilentes o polucionadas con sus partículas deletéreas, favorables a esos transportes. Los cuentos deben implicar haecceidades que no son simplemente ordenamientos, sino individuaciones concretas válidas por sí mismas y que dirigen la metamorfosis de las cosas y de los sujetos. Entre todos los tipos de civilización, Oriente tiene muchas más individuaciones por haecceidad que por subjetividad y sustancialidad.<sup>169</sup>

La haecceidad es la individuación propia de la vida, vida que excede en mucho a los sujetos o subjetividades. Vida que es potencia creadora, principio trascendental de todo lo que es. Como veremos en el capítulo que sigue, esta Vida, *una inmanencia*, una potencia impersonal, es lo que Deleuze y Guattari afirman o liberan por medio de un proceso de individuación del tipo haecceidad o de la subjetivación como relación de un adentro con un afuera, el adentro del sujeto, de la subjetividad que somos, con el afuera que es la Vida, el principio vital que no cesa de repetir la diferencia creadora.

Un nombre más para la individuación es el huevo intensivo. Esta relación con la embriología ya estaba presente desde *Diferencia y repetición*<sup>170</sup>, pero reaparece con la definición de Cuerpo sin Órganos (CsO). Además de fecha y nombre, cada

---

<sup>169</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia vol. 2.*, p. 264.

<sup>170</sup> "Los embriólogos muestran claramente que la división de un huevo en partes es secundaria en relación con movimientos morfogenéticos de muy otra significación, aumento de superficies libres, estiramiento de las capas celulares, invaginación por plegamiento, desplazamientos regionales de los grupos. Aparece toda una cinemática del huevo, que implica una dinámica." Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 322-333.

meseta tiene una ilustración en la primera página. La ilustración del capítulo 28 *Noviembre 1947 – ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?* es un huevo dogon.<sup>171</sup> Es, no obstante, en *El antiedipo* donde Deleuze y Guattari nos narran el mito del huevo intensivo entre el pueblo Dogon, según estudios etnográficos de Marcel Griaule y Germaine Dieterlan. El mito del huevo sirve para narrar el paso de lo intensivo a lo extensivo, es un mito de origen, de creación.

La síntesis disyuntiva distribuye los antepasados primordiales, pero cada uno es un cuerpo lleno completo, macho y hembra, que aglutina sobre sí todos los objetos parciales, con variaciones tan sólo intensivas que corresponden al zig-zag interno del huevo dogon. (...) Marcel Griaule y Germaine Dieterlan, al principio del *Renard pâle*, esbozan una espléndida teoría del signo: los signos de filiación, signos-guías y signos-señores, signos del deseo en primer lugar intensivos, que caen en espiral y atraviesan una serie de explosiones antes de tomar una extensión en las imágenes, las figuras y los dibujos.<sup>172</sup>

Ya en *Mil mesetas* el huevo describe el funcionamiento del cuerpo sin órganos.

Un CsO está hecho de tal forma que sólo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan. Además, el CsO no es una escena, un lugar, ni tampoco un soporte en el que pasaría algo. Nada tiene que ver con un fantasma, nada hay que interpretar. El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso. Ni es espacio ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal o tal grado, en el grado que corresponde a las intensidades producidas. Es la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0; pero no hay nada negativo en ese cero, no hay intensidades negativas ni contrarias. Materia igual a energía. Producción de lo real como magnitud intensiva a partir de cero. Por eso nosotros tratamos el CsO como el huevo lleno anterior a la extensión del organismo y a la organización de los órganos, anterior a la formación de los estratos, el huevo intenso que se define por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutación de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de grupos, migraciones, y todo ello independientemente de las *formas*

---

<sup>171</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia vol. 2*, p. 155.

<sup>172</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia vol. 1*, pp. 160-161.

*accesorias*, puesto que los órganos sólo aparecen y funcionan aquí como intensidades puras.<sup>173</sup>

Tras esta cita, Deleuze y Guattari se preguntan si el gran libro de los cuerpos sin órganos no sería la *Ética* de Spinoza, donde sólo hay velocidades y lentitudes, cruzamiento de umbrales, vectores y ejes. Lo que está en juego desde su lectura de Spinoza, pasando por sus tesis doctorales, hasta llegar a su obra madura con Guattari, es la consideración de una dimensión de dinamismos espaciotemporales anterior a cualquier cualidad o extensión, a cualquier especie o partes extensas. El orden intensivo es una dimensión de creación de espacios y tiempos: nace un territorio vibrátil, el mundo creado por el ritmo. Es por esto que se trata de la creación de mundos, y no de sujetos u objetos.

Pero si la diferenciación tiene, en este sentido, dos formas complementarias, ¿cuál es el agente de esta distinción y de esta complementariedad? Tanto en la organización como en la especificación, encontramos únicamente dinamismos espaciotemporales, es decir, agitaciones espaciales, cavidades temporales, puras síntesis de velocidades, de direcciones y de ritmos. Desde los mismos caracteres más generales de ramificación, de orden y de clase, hasta los más genéricos y específicos, todo depende ya de tales dinamismos o direcciones de desarrollo. Y, simultáneamente, bajo los fenómenos partitivos de la división celular, encontramos aún instancias dinámicas, migraciones celulares, plegamientos, invaginaciones, prolongaciones que constituyen una “dinámica del huevo”.<sup>174</sup>

El interés por una vida impersonal, por la potencia de creación más que por las criaturas, queda explícito en el último texto de Deleuze, *La inmanencia: una vida...* En estas sintéticas cuatro páginas Deleuze se despide del mundo dejándonos como epitafio esta afirmación de *una* vida que lo acompañó incluso cuando afirmó su muerte al aventarse de la ventana de su departamento. Una vida más grande que cualquier persona, pura virtualidad que se afirma incluso cuando un cuerpo muere. Porque somos apenas grados de esta potencia infinita que es la vida, que no cesa de crear mundos.

---

<sup>173</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia vol. 2*, pp. 158-159.

<sup>174</sup> Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*, p.130.

En estas escasas páginas encontramos todavía un tercer término para nuestra variación filosófica. De la misma manera que el concepto de individuación luego parece diferenciarse de una subjetivación, Deleuze menciona que la singularización se diferencia de una individuación. Parece que quiere ir cada vez más lejos, ya no subjetividad-subjetivación, ni individuación-individuo, sino singularización-singularidades, como si por esta vía, forzando los conceptos, nos alejáramos cada vez más de la subjetividad del yo para finalmente poder afirmar la vida impersonal. Da un ejemplo de una novela de Dickens: un mal sujeto que se está muriendo genera una suerte de respeto, amor y cuidado por aquellos que están cerca. Como si en ese momento toda su existencia fuera olvidada y lo único que importara fuera el pequeño signo de vida que la persona todavía actualiza. A medida que recupera su salud, las personas vuelven a despreciarlo, y su grosería y malicia reaparecen. De este ejemplo, Deleuze dice:

Entre su vida y su muerte hay un momento que no es otra cosa que el de una vida que linda con la muerte. La vida del individuo ha sido sustituida por una vida impersonal, y sin embargo singular, que exhala un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la objetividad y de la subjetividad de lo que ocurre. *Homo tantum* al que todo el mundo compadece y que alcanza una especie de beatitud. Es una haecceidad, que no es ya una individuación sino una singularización: vida de pura inmanencia, neutra, más allá del bien y del mal, puesto que únicamente el sujeto que la encarnaba en mitad de las cosas era quien la hacía buena o mala. La vida de esa individualidad se desvanece a favor de la vida singular inmanente a un hombre que ya no tiene nombre, aunque no se confunde con ningún otro. Esencia singular, una vida...<sup>175</sup>

No obstante, aunque tenemos estas variaciones en su obra, parece que Deleuze le da el mismo nombre a un proceso vital: subjetivación, individuación o singularización. Lo que hace cuando opone una subjetivación a una individuación, o una individuación a una singularización, es llevar los conceptos a un límite que supere la forma sujeto, el yo, la consciencia, y la Forma-Hombre que no es mejor que la Forma-Dios. Siguiendo a Nietzsche, de nada sirve que

---

<sup>175</sup> Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos, textos y entrevistas (1975-1995)*, p. 349.



Dios esté muerto si lo sustituimos por el Hombre. Siempre en dirección a un Súper-Hombre, es decir, a una nueva relación de las fuerzas humanas con las fuerzas no humanas a fin de crear una nueva forma que no sea ni la de Dios ni la del Hombre.

Lo importante es subrayar que por medio de todos estos conceptos, Deleuze propone otro modo de ser en el mundo, otras formas de pliegue. Nuevas subjetividades más flexibles, menos centralizadas, menos encerradas en sí mismas y sometidas a instancias de poder; más abiertas a todo este proceso que nos constituye como sujetos, a la vez que nos diferencian de este sujeto que soy yo.

Podemos decir que con el término de individuación no hay tanta variación de sentido como con el de subjetivación. La individuación, en todas las obras, aparece para afirmar la dimensión intensiva de la constitución del individuo. Sirve para pensar el proceso trascendental que se diferencia de su producto existencial; sirve para dotar la existencia de una dimensión aberrante y creadora, caótica; sirve para combatir cualquier concepción de un individuo que se explique por su extensión o sus cualidades; sirve para afirmar un proceso de diferenciación intensivo que crea todas las diferencias extensivas; y sirve también para pensar una disolución de cierto tipo de subjetividad.

El concepto de individuación nos permite dar una nueva función al concepto de subjetividad. En vez de descartar el concepto, al considerar la subjetividad como un producto de una individuación, su carácter procesual, rizomático, intensivo, relacional, y no necesariamente humano, estamos tratando de construir un nuevo territorio existencial para las subjetividades que somos. Veremos más adelante cómo el éxito del capitalismo no se debe a una producción de mercancías o dinero, sino que depende de una producción de subjetividades. Entonces, si hay un espacio para la crítica al capitalismo, si pensamos en salidas existenciales, no podemos dejar de lado el concepto de subjetividad, ni olvidar que una nueva teoría del sujeto debe partir de la crítica a esta nueva subjetivación o individuación capitalista.

\*

Explicadas estas variaciones conceptuales entre el concepto de subjetivación e individuación, a partir de ahora los consideraremos sinónimos.<sup>176</sup> Pasaremos entonces a la segunda parte de este trabajo, donde veremos cuáles son las implicaciones ontológicas, éticas y políticas que el concepto de subjetivación/individuación arrastra consigo.

---

<sup>176</sup> “Yo diría incluso que la subjetivación tiene poco que ver con el sujeto. Se trata más bien de un campo electrónico o magnético, una individuación que actúa mediante intensidades (bajas o altas), campos de individuación y no personas o identidades.” Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p. 150.

## Capítulo 3. La configuración ontológica y la demanda ética de la subjetivación.

### *Ontología*

#### *3.1 La configuración ontológica de la subjetivación/individuación.*

Si aplicáramos una perversión deleuziana al diagrama del pensamiento foucaultiano (p. 74) y proyectáramos el propio pensamiento de Deleuze sobre él, podríamos entonces sugerir una hipótesis: cuando Deleuze piensa en subjetivación o individuación, lo hace desde un terreno ontológico, no psicológico. Estaríamos en el terreno de la psicología si pensáramos el adentro de la subjetivación como algo completamente encerrado en sí mismo. Pero Deleuze nos reclama otra operación: la apertura de este adentro a un Afuera. Es por esta relación con el Afuera que se excluye una concepción de sujeto reducida a su dimensión psicológica, a un yo interiorizado. La subjetividad se abre a todo tipo de fuerzas y relaciones extrañas. Es partícipe de un complejo *agenciamiento* donde no es más que una pieza.

La producción de subjetividades tiene una naturaleza más allá del psicologismo. Deleuze lo recupera de Bergson. Hay una naturaleza más profunda, metafísica, que conecta directamente las subjetividades existentes a fuerzas virtuales, a potencias que sobrepasan al sujeto. Una dimensión inconsciente que nos relaciona con fuerzas pre subjetivas, fuerzas que atraviesan desde el micro hasta el macrocosmos. Consideremos que los conceptos de Afuera, Inconsciente, Inmanencia, Caos, entre otros, son conceptos que nos permiten pensar una dimensión ontológica de la producción de subjetividades. ¿Pero no habría también una perversión en este concepto de ontología? ¿no es necesario pervertirlo también?

En las lecturas sobre el pensamiento de Deleuze, encontramos diferentes posturas respecto a la ontología de esta filosofía. Algunos, como François Zourabichvili, niegan la existencia de una ontología en el pensamiento de

Deleuze, ya que la crítica al Ser y el fundamento derrumbaría cualquier posibilidad de sostener esta ontología. Nosotros nos apoyamos en las teorías que sí encuentran una dimensión ontológica, pero que pasa por una perversión propia de la filosofía de Deleuze: se trata de una ontología de un Ser que no es más Ser. El Ser fue desfundado, desustancializado, un ser caótico de la Diferencia que tiene otros principios de funcionamiento que no son los mismos de la metafísica clásica (Platón, Aristóteles, etc.) ni los de una ontología moderna (Nietzsche, Bergson o Heidegger). ¿Cuál sería esta singular ontología deleuziana? ¿qué pasa con la ontología cuando el Ser es sustituido por el Devenir?

Podemos pensar, para evitar malentendidos, que realmente no se trata de una Onto-logía, es decir, un estudio del ser, sino de una Hetero-logía, es decir, un estudio de la diferencia. Las consecuencias del desplazamiento del Ser a la Diferencia son muchas, y es lo que Deleuze explora en sus tesis de doctorado, *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*.

Una vez que el Ser es desfundado, que se alcanza el sin-fondo del Ser, Deleuze pasa de una ontología a una heterogénesis del devenir. En vez de preguntarse por la sustancia, la esencia, propiedades o causalidades del Ser, se pregunta por la velocidad del proceso, las relaciones entre reinos y las multiplicidades intensivas. Deleuze crea una nueva lógica para su plano filosófico, una lógica muy diferente de la aristotélica.

¿No es esta heterogénesis lo que caracteriza a la subjetivación? Encontramos en el problema de la velocidad, del Afuera y de la relación en sí una heterología, es decir, una ontología basada en la diferencia.

En el presente capítulo presentaremos, por medio de diferentes problemas, esta construcción ontológica implicada en la concepción de subjetivación. La subjetivación tiene dos dimensiones: una virtual, ontológica, y otra actual, práctica, experimental. Estas dos dimensiones no son secuenciales, no se trata de un virtual anterior a un actual, son dos dimensiones coexistentes, una virtualidad siempre real y una actualidad en constante relación con virtuales.

### 3.2 El diagrama y el caos-germen.

En el capítulo anterior vimos cómo Deleuze considera su trabajo de historiador de la filosofía una especie de sodomía, vimos cómo su lectura de Foucault es la producción de un doble de su propio pensamiento. Entonces el diagrama de la subjetivación no es solamente representativo del pensamiento de Foucault sino que también encontramos a Deleuze representado. Para empezar, este diagrama no es el único de su creación, de hecho, el diagrama es un concepto en Deleuze, tal como podemos ver en sus clases “Pintura. El concepto de diagrama”, así como en *Lógica de la sensación*. ¿Qué resonancia encontramos entre ambos diagramas?

Aunque el concepto de diagrama aparezca con más énfasis en los trabajos sobre el arte, no se trata exclusivamente de un problema estético. Hay una implicación ontológica en él. Basta recordar que Deleuze busca el “ser de la sensación”<sup>177</sup>. Deleuze roba el concepto de diagrama a Francis Bacon. Allí encuentra la respuesta para la pregunta ¿qué es el acto de pintar? El acto de pintar es construir un diagrama.

¿En qué consiste ese acto de pintar? Bacon lo define así: hacer marcas al azar (trazos-líneas); limpiar, barrer o arrugar las partes o las zonas (manchas-color); lanzar pintura, bajo ángulos y a velocidades variables. Este acto, o esos actos suponen que los datos figurativos ya están sobre la tela (como en la cabeza del pintor), más o menos virtuales, más o menos actuales. Son precisamente esos datos los que serán desmarcados, o bien limpiados, barridos, arrugados, o bien recubiertos, por el acto de pintar. (...) Bacon llama a esto un *Diagrama*: es como si, de golpe, se introdujera un Sahara, una zona Sahara, en la cabeza; es como si se extendiera una piel de rinoceronte vista al microscopio; es como si se descuartizara en dos

---

<sup>177</sup> “La cosa es independiente del creador, por la auto-posición de lo creado que se conserva en sí. Lo que se conserva, la cosa o la obra de arte, es un bloque de sensaciones, es decir un compuesto de perceptos y de afectos. Los perceptos ya no son percepciones, son independientes de un estado de quienes los experimentan; los afectos ya no son sentimientos o afecciones, desbordan la fuerza de aquellos que pasan por ellos; Las sensaciones, perceptos y afectos son seres que valen por sí mismos y exceden cualquier vivencia. (...) La obra de arte es un ser de sensación, y nada más: existe en sí.” Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 164-165.

partes la cabeza con un océano; es como si se cambiara de unidad de medida, y se sustituyeran las unidades figurativas por unidades micrométricas, o al contrario cósmicas. Un Sahara, una piel de rinoceronte, tal es el diagrama extendido. Es como una *catástrofe* que sobreviene a la tela, en los datos figurativos y probabilísticos. Es como el surgimiento de otro mundo. Pues esas marcas, esos trazos son irracionales, involuntarios, accidentales, libres, al azar. Son no representativos, no ilustrativos, no narrativos. Pero no son de entrada significativos ni significantes: son trazos asignificantes.<sup>178</sup>

En otras palabras, el diagrama es el proceso que atraviesa el caos. Sin caos no hay obra. ¿Y qué es la obra? No se trata de una representación, no se trata de dominar una técnica. La obra es aquella que logra crear un territorio a partir del caos, sostener un plano del caos, ascender los colores; pero el movimiento no para ahí, hay que abrir una brecha en este territorio, una ventana al cosmos, el cuadro debe abrirse al futuro. El diagrama es el movimiento que va del caos al cosmos, también llamado *caosmosis*. Dirá Guattari que el ser es caótico, es decir, es un proceso de heterogénesis.

En las clases sobre la pintura, Deleuze se pregunta por aquello que podría ser interesante para la filosofía, es decir, si encontramos en la pintura alguna idea en resonancia con conceptos filosóficos. La primera noción que será interesante a los ojos de Deleuze es la de catástrofe. Willian Turner, Cézanne, Van Gogh, Paul Klee y Francis Bacon, son pintores que abordaron este problema. En Turner encontramos diferentes representaciones de catástrofe: pinturas de avalanchas y tempestades, por ejemplo.

Mas Deleuze añade otro tipo de catástrofe al acto de pintar: la catástrofe que afecta al acto de pintar en sí mismo. Siguiendo con el ejemplo de Turner, encontramos en un primer momento una representación de la catástrofe, pero ya en un segundo periodo, después de 1830, identifica el acto de pintar con lo representado, es decir, su pintura es trata de alcanzar la catástrofe del acto de pintar en sí mismo. Se pierde toda forma, lo que vemos son chorros de vapor, y bolas de fuego.

---

<sup>178</sup> Gilles Deleuze, *Lógica de la sensación*, p. 58.

La catástrofe está en el corazón del acto de pintar. (...) Lo que es pintado y el acto de pintar tienden a identificarse. ¿Bajo qué forma? Bajo la forma de chorro de vapor, de bolas de fuego, en las que ninguna forma conserva ya su integridad.<sup>179</sup>

¿De qué se trata esta catástrofe que no es una representación? La catástrofe es la pintura de los desequilibrios locales del cuadro. Retomemos la idea de Paul Claudel: la pintura hace composición, siendo ésta un conjunto desequilibrándose, desagregándose.<sup>180</sup> En otras palabras, se trata de partir de un caos y atravesarlo, sacar algo de ahí. ¿Qué es el caos en la pintura? El caos es todo aquello que puebla el lienzo antes de comenzar la pintura, es un momento propiamente pre-pictórico, donde el pintor todavía no ha empezado a pintar. Tal como lo dice Bacon: no hay un lienzo en blanco, el lienzo está lleno de *clichés*, lleno de *imágenes pre-fabricadas*. Enfrentar el caos es borrar estas imágenes para construir nuevas.<sup>181</sup> ¿Qué es lo que plasma el pintor cuando ya se liberó de los clichés? Superar la catástrofe del acto de pintura es un nacimiento de mundos.

Hay aún dos peligros que se deben enfrentar: la verticalización de los planos y la ascensión de los colores. No podemos quedarnos en la catástrofe, esta debe ser controlada, de esta forma toma todo el cuadro y se echa a perder, “destrucción-consumación del cuadro cuando la catástrofe desborda.”<sup>182</sup> Hay que trabajar el caos, hacer que algo nazca de ahí. El caos es un caos-germen. Deleuze cita a Cézanne para pensar ese momento catastrófico:

Para pintar un paisaje, debo descubrir ante todo las bases geológicas, piense usted que la historia del mundo data del día en que dos átomos

---

<sup>179</sup> Gilles Deleuze, *Pintura, el concepto de diagrama*, p. 24. Un caso ejemplar de esa producción es el cuadro *Luz y color (La teoría de Goethe) La mañana después del diluvio*.

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>181</sup> “Aún antes de comenzar a pintar, han pasado muchas cosas. Es por eso precisamente que pintar implicaría una especie de catástrofe. ¿Por qué? Implica una especie de catástrofe sobre la tela para deshacerse de todo lo que precede, de todo lo que pesa sobre el cuadro aún antes que sea comenzado. Como si el pintor tuviera que desembarazarse. (...) ¿Qué son estos fantasmas? Los pintores le han dado a menudo un nombre, casi técnico, un su propio vocabulario: los clichés. Se diría que los clichés están ya sobre la tela aún antes que se le haya comenzado. Que lo peor ya está ahí.” *Ibidem*, pp. 41-42.

<sup>182</sup> *Ibidem* p. 26.

o dos remolinos se han encontrado, dos danzas químicas se han combinado. Esos enormes arcoíris, esos grandes prismas cósmicos, este amanecer de nosotros mismos, por encima de la nada (...) un sentido agudo de los matices me invade, me siento coloreado por todos los matices de lo infinito. En ese momento, yo y el cuadro somos un solo ser.<sup>183</sup>

El mundo nace cuando ascienden los colores, nace con la luz, cuando los átomos se encuentran y todo un prisma cósmico de colores surge en el cuadro. Para esto es necesario “descubrir las bases geológicas”, lograr que los planos no se caigan unos sobre los otros. Es el momento que Deleuze llamará la construcción del armazón, hay que lograr que los planos se sostengan.<sup>184</sup> Así, para nuestro filósofo, el problema de la profundidad en la pintura está subordinado al problema de la caída de los planos.

Con la profundidad uno se arregla, en cuanto a ella todas las creaciones están permitidas. Pero justamente tenemos siempre la profundidad que merecemos en función de la manera en que hacemos caer los planos. El pintor jamás ha tenido el menor problema con la profundidad. Un problema de profundidad es para reírse.<sup>185</sup>

Hay todavía un problema, una vez logrado el armazón. El segundo peligro de la pintura es el gris. Para Delacroix: “El gris es el enemigo del color, es el enemigo de la pintura.” O para Cézanne: “Uno no es pintor en tanto no ha pintado un gris.”<sup>186</sup> No obstante, Deleuze encuentra en Paul Klee un concepto que le interesa: la noción de punto gris. El punto gris es por donde el caos se hace visible, es el “signo pictórico del caos”. ¿Y qué es el caos para Klee? El caos no es el contrario del orden, no es relativo sino absoluto. Es la condición del orden.

---

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 28-29.

<sup>184</sup> “Es desde ya un peligro. Puede fracasar. Hay una carta en la que Cézanne dice: ‘Esto no va, todos los planos caen uno sobre los otros’. (...) La distinción de los planos puede muy bien no llegar a hacerse. Se hace a partir del caos, pero si el caos toma todo, si nada sale del caos, si el caos sigue siendo caos, los planos caen unos sobre los otros en lugar de caer verticalmente. El cuadro está arruinado antes de haberlo comenzado. Es la mierda.” *Ibidem*, p. 31.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 35.



El punto gris es una matriz, un punto no dimensional desde donde “va a brotar e irradiar el orden del universo en todas las dimensiones”. Deleuze cita a Klee:

Establecer un punto en el caos es reconocerlo necesariamente gris en razón de su concentración principal y conferirle el carácter de un centro original desde donde el orden del universo va brotar e irradiar en todas las dimensiones. Afectar un punto de una virtud central es hacer de él el lugar de la cosmogénesis. A ese advenimiento corresponde la idea de todo Comienzo (...) o mejor: el concepto de huevo.<sup>187</sup>

El *huevo* y la *cosmogénesis* son los nuevos nombres del Cuerpo sin órganos. El concepto de *Cuerpo sin órganos (CsO)*, que apareció en *El antiedipo* como cuerpo vacío, superficie anti-productiva necesaria para la síntesis disyuntiva del deseo, será pensado en *Mil mesetas* como matriz no dimensional, huevo intensivo que es la condición de todo organismo. Plano desorganizado en el sentido que es no dimensional, pre orgánico, caótico. Tanto en el punto gris como el en CsO encontramos un movimiento demoníaco, es decir, el punto pasa de no dimensional a irradiador de dimensiones, y eso sin que haya un corte, una causa exterior, una forma exterior que actúa sobre una materia. El punto salta en sí mismo, se diferencia en sí mismo. Deleuze encuentra en los estudios sobre la embriología la explicación para esa diferenciación inmanente que produce el embrión:

Hay una convergencia fundamental entre la ciencia y el mito, la embriología y la mitología, el huevo biológico y el huevo psíquico o cósmico: el huevo siempre designa esa realidad intensiva, no indiferenciada, pero en la que las cosas, los órganos, se diferencian únicamente por gradientes, migraciones, zonas de entorno.<sup>188</sup>

Por medio de una plasticidad, de pliegues, de saltos en sí mismo, este caos debe lograr diagramatizar las fuerzas caóticas, hacer que nazca un mundo de luz y colores. Lo que se crea en una obra son seres de la sensación, Luz y Color.

---

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>188</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia vol. 2*, p. 168.

¿Podríamos encontrar este movimiento caótico también en este diagrama deleuziano del pensamiento de Foucault? ¿Una producción subjetiva no podría ser también una obra abierta al cosmos? ¿Podemos encontrar una naturaleza caótica de la subjetividad en su apertura al Afuera? Deleuze repite en diferentes partes de su obra: “un poco de posible, sino me sofoco”. Lo posible es una creación artística. Frente a la imposibilidad de los clichés, del caos que toma el cuadro, creó un posible, una existencia posible.

Tal subjetividad debe siempre mantener una relación con el afuera, no puede – así como el cuadro– encerrarse en sí mismo. Debe abrirse al cosmos para reencontrar el caos del Universo, un pasaje del micro al macrocosmos donde la subjetividad es el *entre*, se da en el medio, territorio existencial acompañado de un caos microscópico que se abre a las fuerzas macro-cósmicas. Es un caos que además siempre acompaña a la existencia, no procede de un momento anterior.

### *3.3 Los movimientos aberrantes y la lucha contra el fundamento.*

¿Qué es este afuera? ¿O cómo la subjetividad se abre al afuera? ¿qué implica el contacto “con el Afuera”? Deleuze trata de plegar la existencia al *sin-fondo* del ser, de construir un plano que nos permita ir de lo indeterminado a lo determinado. ¿Por qué un plano? Porque el plano va ser el único capaz de combatir el fundamento y las representaciones que fundan tanto el pensamiento como la existencia.

Si hay un problema del Ser en Deleuze, es la batalla en contra la concepción de un ser trascendente y dotado de propiedades. ¿Qué es el caos sino ese Ser neutro desde donde brotan todas las dimensiones, cualidades y propiedades de los sujetos y las cosas? Es por esa naturaleza que el Ser en Deleuze es también un extra-ser, contrario a toda analogía, contrario a toda jerarquización, contrario a toda metafísica clásica, contrario a todo fundamento.

David Lapoujade hace un análisis en su libro *Deleuze, los movimientos aberrantes*. Para él, Deleuze no es un pensador posmoderno o posestructuralista

sino un pensador clásico; es decir, si hay algo que atraviesa toda la obra de Deleuze, si buscáramos hacer un diagrama del pensamiento de Deleuze, lo que encontraríamos serían los *movimientos aberrantes*. ¿Sería el movimiento aberrante justamente ese *caosmos* presente en la creación? ¿La expresión o el signo mismo del caos? Este problema del caos nos lleva a una lucha en particular: la lucha contra el fundamento.

El problema del fundamento atraviesa la obra entera de Deleuze, es lo que se quiere combatir al proponer una nueva imagen del pensamiento sin imagen (pensamiento desfundado). La imagen del pensamiento que atraviesa épocas, que sostiene las más diferentes creaciones conceptuales es la del fundamento. Ese fundamento que, desde Platón hasta Hegel, nadie ha logrado derrocar sino solamente desplazar, esconder, volver implícito.

(...) los filósofos experimentan numerosos arrepentimientos y no aceptan esa imagen implícita sin agregarle también numerosos rasgos, surgidos de la reflexión explícita del concepto, que reaccionan contra ella y tienden a derribarla. Sin embargo, esa imagen se mantiene firme en lo implícito aunque el filósofo precise que la verdad, después de todo, no es “una cosa fácil de lograr ni está al alcance de todos”. Por ello no hablamos de tal o cual imagen del pensamiento, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen en general que constituye al presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto. (...) A partir de esto aparecen con más claridad las condiciones de una filosofía que no tendría presupuestos de ningún tipo: en lugar de apoyarse sobre la Imagen moral del pensamiento, partiría de una crítica radical de la Imagen y de los “postulados” que implica.<sup>189</sup>

Siguiendo con Lapoujade, para analizar este párrafo de *Diferencia y repetición*, tenemos que considerar esa Imagen con mayúscula como el resultado de una operación inaugurada por Platón: fundar el pensamiento. Cuando Deleuze nos dice que hay que pensar en una filosofía que no tenga presupuesto, en realidad nos pide que pensemos en una filosofía que no tenga fundamento. El pensamiento es fundado, y ese fundamento viene de afuera del pensamiento, le es impuesto. Para Deleuze es una máquina social lo que instaure fundamentos,

---

<sup>189</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, pp. 204-205.

funda el pensamiento con la intención de fundar una ciudad, un Estado, un modo de existencia, etc.

Esto se explica con la naturaleza misma del fundamento: al fundar se logra dar un suelo, una base para el pensamiento y para la vida en general. El Ser finalmente tiene límites, aunque sean trascendentales. Pero al crear esa *Tierra*, esa morada del Ser, otro movimiento entra en escena, casi simultáneo: la distribución de la Tierra. Y este es el problema que interesa a Deleuze en el acto de fundar: más que la *Tierra* misma, el problema de la distribución que va a implicar la lógica propia del fundamento.

La distribución no está hecha directamente por el fundamento sino por los principios –trascendental y empírico– que le son complementarios, son los principios los que son propiamente políticos. Por esto, Deleuze puede decir que antes del Ser está la política (distribución de una totalidad en partes), es decir, en el fundamento ya está la distribución, la selección, la atribución. Se funda el Ser para distribuirlo, para hacer una selección, para crear una dimensión del juicio.<sup>190</sup>

Para Deleuze el Ser –pensamiento y naturaleza– es un sin-fondo, una dimensión intensiva, vibrátil, irrepresentable, potencia. Es la *Diferencia en sí misma*, Diferencia cuya naturaleza es la diferenciación. Cuando Deleuze crea una “filosofía de la diferencia” quiere posibilitar una filosofía que realmente logre combatir el fundamento en el Ser. Para Deleuze, de Platón a Hegel, pasando por

---

<sup>190</sup> “Se sabe, al menos a partir del ‘caso Heidegger’, que la ontología es un asunto político en la medida en que no es separable de la cuestión del poblamiento de la tierra. Y mucho de política viene a alojarse en el habitar poético heideggeriano. Si, para Deleuze, la cuestión es política, es porque los pueblos no son separables de los gritos que hacen oír. Si el principio de razón suficiente debe ser considerado como un ‘grito filosófico’, ¿cómo no envolvería otros gritos ‘aislados y apasionados’ que exigen que se les dé razón, no solamente de ‘lo que es’, sino de ‘cada víctima de la historia’ según la fórmula de Chestov (QLF, 64)? Dar razón, no es solamente remontar hasta el sin-fondo del Ser y reconducir la filosofía hacia un fundamento ontológico donde se dejaría oír el llamado silencioso del Ser, es *dar derecho* a las voces no racionales, no razonables de todas las minorías que pueblan la tierra, todas aquellas que no llegan a comprender lo que todo el mundo comprende, que no llegan a saber lo que todo el mundo sabe, todo un clamor. ‘Si los principios nos parecen gritos, es porque cada uno señala la presencia de una clase de seres, que dan ellos mismos el grito y se hacen reconocer por ese grito’ (P, 62)., El principio de razón no debe solamente afrontar lo inexplicable y lo incomprensible, debe afrontar lo insoportable y lo intolerable. Es la razón por la cual, en última instancia, la pregunta *¿quid juris?* es siempre directamente ética y política.” David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, p. 47.

Kant, hay un fundamento que no deja llegar hasta las verdaderas potencias del pensamiento. Para llegar hasta estas hay que ir hasta el sin-fondo, no se puede detener antes, no se puede quedar en el fundamento. Hay que ir más allá, hacia el vértigo de lo impensable. Por considerar el sin-fondo como vacío, como vértigo, como lo indeterminado, trataron de darle un comienzo estableciendo un punto fijo, trataron de fijar el Ser, de someter el tiempo al movimiento. El fundamento no deja llegar a las potencias del pensamiento porque limita la naturaleza del Ser/Pensamiento a la representación.

Según la explicación del filósofo español José Luis Pardo, la historia de la filosofía nos ha demostrado que hacer filosofía es justamente pensar el fundamento, sea el Ser o el Sujeto, sus dos grandes nombres en la historia occidental del pensamiento. Con la crisis de la metafísica al final de la Edad Media, el fundamento se traslada del Ser al Sujeto. Deleuze refuta estas fundaciones, va más allá del Sujeto y del Ser, más allá no es apoyarse en otra trascendencia, sino instalarse en el medio y dejar de fijar lo que es de naturaleza vertiginosa.<sup>191</sup>

Es, pues, contra la Representación, sea la Idea, el Espíritu o el Sujeto Trascendental como fundamento del pensamiento, que la ontología deleuziana apunta sus críticas.

Lo propio de una investigación trascendental es que uno no puede detenerla cuando quiere. ¿Cómo podría determinarse un fundamento, sin a su vez ser precipitados, todavía más allá, en el sin-fondo del cual emerge?<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> “Cuando el ejercicio del pensamiento se convierte en esta cartografía que subvierte la historia de la filosofía, las líneas que la atraviesan son líneas de de-fundamentación que conducen a lo impensado. Hacer la genealogía del ser, mostrar, por tanto, que hay algo antes del ser (el ‘Exterior’) donde pueden rastrearse las condiciones de su aparición, como emprender la deconstrucción de la subjetividad, es decir, refutar la inveterada tesis de que el sujeto y su representación se sitúan como punto de partida, origen y fundamento, y abrir en su detrimento un escenario pre subjetivo que está aún por pensar.” José Luis Pardo, *Deleuze: violentar el pensamiento*, p. 17.

<sup>192</sup> Cita de Deleuze en *Presentación de Sacher-Masoch*, citado por David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, p. 37.

Heidegger, Nietzsche y Bergson son ejemplos filosóficos que trataron de llegar a esa dimensión, a esa profundidad del Ser. Según David Lapoujade, el hecho de que “todavía no pensamos” pronunciado por Heidegger, se trata de que no hemos llegado a las potencias del pensamiento, al sin-fondo del Ser.

Pero Deleuze difiere de estos pensadores de la profundidad del Ser al hacer un movimiento de inspiración estoica: en vez de quedarse en la profundidad de los cuerpos, o en vez de quedarse en el sin-fondo del ser, hay que alcanzar la superficie, hacer un movimiento que logre sacarnos de la profundidad. Contra las alturas del fundamento platónico o teológico, contra la profundidad del sin-fondo de la ontología, una *metafísica del acontecimiento incorporal*<sup>193</sup> que logre pensar los efectos que el sin-fondo produce al plegarse en la superficie de la existencia.

Lo que está en juego en esta compleja teorización metafísica que atraviesa la obra deleuziana es el intento por establecer un principio inmanente entre virtualidades y actualidades, potencias y existencias. Y lo que la inmanencia permitiría es “instaurarse en el medio”, ni en lo indiferenciado ni en lo diferenciado, sino en aquello que se diferencia. Contra el sujeto y el objeto, el verbo en infinitivo. El *verdecer* del árbol contra el verde del árbol.

Con la inmanencia se excluye todo comienzo fundado, el pensamiento no tiene un punto fijo, sea objetivo o sea subjetivo, sean las Ideas platónicas, sea Dios,

---

<sup>193</sup> “Hubo una crítica cuya función consistía en designar la ilusión metafísica y fundamentar su necesidad; la metafísica de Deleuze emprende la crítica necesaria para desilusionar a los fantasmas. Desde ese momento, el camino está libre para que continúe, en su singular zigzag, la serie epicúrea y materialista. No lleva consigo, a su pesar, una metafísica vergonzosa; alegremente conduce a una metafísica; una metafísica liberada tanto de la profundidad originaria como del ente supremo, pero capaz de pensar el fantasma fuera de todo modelo y en el juego de las superficies; una metafísica en la que no se trata de lo Uno Bueno, sino de la ausencia de Dios, y de los juegos epidérmicos de la perversidad. El Dios muerto y la sodomía como focos de la nueva elipse metafísica. Si la teología natural implicaba la ilusión metafísica y si ésta se asemejaba siempre más o menos a la teología natural, la metafísica del fantasma gira en torno al ateísmo y a la transgresión. Sade y Bataille, y, un poco más allá, la otra cara, en un ofrecido gesto de defensa, Roberte. (...) Una metafísica del acontecimiento incorporal (irreductible, pues, a una física del mundo), una lógica del sentido neutro (en vez de una fenomenología de las significaciones y del sujeto), un pensamiento del presente infinitivo (y no el relevo del futuro conceptual en la esencia del pasado), he aquí lo que Deleuze, me parece, nos propone para eliminar la triple sujeción en la que el acontecimiento, todavía en nuestros días, es mantenido.” Michel Foucault, *Theatrum philosophicum*, p. 9-10, 16.

sea el *Cogito*, o el Sujeto trascendental. Se desfundamenta pero lo que sustituye el fundamento es el *Plano*.<sup>194</sup> Para no quedarse en el sin-fondo hay que trazar un plano. ¿No es lo mismo que decía Cézanne del trabajo pre-pictórico? Es ahí que debemos diferenciar el aspecto ontológico del pensamiento de Deleuze, de las ontologías como la de Heidegger, Bergson e incluso Nietzsche.<sup>195</sup>

(...) lo importante para Deleuze no es el descubrimiento de nuevas profundidades, es más bien la *producción de nuevas superficies*. (...) Si Deleuze termina por abandonar la noción de profundidad, es sin duda porque es todavía demasiado solidaria de la de fundamento, de la propia actividad de fundar. Es en parte lo que lo distingue de Bergson o de Heidegger. Remontar más allá del fundamento no quiere decir explorar las profundidades del Ser, sino más bien recorrer las superficies, es decir *trazar un plano*.<sup>196</sup>

---

<sup>194</sup> En la traducción del español tenemos el término *plan de inmanencia*, pero considerando que *le Plan* (francés) es de la naturaleza geométrica, espacial, creo que la traducción plano es más adecuada. Para Lapoujade el plano “es un corte, una sección del sin-fondo”, es justamente aquello que expresa el sin-fondo que sube a la superficie, un tipo de desplegarse del Ser... una nueva lógica de distribución del Ser, una lógica de la superficie. En el DRAE podemos encontrar la definición de plano geométrico como: “**Superficie plana** paralela al horizonte, colocada en la parte inferior del cuadro, donde se proyectan los objetos, para construir después, según ciertas reglas, su perspectiva.” “Plano” significa también el adjetivo llano, liso. Ambas definiciones coinciden con la de *Plan* (francés) en tanto superficie plana y espacio liso que encontramos en *Mil mesetas*. Plan, en cambio, en español, no aporta el significado geométrico ni el adjetivo liso; plan, en el DRAE, significa intención, proyecto, entre otras significaciones que no cumplen con la de superficie o espacio liso. Además, el plano no es un proyecto. “El plano no consiste en un programa, un propósito, un objetivo o un medio”. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 45.

<sup>195</sup> Sobre esta diferenciación ver David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, pp. 35-36. Sobre la ontología en Bergson y en Nietzsche: para Deleuze, encontramos en el trabajo de Bergson una problematización ontológica desde el concepto de *duración ontológica*, que se diferencia de la *duración psicológica* (sujeto, consciencia). Hay en Bergson una crítica al psicologismo de su época. La *Memoria absoluta*, la Duración, el pasado serán una “pura ontología”. Deleuze, en una nota al pie, dice que este aspecto ontológico es profundamente estudiado por Jean Hyppolite, quien trataba de denunciar las interpretaciones “psicologistas” de *Materia y memoria* (*El bergsonismo*, p. 56). “Si hay cualidades en las cosas no menos que en la conciencia, si hay un movimiento de cualidades fuera de mí, es preciso que las cosas duren a su manera. Es preciso que la duración psicológica sea solamente un caso bien determinado, una apertura a una duración ontológica. Es preciso que la ontología sea posible.” *El Bergsonismo*, p. 48. En cuanto a Nietzsche, Deleuze encuentra una ontología de las fuerzas principalmente en el concepto de eterno retorno. Sobre esto ver *Nietzsche y la filosofía*, pp. 103-104.

<sup>196</sup> David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, pp. 38-39.

Para Deleuze es importante un movimiento que nos saque de lo indiferenciado, del vértigo y del caos que es el Ser en tanto Apertura (Heidegger), Duración (Bergson) o Voluntad de potencia (Nietzsche). No le interesa hacer una ontología de la profundidad del ser, sino una lógica de cómo el ser se despliega en la superficie de la existencia. Para Deleuze no hay ontología sin lógica de distribución, sin una ética implicada. Si no hay una Tierra sagrada desde donde emanen los territorios existenciales, hay una nueva Tierra, una figura geométrica que contiene tanto la virtualidad del ser como las actualizaciones que se dan en la existencia.

Ya no tenemos dos mundos separados entre Dios y las criaturas, Ideas y copias, causas y efectos, donde no podemos explicar la separación más que por un acto de creencia o magia. Tampoco ahondamos en las profundidades de un sujeto. De lo indiferenciado a lo diferenciado, del Ser a la existencia, Deleuze traza un plano de immanencia.<sup>197</sup>

Que no se mal interprete: lo importante para Deleuze no es el descubrimiento de las nuevas profundidades, es más bien la producción de nuevas superficies. 'Algo del fondo remonta a la superficie...'. Deleuze no se interesa en lo sin-fondo en tanto tal ni en su modo de donación velado. No busca describir el modo en el cual se da a nosotros o el modo en el que nos abrimos a él, según una inspiración post-fenomenológica. Conforme al principio de razón suficiente, lo que interesa a Deleuze son las lógicas que se pueden extraer de ello en superficie, y nada más. No hay ontología sin lógica. Una vez más, el fundamento ontológico no es separable de un principio trascendental que lo distribuye en la superficie. O bien, según los términos de *Mil mesetas*, el plano de consistencia es inseparable de las máquinas abstractas a través de las cuales se distribuye su materia. Lógica y ontología, siempre estos dos aspectos coexisten en

---

<sup>197</sup> "Qué es en efecto un plano? Es una suerte de corte, un seccionamiento de lo sin-fondo, destinado a recoger sobre sí todo lo que proviene de allí y no a sumergir nuevamente todo en las profundidades. No se confunde ni con un abismo indiferenciado de donde nada sale todavía, ni con un mundo diferenciado donde todo ya ha salido, ya se ha distinguido. Se aloja por entero en el entre-dos de lo indistinto y de lo distinto, en el pasaje de uno a otro: es lo que se distingue. Ni indeterminado, ni determinado, es la determinación misma. (...) Tal es justamente la definición del plano: la existencia autónoma de una superficie que expresa lo que asciende del fondo, a la manera de una criba o de un filtro, allí donde se constituye la determinación." *Ibidem*, p. 39.



Deleuze, como los dos componentes de una filosofía de la expresión.<sup>198</sup>

### 3.4 El plano geométrico

El plano de inmanencia es una noción que atraviesa toda la obra de Deleuze. Desde sus estudios sobre Spinoza, pasando por sus tesis de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, hasta sus trabajos con Guattari, Deleuze no cesa de trazar un plano. Es el plano que se pliega, produciendo las subjetividades como *adentro* de este pliegue. Es el plano que sustituye al fundamento –la tierra fundada– e inaugura una vida en la inmanencia.

Para Deleuze, Spinoza fue el único filósofo que logró elevar la inmanencia a lo absoluto, una inmanencia pura donde finalmente sea liberada de la secuencia filosófica a la que fue sometida hasta entonces. El ejemplo usado en una de sus clases sobre Spinoza es el de Plotino, neoplatónico que introduce un principio de inmanencia entre el ser y los entes. No obstante, esta inmanencia es secundaria, ya que más allá del ser, está lo Uno. Y del Uno al ser no hay inmanencia, hay solamente trascendencia. La inmanencia entra entonces en una secuencia donde es posterior al Uno.

Lo que Deleuze encuentra en Spinoza es algo inédito en la historia de la filosofía occidental: no hay unidad superior, sólo hay ser y entes, y entre el ser y los entes rige un principio de inmanencia. En lugar de lo Uno, partimos de la inmanencia y perdimos el propio punto de partida. Si hay un Uno-Todo su nombre es plano de inmanencia.<sup>199</sup> Y Spinoza ha pagado con la vida esa afirmación. Decir que los modos son inmanentes a la Sustancia es lo mismo que decir que entre Dios y las criaturas rige un principio de inmanencia. Dios y sus criaturas están en un

---

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>199</sup> “Los conceptos filosóficos son todos fragmentarios que no ajustan unos con otros, puesto que sus bordes no coinciden (...). Y sin embargo resuenan, y la filosofía que los crea presenta siempre un Todo poderoso, no fragmentado, incluso cuando permanece abierta: Uno-Todo, ilimitado, Omnitodo, que los incluye a todos en un único y mismo plano. Es una mesa, una planicie, una sección”. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 39.

mismo plano. El ateísmo de Spinoza afirmado en la inmanencia. Por esto es el *príncipe de los filósofos*.<sup>200</sup>

El plano aparece también en la tesis de Deleuze *Diferencia y repetición*, pero con otro nombre: superficie metafísica o principio de univocidad. Entre lo virtual y lo actual, entre la diferencia intensiva y la diferencia específica hay principio de univocidad: el ser dice todas sus diferencias en un único y mismo sentido, somos expresiones de esta potencia unívoca.

En efecto, lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga de un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido, de todas sus diferencias individuantes o modalidades extrínsecas. El Ser es el mismo para todas las modalidades, pero esas modalidades no son las mismas (...) El Ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice de la diferencia misma.<sup>201</sup>

Es sólo cuando cae el fundamento que es posible pensar en diferencias que valen por igual, en una univocidad que acabe con la jerarquización de los pretendientes, que acabe con la selección basada en proporciones de

---

<sup>200</sup> “Orlandi: ¿Recuerda que, al pensar principalmente en el prodigioso libro V de la *Ética*, usted dice que Spinoza es el príncipe de los filósofos? ¿Por qué tan sencillo homenaje?”

Deleuze: Usted ha de convenir en que si fuera posible contar una historia de la filosofía desde el punto de vista de la instauración de un plano de inmanencia, Spinoza sería el responsable por el momento de mayor radicalidad.

Orlandi: Sí, ¿Pero por qué príncipe?”

Deleuze: Muy simple: cuando digo príncipe no estoy pensando en la jerarquía que, por un lado, lo sometería a un rey transcendente y, por el otro, lo sobrepondría como transcendente a subalternos. La jerarquía que me atrae no es de ese tipo, dependiente de relaciones entre clases o entre posiciones de mando. La jerarquía que me atrae es la del juego de las singularidades, y de la distribución de las diferencias en correspondencia con problemas, los cuales participan como más o menos ordinarios o notables. Por eso pienso que Spinoza es el príncipe de los filósofos en el mejor sentido de la palabra príncipe: aquel que es el *más notable en talento o en otras calidades*. Pero rigurosamente, él es el príncipe, porque *sabía plenamente que la inmanencia pertenecía sólo a sí misma*, siendo ella un *plano recorrido por los movimientos del infinito, llenado por las coordinadas intensivas*. Príncipe por *no haber tenido ningún compromiso con la transcendencia*, por haber encontrado la *libertad tan sólo en la inmanencia*. Como ese príncipe llenó la *suposición prefilosófica* de la filosofía, sus propios conceptos de *sustancia y de modos es que se remiten al plano de inmanencia como a su presupuesto*.” Luiz B. L. Orlandi, “Conversación de Luiz Orlandi y Gilles Deleuze”, *Reflexiones Marginales*.

<sup>201</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 72.

perfecciones respecto a un Modelo trascendente. La univocidad es el principio que permite una otra distribución, basada en otros criterios.<sup>202</sup>

Es el trabajo de *Lógica del sentido*: ¿cómo se van a distribuir las multiplicidades en la superficie? El sentido es propiamente el movimiento aberrante que viene del sin-fondo y sube a la superficie. La crítica de la *Lógica del sentido* es esta: no se puede quedar en la profundidad del sin-fondo, hay que salir de ahí, hay que trazar un plano a la superficie de la existencia. El sentido será el efecto incorporal que lo sin-fondo produce en la superficie de los cuerpos.

Ya en *El antiedipo* el plano aparece como el *Cuerpo sin Órganos* (CsO), superficie de registro de toda producción deseante.

(...) todo ocurre y se registra sobre el cuerpo sin órganos, incluso la cópula de los agentes, incluso las divisiones de Dios, incluso las genealogías cuadrículantes y sus permutaciones. Todo permanece sobre este cuerpo increado como los piojos en las melenas del león.<sup>203</sup>

El concepto de Cuerpo sin órganos aparece tanto en *El antiedipo* (1972) como en *Mil mesetas* (1980), con algunas alteraciones en el segundo tomo. Ya no se habla de superficie de registro ni síntesis disyuntiva sino solamente en términos de plano de inmanencia o consistencia. “El CsO es el campo de inmanencia del deseo, el plan de consistencia del propio deseo.”<sup>204</sup> En *Mil mesetas* Deleuze y Guattari abandonan esa terminología de las síntesis para pensar solamente en términos de agenciamiento deseante y plano de inmanencia.

---

<sup>202</sup> “Del punto de vista que nos interesa en el momento, la afirmación de la univocidad del ser no consiste apenas en afirmar la diferencia y las multiplicidades en tanto tales; ella es *consecuencia* necesaria de la crítica al fundamento. En efecto, si el fundamento se cae, eso significa que no es más posible establecer una jerarquía entre pretendientes, distribuirlos según series electivas como hacía Platón. No hay un sentido eminente en el Ser al cual todos los otros entes se reportarían en proporción de conformidad con el primer término. Entonces –y sólo entonces–, el sin-fondo sube para constituir un único y mismo plano secante en el cual ‘lo menor se vuelve igual al mayor (...). Entonces, las palabras ‘Todo es igual’ pueden resonar, pero con palabras alegres, con la condición de decirlas *de lo* que no es igual en este Ser igual unívoco.” David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, p. 57.

<sup>203</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia vol 1.*, p. 24.

<sup>204</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia vol. 2*, p. 159.

El problema de una misma sustancia para todas las sustancias, de una sustancia única para todos los atributos deviene: ¿existe un conjunto de todos los CsO? Pero, si el CsO ya es un límite, ¿qué habría que decir del conjunto de todos los CsO? El problema ya no es el de lo Uno y lo Múltiple, sino el de la multiplicidad de fusión que desborda efectivamente cualquier oposición entre lo Uno y lo Múltiple. Multiplicidad formal de los atributos sustanciales que como tal constituye la unidad ontológica de la sustancia. (...) Continuum ininterrumpido del CsO. El CsO, la inmanencia, límite inmanente.<sup>205</sup>

En *¿Qué es la filosofía?* finalmente queda explícita la importancia del plano de imanencia en la filosofía deleuziana. Y no sólo en la suya, sino una importancia en la filosofía en general. El plano es la condición pre filosófica para toda y cualquier producción conceptual, es “el único continente de los conceptos.”<sup>206</sup> Lo que vemos en esta última obra de Deleuze es una insistencia en combatir ciertas *ilusiones* que involucran al plano, tal como la ilusión de los universales, la ilusión de lo eterno, o la ilusión de la discursividad.<sup>207</sup> Pero la ilusión principal a ser combatida es la ilusión de la trascendencia, de la cual Deleuze viene advirtiendo desde sus lecturas de Spinoza en los años sesenta.

Quien sabía plenamente que la inmanencia sólo pertenecía a sí misma, y que por lo tanto era un plano recorrido por los movimientos del infinito, rebotante de ordenadas intensivas, era Spinoza. (...) Tal vez el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier (...) encontró la única libertad en la inmanencia. Llevó a buen fin la filosofía, porque cumplió su supuesto prefilosófico. (...) Spinoza es el vértigo de la inmanencia, del que tantos filósofos tratan de

---

<sup>205</sup> *Ídem.*

<sup>206</sup> “Los conceptos son acontecimientos, pero el plano es el horizonte de los acontecimientos, el depósito o la reserva de los acontecimientos puramente conceptuales: no el horizonte relativo que funciona como un límite, (...) sino el horizonte absoluto, independiente de cualquier observador (...) Los conceptos van pavimentando, ocupando o poblando el plano, palmo a palmo, mientras que el plano en sí mismo es el medio indivisible en el que los conceptos se reparten sin romper su integridad, su continuidad: ocupan sin contar (la cifra del concepto no es un número) o se distribuyen sin dividir. El plano es como un desierto que los conceptos pueblan sin compartimentarlo.” Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 40.

<sup>207</sup> Sobre las ilusiones ver *¿Qué es la filosofía?*, pp. 52-53.

escapar en vano. ¿Estaremos alguna vez maduros para una inspiración spinozista?<sup>208</sup>

¿Será esta la misión del último libro de Deleuze y Guattari? ¿Lograr esa madurez, de inspiración spinozista, llegar a la inmanencia absoluta? Quizá por esto empiezan su libro diciendo que tal vez no se pueda plantear la pregunta *¿Qué es la filosofía?*, hasta tarde, cuando alcancen la vejez y sea hora de hablar concretamente. ¿Podemos encontrar en esta obra la madurez que ellos encontraban en las últimas obras de Turner o incluso en las de Kant?<sup>209</sup>

### 3.5 La inmanencia: una vida...

El último texto que Deleuze escribió, “La inmanencia: una vida...”, fue publicado unos meses antes de su muerte. Giorgio Agamben resalta la coincidencia singular entre el último texto de Deleuze y el de Foucault: ambos están centrados en el concepto de vida. Para el filósofo italiano:

El sentido de esta coincidencia testamentaria (en un caso como en el otro se trata, en efecto, de una especie de testamento) va más allá de la solidaridad secreta que puede existir entre dos amigos. Implica la enunciación de una herencia que compromete, sin duda, a la filosofía por venir. Si quiere recoger esta herencia, la filosofía por venir deberá partir del concepto de vida que dibujan, en su último gesto, los dos filósofos –es, al menos, la hipótesis que subtiende este trabajo.<sup>210</sup>

¿Qué es esa vida que la filosofía por venir debe tomar como punto de partida?

¿Habría un giro humanista en el último Deleuze y en el último Foucault?

---

<sup>208</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p. 51-52.

<sup>209</sup> “A veces ocurre que la vejez otorga, no una juventud eterna, sino una libertad soberana, una necesidad pura en la que se goza de un momento de gracia entre la vida y la muerte, y en el que todas las piezas de la máquina encajan para enviar un mensaje hacia el futuro que atraviesa las épocas: Tiziano, Turner, Monet. Turner en la vejez adquirió o conquistó el derecho de llevar la pintura por unos derroteros desiertos y sin retorno que ya no se diferencian de una última pregunta. (...) Del mismo modo en filosofía, la *Crítica del juicio* de Kant es una obra de senectud, una obra desenfundada detrás de la cual sus descendientes no dejarán de correr: todas las facultades de la mente superan sus límites, esos mismos límites que el propio Kant había fijado con tanta meticulosidad en sus obras de madurez.” *Ibidem*, p. 7-8.

<sup>210</sup> Giorgio Agamben, “La inmanencia absoluta”, en *Gilles Deleuze, una vida filosófica*, p. 69.

Recordemos las críticas de Deleuze a las afirmaciones que se hacían sobre el regreso del sujeto en los últimos trabajos de Foucault:

Y, del mismo modo que no hay un retorno a los griegos, tampoco hay en Foucault un retorno al sujeto. Pensar que Foucault ha redescubierto o reencontrado la subjetividad que antes había negado es un malentendido al menos tan profundo como el de la “muerte del hombre”. Yo diría incluso que la subjetivación tiene poco que ver con el sujeto. Se trata más bien de un campo electrónico o magnético, una individuación que actúa mediante intensidades (bajas o altas), campos de individuación y no personas o identidades. Lo que Foucault llamaba, en otras ocasiones, *la pasión*.<sup>211</sup>

No hay humanismo porque esta vida no es la del hombre, así como la subjetivación no es el sujeto. Vida impersonal e inorgánica que atraviesa personas, animales y cosas. Vida que es potencia de creación inmanente a toda existencia. “Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia y beatitud completa.” Es Spinoza resonando en estas últimas palabras de Deleuze. Es una ontología donde el Ser fue sustituido por la Vida y el fundamento, por el plano de inmanencia.

En el texto “La inmanencia absoluta”, Agamben enfatiza la importancia de los dos términos, inmanencia y vida, en el pensamiento de Deleuze. Una inmanencia en sí misma y en movimiento, libre de toda trascendencia, tal como ya se afirmaba en *¿Qué es la filosofía?*, y una vida que es “pura contemplación sin conocimiento”, “pura potencia que conserva sin actuar”.<sup>212</sup>

En el análisis de Agamben, incluso la puntuación elegida por Deleuze en su título no es casualidad. Los dos puntos que separan la inmanencia de la vida, así como los tres puntos que finalizan el título tienen su razón de estar ahí, y el título *L'immanence: une vie...* debe ser considerado “un bloque asintagmático y sin embargo indivisible”, en otras palabras, es “algo como un diagrama que concentra en su seno el último pensamiento de Deleuze.”<sup>213</sup>

---

<sup>211</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p. 150.

<sup>212</sup> Giorgio Agamben, “La inmanencia absoluta”, en *Gilles Deleuze, una vida filosófica*, pp. 78 y 82.

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 72.

Los dos puntos establecen una relación de inmanación entre la inmanencia y la vida, de la misma manera que la subjetivación tenía una relación con el Afuera en los estudios sobre Foucault.

Entre la inmanencia y una vida, los dos puntos introducen algo menos que una identidad, pero algo más que un agenciamiento, o más precisamente un agenciamiento de tipo particular, una especie de agenciamiento absoluto que incluye también la “no-relación” o la relación derivando de la no-relación de la que habla Deleuze, en su ensayo sobre Foucault, a propósito de la relación con el Afuera. (...) Los dos puntos representan la dislocación de la inmanencia en sí misma, la apertura a otro que permanece absolutamente inmanente. Se trata, entonces, de ese movimiento que Deleuze, jugando sobre la emanación neoplatónica, llama inmanación.<sup>214</sup>

En cuanto al uso de los tres puntos finales, se trata del carácter virtual de la vida.

El término técnico una vida... expresa esta determinabilidad trascendental de la inmanencia como vida singular, su naturaleza absolutamente virtual y el hecho de que sólo se defina a través de esta virtualidad (“Una vida sólo contiene virtuales. Está hecha de virtualidades, acontecimientos, singularidades. Lo que se llama virtual no es algo a lo que le falte realidad...”) Los tres puntos suspenden todo lazo sintáctico, manteniendo, sin embargo, los términos en relación con la pura determinabilidad de ese lazo; arrastrándolos sobre ese campo virtual, excluyen que el artículo “uno” nunca pueda trascender el ser que lo sigue –como es el caso contrario en el neoplatonismo.<sup>215</sup>

Una abertura entre Vida e Inmanencia, así como entre la subjetivación y el afuera. Es esa abertura que hace que Deleuze reafirme en su último texto aquello que encontramos en su primer libro: la necesidad de pensar un empirismo trascendental.

---

<sup>214</sup> *Íbidem*, p. 71.

<sup>215</sup> *Ídem*.

### 3.6 Empirismo trascendental o la filosofía de la inmanencia.

Si la inmanencia no era la lucha contra lo trascendente, ¿por qué regresar a este concepto de lo trascendental? Un lector distraído podría encontrar con extrañeza el hecho de que el último texto de Deleuze, *La inmanencia: una vida...*, empiece con la idea del campo trascendental.

¿Qué es un campo trascendental? Se distingue de la experiencia en la medida que no remite a un objeto ni pertenece a un sujeto (representación empírica). También se presenta como una pura corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva, impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo. Puede parecer curioso que lo trascendental se defina por tales datos inmediatos: se hablará entonces de empirismo trascendental, por contraposición a cuanto constituye el mundo del sujeto y el objeto. Hay algo salvaje y poderoso en este empirismo trascendental.<sup>216</sup>

En primer lugar, no podemos confundir lo trascendente y lo trascendental. Deleuze nunca ha descartado el problema de lo trascendental, lo que critica es que este trascendental se explique vía un Sujeto, una Idea, una Consciencia o cualquier otro concepto. Lo trascendental tampoco está fuera de la existencia, lo trascendental es el Afuera que está plegado a la existencia. Lo trascendental no es otra cosa que la Vida. Como apunta Deleuze:

Lo trascendente no es lo trascendental. Carente de conciencia, el campo trascendental se definiría como un puro plano de inmanencia, ya que escapa de toda trascendencia, tanto del sujeto como del objeto. La inmanencia absoluta es en sí misma: no es en algo, no está en otra cosa, no depende de un objeto ni pertenece a una cosa.<sup>217</sup>

En segundo lugar, ¿qué es este empirismo trascendental? En *Empirismo y subjetividad*, primer libro publicado por Deleuze en 1953, encontramos el interés del autor por pensar un “empirismo superior” y no un “empirismo vulgar”. Este empirismo superior sería la investigación cuyo privilegio recae “sobre las

---

<sup>216</sup> Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos, textos y entrevistas (1975-1995)*, p. 347.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 348.



relaciones entre los datos, y no sobre los datos sensibles en sí mismos, como se requeriría, a su vez, un 'empirismo ingenuo' –o un 'racionalismo al revés'".<sup>218</sup> Es decir, no se trata de un empirismo que considere la sensación o el dato sensible en oposición a lo racional o mental. "Se trata, más bien, y no importa cuán próximas se encuentren dos sensaciones, del paso de una a la otra como devenir, como aumento o disminución de potencia (cantidad virtual)."<sup>219</sup>

David Lapoujade reafirma esa importancia en diferenciar el empirismo deleuziano de una filosofía de lo ordinario. En *Deleuze, los movimientos aberrantes*, Lapoujade enfatiza el carácter lógico (que no hay que confundir con racional) del pensamiento deleuziano y, por lo tanto, excluye la idea en la cual el pensamiento deleuziano es una filosofía que se interesa por lo cotidiano, por la descripción de lo vivido. Deleuze se interesa por los movimientos aberrantes de lo cotidiano, por las deformaciones, por aquello que sube del sin-fondo a la superficie.

No se trata [en la filosofía de Deleuze] de mostrar cómo el espíritu, ante todo entregado al caos, llega a constituir reglas, a contraer hábitos para finalmente dar prueba de buen sentido, sobre todo si se define el buen sentido como lo que va 'de lo singular a lo regular, de lo notable a lo ordinario' (LS, 60). Para Deleuze, no hay, no puede haber filosofía de lo ordinario, de lo regular o de lo legal. Hay que encontrar otro nombre, empirismo superior, empirismo radical o "empirismo trascendental" que da testimonio de la necesidad de invocar otros tipos de movimientos, demoniacos o excesivos.<sup>220</sup>

Este empirismo superior será retomado por Deleuze en "Inmanencia: una vida...". No debemos sorprendernos con ese "regreso" al empirismo, ni de la aparición de lo trascendental. Porque ese empirismo tiene su distancia de la experiencia y de lo sensible, por ser "superior"; y además porque en Deleuze

---

<sup>218</sup> Hélio Rebello Cardoso Junior, "Ceticismo de Hume através do Empirismo Trascendental de Deleuze: disjunção inclusiva e sujeito empírico", *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 1, p.91-113, abril, 2008. pp. 91-92.

<sup>219</sup> Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos, textos y entrevistas (1975-1995)*, p. 347.

<sup>220</sup> David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, p. 16.

existe una preocupación por lo trascendental atravesando toda su obra, siempre y cuando el campo trascendental sea equivalente al plano de inmanencia.

No se trata de un trascendental kantiano, en Deleuze es la instauración de un campo de inmanencia en sí mismo, una inmanencia pura. Lo trascendental o el campo trascendental que interesa a Deleuze en los estudios de 1953 es lo que después será llamado como plano de inmanencia del deseo, campo de fuerzas intensivas y virtuales, cuerpo sin órganos del deseo, etc. Es esa dimensión ontológica donde el Ser es un vértigo sin-fondo de la materia viva. Ahora bien, como nos dice Lapoujade, a Deleuze no le interesa el sin-fondo del Ser, no le interesan las profundidades del Ser.

El punto que le diferencia de Heidegger y de Bergson es su apuesta por trazar un plano que haga que el sin-fondo del Ser salte a la superficie. Traza un plano del caos al orden, el cual da las condiciones para que el Ser se actualice sin trascendencia, sin producir un corte, una emanación de lo indeterminado a lo determinado. Por medio del plano Deleuze logra a la vez evitar tanto la instauración de un fundamento como quedarse en las profundidades del sin-fondo. Es ahí que encontramos el interés por la lógica que se despliega en este trazado. Deleuze crea una ontología para extraer su lógica de las superficies, la *lógica irracional de los movimientos aberrantes*. Pensar en esa fuerza creadora vertiginosa o ese campo trascendental como la pura inmanencia es dotar a la materia de una explicación intrínseca, de una causa en sí misma, de un despliegue del Ser en tanto eterno movimiento de lo diferente, o de la diferenciación. Lo que se trata de enfatizar con el campo trascendental es justamente el proceso de creación que no se confunde con un sujeto. “UNA VIDA y nada más”.<sup>221</sup>

De ahí también que el vitalismo de Deleuze sea una crítica a la vida organizada. La vida no se limita al organismo. Una cosa es la vida, otra es la organización de la vida. La vida en tanto potencia, cuerpo sin órganos, parece siempre haber sido aprisionada por el organismo. La vida atraviesa el organismo, lo potencializa, o incluso lo deshace. Esa vida puede ser muy grande para el

---

<sup>221</sup> *Ídem*.

organismo. Como nos dice Lapoujade, Deleuze está interesado en la lógica de esa vida, del trascendental, de la lógica irracional de los movimientos aberrantes que atraviesa a lo viviente.<sup>222</sup>

En el ensayo de Giorgio Agamben “La inmanencia absoluta” encontramos un análisis detallado sobre la importancia de estos últimos escritos de Deleuze, el carácter fundamental que la inmanencia tiene en su pensamiento. Agamben considera el título “*L’inmanence: une vie...*” un “diagrama que condensa en sí el pensamiento último de Deleuze” y nos explica que con esta fórmula, cuya puntuación (dos puntos y puntos suspensivos) fue elegida con cuidado por su autor, tenemos el carácter fundamental de la inmanencia deleuziana, a saber: “El hecho de que no ‘se remite a un objeto’ y ‘no pertenece a un sujeto’, en otros términos, el hecho de que sólo es inmanente a sí misma, pero, sin embargo, está en movimiento.”<sup>223</sup> El trascendental que ya estaba presente en los estudios sobre el empirismo, un trascendental inmanente a la existencia. Agamben afirma que no entendemos nada de este campo trascendental si no entendemos la crítica o ruptura con la ‘tradicación concienical de la filosofía moderna’ que este concepto implica.

No podemos comprender el concepto deleuziano de campo trascendental, ni el de singularidad, que le está directamente ligado, si no captamos el salto irreversible que cumplen con relación a la tradición sineidética o concienical de la filosofía moderna. (...) El *Cogito*, de Descartes a Husserl, funda la posibilidad de tratar lo trascendental como un campo de consciencia. Pero si aquel se presenta en Kant como una consciencia pura sin ninguna experiencia, en Deleuze, al contrario, lo trascendental se libera definitivamente de toda idea de consciencia para presentarse como

---

<sup>222</sup> “Como lógico implacable, Deleuze es indiferente a la descripción de los vividos (de los más originarios a los más ordinarios). Por eso no se encuentra ningún ejemplo extraído de la vida corriente. No hay en Deleuze ni mozo de café, ni azúcar que funde, ni mesa sobre la cual escribo, ningún llamado a la experiencia vivida. A sus ojos, las filosofías de lo originario y de lo ordinario son demasiado tiernas, demasiado sentimentales. Sólo cuenta la lógica pero porque veremos que tiene una curiosa manera de confundirse, más allá de los vividos, con las potencias mismas de la vida. De allí, otro rasgo distintivo, un vitalismo riguroso. No es que la vida insufla a la lógica un viento de irracionalidad que de lo contrario le faltaría; es más bien que las potencias de la vida producen continuamente nuevas lógicas que nos someten a su irracionalidad.”, *Ídem*.

<sup>223</sup> Giorgio Agamben, “La inmanencia absoluta”, en *Gilles Deleuze, una vida filosófica*, p. 72.

una experiencia sin consciencia ni sujeto: un empirismo trascendental, como lo llama Deleuze, en una fórmula voluntariamente paradójica.<sup>224</sup>

Es decir, lo trascendental no es lo trascendente porque no implica una consciencia. Se trata de producir un cortocircuito entre la percepción y el pensamiento, una percepción que se relaciona directamente con el pensamiento, y un pensamiento que se relaciona directamente con la percepción, sin la necesidad de la mediación de una representación. Como dice Lapoujade, Deleuze –haciendo una ‘parodia’ de Kant– excluye la dimensión analítica para producir un corto circuito entre la dimensión estética y dialéctica.

Hacer comunicar directamente estética y dialéctica supone ante todo concebir la estética completamente de otro modo que como hace Kant. (...) Ya no hay distinción entre objeto visto y sujeto vidente ya que lo que se distingue es una “visión” que borra la distinción. La percepción ya no es una representación, sino una participación o una experimentación de “vidente”, un movimiento aberrante cuya expresión más alta es la línea abstracta que ella extrae de ahí (MM, 505). En este sentido la estética no concierne a las formas, ni siquiera a las “bellas” formas, sino a lo informal, las aberraciones de lo informal. La reunión inmediata de la estética y de la dialéctica se hace por una comunicación directa, violenta, como eléctrica. Es el sentido mismo del empirismo trascendental mostrar cómo la violencia que se ejerce directamente sobre las facultades les permite explorar las dimensiones de la Idea. Son las bodas eternas entre la filosofía y el arte en Deleuze.<sup>225</sup>

Así, el campo trascendental es otra forma de pensar esta nueva concepción de subjetividad sin consciencia, sin yo, sin separación del mundo de las cosas y los objetos. Una subjetividad que se abre a la Vida y sus deformaciones intensivas.

\*

---

<sup>224</sup> *Ídem.*

<sup>225</sup> David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, p. 104-105.

Con las implicaciones ontológicas explicamos la relación de la subjetivación con ese Ser aberrante que Deleuze parece tomar como punto de partida de su concepción filosófica. La subjetividad siempre carga consigo un grado de potencia de esa Vida, es una actualización de esa virtualidad. Ahora bien, hay un paso importante de la ontología a la práctica, de la virtualidad a la actualización y Deleuze quiere instalarse en medio de estos dos términos, ni en uno ni en otro; le interesa lo que pasa entre las sensaciones y el pensamiento, en el corto circuito que se produce entre el ser y la existencia. Le interesa lo que pasa entre lo indeterminado y lo determinado. Ese proceso de devenir, de actualización, de efectuación de un acontecimiento virtual será el puente inmanente entre la ontología y la práctica; es ahí donde debemos situar la subjetivación/individuación, como el proceso de diferenciación vital cuyo único fin es su constante actualización.

La vida, en tanto proceso de creación y campo trascendental, atraviesa todos los cuerpos, se actualiza, se diferencia, se estructura, se estratifica. Y ese paso es lo que Deleuze encuentra en el empirismo y en su consolidación de una filosofía de la inmanencia. Es también en ese paso, de la ontología a la práctica, que tenemos que considerar la constitución del sujeto o de la subjetividad.

### ***Ética***

¿Por qué una ética y de qué se trata? Así como la ontología, la ética también será reinventada. La ética va a ser una especie de cuidado con el pliegue, con la actualización de estas virtualidades. Como vimos con el concepto de subjetivación, son las reglas prácticas que determinarán qué tipo de subjetividad surgirá, qué tipo de pliegue hará. Puedo tener una subjetividad encerrada en sí misma (yo) o puedo tener una subjetividad que se abra al afuera (subjetividad nómada, grupo-sujeto, subjetividad esquizo, etc.). ¿Y cómo se determinan estas reglas éticas? ¿Cuáles son los criterios a seguir?

La dimensión ontológica implica una inversión en la concepción de ser en la tradición filosófica y el gran combate es contra la filosofía de lo Uno y su

fundamento. Se trata de sostener una concepción del ser actual, real y coexistente a la existencia, en otras palabras, afirmar el principio de inmanencia por sobre todas las cosas. No hay Uno, sólo hay Ser y este Ser es inmanente a los entes, es decir, existen en un mismo plano.

Si el Ser es un plano, algo se distribuye en él. No hay un vacío y luego existencias; el ser es pleno, en este sentido es un *cuerpo lleno*.<sup>226</sup> Son sobre estas poblaciones que se aplicarán los principios de distribución trascendental y empírico. Si antes se fundaba para dividir lo fundando entre pretendientes legítimos, ¿qué pasa cuando desfundamos? ¿Qué pasa cuando cambiamos la Tierra fundada por un Cuerpo sin Órganos? ¿Ya no hay distribuciones? ¿Qué pasa con los pretendientes?

Es en este punto que empieza el problema ético y su diferencia con la moral. La ética y la moral están relacionadas directamente con la distribución en el plano, con las poblaciones, con las relaciones que se dan en el plano. La ética y la moral son formas de distribución, se diferencian por la manera de distribuir. ¿Qué decir de una subjetividad que se distribuye por reglas éticas? ¿Y de otra que se constituye por reglas morales?

### 3.7 Ética *versus* moral: la nueva distribución de intensidades.

Así como tuvimos que encontrar el doble de Deleuze en su lectura de Foucault para pensar la subjetivación, así tendremos que hacer con Spinoza para entender la ética implicada en este proceso de subjetivación. Es con Spinoza

---

<sup>226</sup> El cuerpo lleno es un concepto que aparece en *El antiedipo* para hablar del cuerpo sin órganos y del *socius*, cuerpo que no es vacío sino poblado de intensidades, grados intensivos. “No es que las propias intensidades estén en oposición unas con otras y se equilibren alrededor de un estado neutro. Por el contrario, todas son positivas a partir de la intensidad = 0 que designa el cuerpo lleno sin órganos. Y forman caídas o alzas relativas según su relación compleja y según la proporción de atracción y repulsión que entra en su juego. En una palabra, la oposición entre las fuerzas de atracción y repulsión produce una serie abierta de elementos intensivos, todos positivos, que nunca expresan el equilibrio final de un sistema, sino un número ilimitado de estados estacionarios y metastásicos por los que un sujeto pasa. Profundamente esquizoide es la teoría kantiana que dice que las cantidades intensivas llenan *la materia sin vacío* en diversos grados.” Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia vol. 1*, p. 27.

con quien Deleuze se alía para pensar el problema ético de la subjetividad, en una diferenciación práctica entre una moral y una ética.<sup>227</sup> Un sujeto que se base en reglas éticas no es el mismo que un sujeto que se base en reglas morales. Los criterios de selección y decisión son otros.

¿Cuál es la diferencia entre moral y ética? Para Deleuze la diferencia entre las dos es que la primera es una distribución propia de la filosofía de lo Uno y la segunda es una distribución propia de una ontología *absolutamente* inmanente. Sólo se funda una Tierra para distribuirla, todo fundamento es acompañado de una lógica de distribución del territorio existencial fundado. Es en este sentido que toda ontología es inseparable de una ética, es decir, de la distribución del ser en el plano de inmanencia.

Para entender la distribución tenemos que entender mejor la concepción ontológica propia de Spinoza, del cual ya hablamos un poco, buscando un terreno ontológico propiamente deleuziano. Spinoza sigue a Duns Scoto en la afirmación de la univocidad del ser, es decir, el ser en todas sus diferencias se dice en un único y mismo sentido. No hay dos sentidos, uno divino y otro humano, separados desde el origen de los tiempos; no hay tampoco posibilidad de analogías ya que sólo tiene un sentido, un plano fijo donde todo se mueve.<sup>228</sup>

---

<sup>227</sup> Podemos encontrar también en su lectura de Nietzsche ideas que le servirán a Deleuze para pensar el problema ético, principalmente con la afirmación de un papel selectivo del eterno retorno. No obstante, daremos preferencia a la relación con Spinoza, que explica por otra vía la implicación ética de la subjetivación. Sobre la importancia de Nietzsche para el desarrollo de una propuesta ética en Deleuze, ver la obra de Michael Hardt, *Deleuze, un aprendizaje filosófico*, pp. 77-124.

<sup>228</sup> "Comprendan, es muy simple: si soy sustancia, sólo lo soy en un sentido de la palabra sustancia. Desde entonces la palabra sustancia tiene muchos sentidos. En otros términos, es equívoca, es necesariamente equívoca. «Sustancia» se dirá por analogía. Si recuerdan las nociones que intenté definir vagamente la otra vez, sustancia se dirá por analogía puesto que la analogía es el estatuto del concepto en tanto que posee muchos sentidos, es la equivocidad. «Sustancia» será una palabra equívoca que tiene muchos sentidos. Esos sentidos tendrán relaciones de analogía: «Así como Dios sólo tiene necesidad de sí para existir –primer sentido de sustancia-, yo, ser finito, tengo necesidad de Dios para existir-segundo sentido-». Hay analogía entre los sentidos y desde entonces «sustancia» es una palabra equívoca. Descartes lo dice explícitamente. Cualesquiera sean las rupturas de Descartes con Santo Tomás, permanece absolutamente tomista al menos sobre un punto fundamental: el ser no es unívoco. En otros términos, hay muchos sentidos de la palabra «sustancia» y, como dice Descartes, que retoma allí el vocabulario de la Edad Media, la sustancia se dice por analogía. Ven lo que estos términos misteriosos quieren decir. De hecho, quieren decir cosas muy rigurosas." Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 43.

Es como si Spinoza inventara el plano fijo al nivel de los conceptos. En mi opinión es la tentativa más fundamental para dar un estatuto a la univocidad del ser. Un ser absolutamente unívoco. Es precisamente eso lo que Spinoza define como la sustancia que posee todos los atributos iguales, que posee toda cosa como modos. Los modos de la sustancia son el ente, la sustancia absolutamente infinita es el ser en tanto que ser, los atributos, iguales unos a otros, son la esencia del ser. Y tienen ahí esa especie de plano sobre el cual todo es aplastado y donde todo se inscribe.<sup>229</sup>

No es que la immanencia fuera inventada por Spinoza, el problema de la immanencia siempre estuvo presente en la historia de la filosofía, no obstante, como ya fue dicho, siempre estuvo subordinada a una serie o secuencia donde ocupaba un lugar secundario. ¿Qué encuentra Deleuze en toda filosofía del fundamento o de lo Uno? La construcción de una serie, de una secuencia conceptual: Uno-ser-alma-cuerpo. Algunos términos pueden cambiar de lugar menos el Uno, él siempre es el primer término de la cadena. Quitamos a Dios de la secuencia cristiana y nada más tiene sentido. Spinoza explota todas las secuencias, rompe con todas ellas al instaurar un plano fijo. Deleuze dice que la primera proposición de la *Ética* es una proposición especulativa o teórica de la cual parte Spinoza:

No hay más que una única sustancia infinita, es decir, poseyendo todos los atributos, y lo que llamamos 'criaturas' no son las criaturas sino los modos de ser, las maneras de ser. Desde entonces, si esos modos son las maneras de ser de la sustancia que posee todos los atributos, existen en los atributos de la sustancia, están tomados en los atributos.<sup>230</sup>

En otras palabras, el Ser, en tanto sustancia infinita<sup>231</sup>, contiene todas sus creaciones finitas en tanto modos. Somos modos de ser, modos de la sustancia,

---

<sup>229</sup> *Íbidem*, p. 29.

<sup>230</sup> *Íbidem*, p. 27.

<sup>231</sup> Hay que tomar cuidado con el adjetivo infinito, ya que el infinito en el siglo XVII, tal como era concebido por Spinoza era un infinito actual. "Si comprenden un poco, esto va a arrojarnos a la proposición más extraña en mi opinión, de la filosofía del siglo XVII. La más extraña para



no la sustancia. Nos diferenciamos de la sustancia, pero estamos contenidos en ella. Y cuando Spinoza nombra Dios a la sustancia, tenemos clara la herejía que comete, el motivo por el cual no publicaba sus cosas, por el cual era perseguido, por el cual era acusado de ateo: si los modos son las criaturas y estamos contenidos en la sustancia, estamos en el mismo plano que Dios.

La sustancia es el terreno propiamente ontológico, una sustancia infinita que es como el plano de inmanencia que vimos anteriormente. Es la sustancia, en tanto plano fijo inmanente, la que va a combatir el fundamento, la que va a impedir cualquier acto de trascendencia en la filosofía spinozista. Por medio de la sustancia Spinoza se libra del fundamento y de la trascendencia, lucha que se vuelve fundamental para Deleuze.

La gran inversión para Deleuze es la definición de Ser en tanto potencia. No se trata de una potencia en tanto posibilidad sino una potencia actual: el Ser es *en acto*, no hay fantasmas detrás, no hay unidades arriba, no hay un posible que se vuelva real. El Ser es lo que *puede* en acto. La esencia de una cosa no es una sustancia sino una potencia en acto, *possest*.<sup>232</sup>

---

nosotros. A saber: lo infinito actual existe. Parece como si revelara un secreto, y sí, es una especie de secreto, pues me parece que es la proposición de base, el sobrentendido de base de toda la filosofía del siglo XVII. Existe lo infinito actual. ¿Qué quiere decir esta proposición en apariencia extraña, que existe lo infinito actual, que hay infinito en acto? Se opone a dos cosas. Lo infinito en acto es lo que hay que distinguir de lo finito y de lo indefinido. Lo indefinido quiere decir que existe lo infinito pero solamente en potencia: uno no puede detenerse, no existe último término. ¿Qué es el finitismo? Hay un último término y pueden llegar a él sólo a través del pensamiento. (...) Quiero decir entonces que quizás estemos en buenas condiciones para sentirnos precisamente más familiarizados con este pensamiento del siglo XVII. Son personas que piensan muy espontáneamente en términos de infinitos actuales. Cuando se les presenta una cosa finita, piensan directamente que está acorralada entre dos infinitos actuales: el infinito actual de lo infinitamente grande y el infinito actual de lo infinitamente pequeño. Y que una cosa no es más que un puente entre esos dos infinitos, si ustedes quieren, un micro-infinito y un macro-infinito. Lo finito es precisamente como la comunicación entre esos dos infinitos.” *Ibidem*, pp. 350-351 y 362.

<sup>232</sup> “Les había hablado la última vez de ese gran filósofo que tuvo importancia durante el Renacimiento, Nicolás de Cusa. Nicolás de Cusa había creado una especie de acrónimo. Había contaminado dos palabras latinas. ¿Por qué? Es una buena creación verbal. En ese momento se hablaba latín. El pasó por el latín y entonces decía que el ser de las cosas es el *possest*. No importa si no hicieron latín, voy a explicar. *Possest* no existe como palabra, es una palabra inexistente, es él quien la crea. Es un barbarismo espantoso, es espantosa esa palabra. Pero filosóficamente es bella, es una palabra bien bonita para el latín. Es un logro. Cuando se crean palabras hay fracasos, nada está hecho de antemano. *Possest* está hecha de dos términos en latín: *posse*, que es el infinitivo del verbo «poder», y *est*, que es la tercera persona del verbo

Este Ser en acto posee atributos. ¿Qué son los atributos? Son la esencia propia del Ser. Como el ser es infinito, su esencia también. Nosotros, no obstante, somos modos finitos de esta sustancia y sólo conocemos dos esencias del ser, esencias en las cuales estamos comprendidos: extensión y pensamiento. Una herejía más de Spinoza: la sustancia posee igualmente los atributos infinitos. Y, si los posee, significa que no hay jerarquía entre pensamiento y extensión.<sup>233</sup>

Pasemos ahora a los modos, lo que nos llevará al problema ético. ¿Qué son los modos? Los modos son grados de potencia. Es decir, nosotros, en tanto seres vivos, somos grados de potencia. Es muy diferente a decir que somos animales racionales. No somos definidos por las cualidades (animal, racional, etc.) sino por cierta cantidad (de potencia), cierto grado. Si un ente es un grado de potencia, en vez de una sustancia/forma, la pregunta sobre el Ser de una cosa cambia. En vez de preguntar ¿qué es un Ser? ¿qué es un animal? la pregunta es: ¿qué puede un Ser?, ¿qué puede un animal? Spinoza rompe con toda la tradición filosófica al decir que el individuo no es una sustancia sino un modo, un grado.

Es muy importante definir una cosa como un complejo de relaciones. Ustedes me dirán, que de cierta manera, eso es obvio. Es obvio, pero implica tal elección... Ustedes comprenden todo lo que había como sobreentendido. Los otros filósofos creyeron que sólo podrían definir un individuo como sustancial, y nos dice Spinoza: “¡Para nada! El individuo no es una sustancia”. De Aristóteles a Descartes hay al menos un punto en común. Todos varían sobre la comprensión y la definición de la sustancia, pero desde Aristóteles a Descartes - hasta

---

«ser» en el presente de indicativo: «él es». *Posse y est*. Él contamina las dos y eso da poseso. ¿Y qué es el *possest*? Es precisamente la identidad de la potencia y del acto. Entonces yo no definiría algo por su esencia, por lo que es, sino por esta definición bárbara, su *possest* lo que puede. Al pie de la letra, «lo que puede en acto». Bien. ¿Qué quiere decir eso? Quiere decir que las cosas son potencias. No es solamente que las cosas tienen potencia, es que ellas se reducen a la potencia que tienen, tanto en acción como en pasión. Entonces si comparan dos cosas, ven que no pueden lo mismo.” *Ibidem*, p. 76.

<sup>233</sup> “No hay ninguna jerarquía en los atributos de Dios, de la sustancia. ¿Por qué? Si la sustancia posee igualmente todos los atributos, no hay jerarquía entre los atributos, uno no vale más que otro. En otros términos, si el pensamiento es un atributo de Dios y lo extenso es un atributo de Dios o de la sustancia, no habrá entre ellos ninguna jerarquía. Todos los atributos tendrán igual valor desde el momento en que son atributos de la sustancia. Estamos aún en lo abstracto, es la figura especulativa de la inmanencia.” *Ibidem*, p. 14.

Leibniz incluso, después de Descartes - el acuerdo de la tradición filosófica es absoluto: se consideraba que no se podía definir «un», un cuerpo, un individuo, más que en referencia a la categoría de sustancia.<sup>234</sup>

¿Qué son los modos en relación con los atributos? Si los atributos (esencias) que conocemos son extensión y pensamiento, esto quiere decir que en tanto modos (existentes) somos cuerpo y mente. Si entre el pensamiento y la extensión existe un paralelismo que los pone en el mismo lugar, también lo hay entre cuerpo y mente. En este punto encontramos una de las diferencias entre una moral y una ética: la moral será aquella que implica una jerarquía entre los atributos, ya que la filosofía de lo Uno siempre trata de una secuencia, un primer punto (el fundamento) a partir del cual se crea una secuencia conceptual: Uno/Bien/Dios – ser (esencia, forma) – pensamiento (mente) – extensión (cuerpo). En la moral, es importante esa jerarquía en la secuencia y un dualismo entre sus términos: si el alma actúa, el cuerpo padece; si al contrario, el cuerpo actúa, es el alma que padece. Siempre que exista un dualismo entre pensamiento y extensión, cuerpo y mente, tenemos una moral.

¿Qué pasa cuando cuerpo y mente están en relación paralela? Cuando mi cuerpo actúa, mi mente actúa también; cuando mi cuerpo padece, mi mente padece también. Esta es la postura ética, no hay dualismo, actúan juntos. Sabemos cómo el cristianismo ha sometido el cuerpo en beneficio de la purificación del alma, decir que alma/mente y cuerpo actúan juntos, en pleno siglo XVII, era sin duda una herejía digna de la hoguera. No obstante, Spinoza en la *Ética* eleva el cuerpo a la misma importancia del alma y dice en tono provocador: ustedes nunca sabrán lo que puede un alma mientras no sepan lo que puede un cuerpo.

Es a partir de esta tríada conceptual –sustancia, atributos y modos– que Spinoza desplegará un enorme e inacabado tratado sobre la ética que Deleuze usará para su propio combate al fundamento y sus reglas morales. ¿Y por qué es

---

<sup>234</sup> *Íbidem*, p. 145.

necesario hablar de una ética? Porque la ética y la moral son modos de vida, maneras de vivir, reglas prácticas para existir según sus propios criterios.

El criterio de la moral será el valor, la realización de la esencia. Es decir, la esencia no es algo que esté dado, hay que realizarla. Si la esencia humana es animal racional, no nazco racional, estudio y aprendo para volverme racional (ser del lenguaje, sujeto social, etc.). Debo, por medio de reglas morales, llegar a realizar esa potencia (esencia como posibilidad) que está contenida en mi de forma virtual, ideal.

Decir que ella [la esencia] debe realizarse a través de la moral es decir que debe ser tomada como fin. La esencia del hombre debe ser tomada como fin por el hombre existente. Entonces, conducirse de manera razonable, es decir hacer pasar la esencia al acto, es la tarea de la moral. Ahora bien, la esencia tomada como fin es el valor.<sup>235</sup>

En la propuesta ética, la potencia es *en acto* así como la esencia ya está realizada: cada uno es lo que puede y no puede ser de otra forma, eres lo que puedes ser. El trabajo ético no será por lo tanto el de realizar una esencia, de volverla un fin (un valor, como el Bien), sino atender las relaciones o variaciones de la potencia.

¿Qué significa esto? Si somos un grado de potencia, somos una variación, somos una cantidad (intensiva) de una potencia infinita. Yo no soy la potencia infinita, soy sólo un grado, sólo cierta cantidad de potencia. Evalúo la cantidad de potencia por lo que puede mi alma así como por lo que puede mi cuerpo. No puedo lo mismo que la garrapata, ni en el cuerpo ni en la mente. Esta va ser la esencia para Spinoza: cada uno es lo que puede, en cuerpo y en mente. “Somos paquetes de potencia.”<sup>236</sup>

---

<sup>235</sup> *Íbidem*, p. 71.

<sup>236</sup> La manera de ser será precisamente esa especie de existencia cuantificada según la potencia, según el grado de potencia que la define. Ustedes son cuantificadores. No son cantidades, o son cantidades muy especiales. Cada uno de nosotros es una cantidad, pero ¿de qué tipo? Ver a las personas como cantidades, como paquetes de potencia, es una visión del mundo muy, muy curiosa, muy nueva. Pero hay que vivirlo. Si lo dicen, hay que vivirlo”. Gilles Deleuze, *En medio a Spinoza*, p. 87.

¿Nos encontramos frente a cierto determinismo? ¿dónde queda la voluntad, la libertad? ¿cómo distinguir lo bueno de lo malo, si todo es igual, si ya no hay valor? ¿puedo matar, robar y hacer lo que pueda mi cuerpo? Cuando Spinoza dice que cada uno es lo que puede, está diciendo que todo es igual en este nivel de la esencia: cada uno es lo que puede, no podría ser mejor o peor, eres lo que eres. No hay libre albedrío en este nivel, no hay voluntad, hay solamente una determinación azarosa. Si naciste garrapata estarás determinado a ciertas relaciones corporales y mentales, estarás limitado a estas capacidades.<sup>237</sup> La ética de la garrapata va ser el trabajo de composición de sus propias capacidades en relación con el medio exterior.

### 3.8. La etología o la pequeña física de la vida.

Hay otro nombre para la ética en Deleuze: etología. En sus clases sobre Spinoza, Deleuze encuentra una resonancia de las teorías spinozistas de los cuerpos y la biología molecular. Aunque se diferencia de la biología molecular actual y la teoría de la información genética, Spinoza ya piensa, por medio del concepto de *conjuntos infinitamente pequeños y esta lógica de las relaciones*, en un funcionamiento diferente del mundo molar de las formas. Lo fundamental en esta teoría es que el individuo ya no es definido por atribución de cualidades, género

---

<sup>237</sup> El ejemplo de la garrapata, recurrente en la obra de Deleuze, viene de la obra de Uexküll (ver *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres* pp. 37-40). Uexküll teoriza sobre los mundos circundantes de la garrapata, y Deleuze retoma esa teorización pensando en términos de afectos. “Sí, esta historia de... el primer rasgo del animal es realmente la existencia de mundos animales específicos, particulares, y... tal vez sea a veces la pobreza de esos mundos, la reducción, el carácter reducido de esos mundos, lo que me impresiona mucho. Por ejemplo, hablábamos antes de animales como la garrapata. La garrapata responde o reacciona a tres cosas, tres excitantes y nada más, es decir, se encamina hacia la extremidad de una rama de árbol, atraída por la luz; puede esperar en la punta de la rama, en lo alto de esa rama—puede esperar años sin comer, sin nada; allí, completamente amorfa, espera que un rumiante, un herbívoro, un animal pase por debajo de su rama, y ella se deja caer —y ahí tenemos un especie de excitante olfativo: ella huele, la garrapata huele el... el animal que pasa por debajo de su rama, y éste constituye el segundo excitante: luz y luego olor, y luego, cuando ha caído sobre la espalda del pobre animal, se pone a buscar la región menos poblada de pelo —y ahí tenemos un excitante táctil— y se hunde bajo la piel; el resto... si podemos decirlo así, le tiene completamente sin cuidado, es decir, en una naturaleza bulliciosa, extrae, selecciona tres cosas.” Gilles Deleuze, *Abecedario*, letra A.

y especie, sino que es definido por un complejo de relaciones entre micro y macroorganismos. Todo cambiará a partir de ahí en la concepción biológica de organismo. La ética es una etología del encuentro y composición de los cuerpos, un arte de las relaciones de composición y decomposición.

Y si me pregunto cuál es el primer sentido más inmediato de la palabra «ética», en qué es ya otra cosa que la moral, diría que la ética nos es más conocida hoy bajo otro nombre, que ha tomado un desarrollo y que tuvo un cierto éxito: la palabra «etología». ¿De qué se trata cuando se habla de una etología a propósito de los animales o incluso a propósito del hombre? La etología, en el sentido más rudimentario, es una ciencia práctica de las maneras de ser.<sup>238</sup>

La etología es un concepto que Deleuze trabaja bastante en *Mil mesetas*, cuando problematiza sobre la cuestión del devenir, en especial del devenir animal. La etología aparece también en los problemas biológicos/territoriales que son trabajados en el segundo tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*, donde Deleuze recurre particularmente a Gilbert Simondon, Jakob Von Uëxkull o Gregory Bateson, tendiendo un puente con Spinoza en todos estos análisis.

Del mismo modo que se evitaba definir un cuerpo por sus órganos y sus funciones, también hay que evitar definirlo por caracteres Especie o Género: se intenta contar sus afectos. A ese estudio se llama 'etología', y en ese sentido Spinoza escribe una verdadera Ética. Hay más diferencias entre un caballo de carrera y un caballo de labranza que entre un caballo de labranza y un buey.<sup>239</sup>

El caso de la relación entre el hombre y el animal es un punto interesante de analizar. ¿Qué pasa con la definición de hombre cuando ya no defino las cosas por especies y géneros sino por relaciones de afectos, por lo que puede un cuerpo? ¿ya no tenemos una separación entre seres racionales y seres instintivos? ¿es la razón lo mismo que el instinto?

Si no partimos de los individuos diferenciados, ya no tiene sentido buscar una esencia cualitativa que diferencie el hombre del animal. En vez de

---

<sup>238</sup> Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 70.

<sup>239</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo e esquizofrenia vol. 2*, p. 261.

diferenciaciones por especies o géneros, se buscará identificar los diferentes regímenes de individuación: individuaciones físicas, vitales, psíquicas y sociales. Un animal es más apto para vivir que para pensar, pero esto no significa que en alguna circunstancia, para resolver un problema vital, no pueda recurrir al pensamiento, es decir, tener una individuación psíquica. No sabemos qué puede una individuación. No hay una determinación por detrás, no es modelo, sólo modulación.

La posibilidad de que algunos animales ‘se encuentren, a veces, en situación psíquica y que esas situaciones puedan ‘conducir a actos de pensamiento, no es afirmar que ‘ellos piensan’ o que ‘tienen pensamientos’, significaría ‘simplemente que un umbral es franqueado’. (...) ¿Qué es el animal? ¿Qué es el hombre? ¿Cuáles son las relaciones entre ambos? No se puede responder a estas preguntas de manera rigurosa (...) pero no se puede decir de antemano, lo que puede un ser, en el momento mismo en que se trate de un cuerpo viviente.<sup>240</sup>

Cuando un ser se individua, el individuo que resulta siempre carga consigo potencias diferenciales, seres pre-individuales que serán sus *anómalos*, punto donde pueden cruzar un umbral (o grado) de intensidad. No se agota la individuación en un viviente, y es por portar estos potenciales de diferenciación que siempre es capaz de crear nuevas soluciones a los problemas que la vida enfrenta. En otras palabras, es capaz de crear, de inventar nuevos mundos, subjetividades, colectividades. El campo problemático nunca se agota. Se renueva, se despliega, y nuevas individuaciones son necesarias.

Una ética –o etología– es el estudio de estas relaciones entre los más diferenciados cuerpos y sus variadas potencias, un estudio de las composiciones naturales y artificiales. En la etología pregunto: ¿qué puede una araña? ¿cuáles son sus afectos?

El devenir es el mundo de los afectos. El devenir-animal no se trata de imitar al animal, de ladrar como un perro. Se trata de dejar atrás el mundo de la representación. Devengo animal cuando entro en una zona afectiva de tal

---

<sup>240</sup>Jean-Yves Château, en presentación de *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, p. 24-25.

animal, cuando me instalo en una zona de indiscernibilidad entre yo y tal animal. Se trata, para regresar a Spinoza, de componer con las relaciones constitutivas de la araña, con las fuerzas propias de tal animalidad. El chamán no imita a un animal en su ritual, él realmente se transforma en jaguar, águila, etc. Alcanza cierto tipo de afectos que antes no tenía en tanto individuo humano.

Así, cuando Deleuze insiste en la afirmación de la potencia del mundo pre-individual, de las relaciones disyuntivas del devenir, del agenciamiento maquínico entre los seres, de la relación rizomática entre los existentes, dice lo mismo que propuso Spinoza: la existencia es un caso de potencia. Somos grados de potencia, modos de ser, relaciones intensivas. No somos una entidad sustancial encerrada en sí misma. No somos una interioridad. Deleuze inventa el concepto de *agenciamiento* para pensar las relaciones entre los seres que no se dan por sustancialización. Somos relaciones, somos líneas en composición con un mundo, no puntos. Desde la perspectiva del agenciamiento, siempre se considera al *mundo circundante*, las relaciones entre los medios internos y externos. Los individuos son siempre individuos en situaciones. Por esto se privilegia la diferencia sobre la función: un animal que carga y un animal que corre, en vez de caballo o buey.

Definir al animal por los afectos de los que es capaz es parte de una propuesta etológica en Deleuze.<sup>241</sup> Cuando Deleuze dice que un mundo está compuesto por cierto orden de afectos, está haciendo una lectura de Spinoza y su problema ¿qué puede un cuerpo? No sabemos lo que puede un cuerpo, no sabemos lo que puede una individuación.

---

<sup>241</sup> “Se llamará latitud de un cuerpo a los afectos de los que es capaz según tal grado de potencia, o más bien según los límites de ese grado. La latitud está compuesta de partes intensivas bajo una capacidad, de la misma manera que la longitud está compuesta de partes extensivas bajo una relación. Del mismo modo que se evitaba definir un cuerpo por sus órganos y sus funciones, también hay que evitar definirlo por caracteres Especie o Género: se intenta contar sus afectos. A ese estudio se llama ‘etología’, y en ese sentido Spinoza escribe una verdadera Ética. Hay más diferencias entre un caballo de carrera y un caballo de labranza que entre un un caballo de labranza y un buey. Cuando von Uexküll define los mundos de los animales busca los afectos activos y pasivos de los que es capaz el animal, en un agenciamiento individuado del que forma parte.” Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* vol. 2, p. 261.



Otro autor que Deleuze utiliza para pensar la etología o la ética animal es el filósofo y biólogo romántico Jakob Von Uexküll. Los famosos ejemplos de la garrapata y de la avispa y la orquídea utilizados por Deleuze, son de Uexküll. Uexküll crea el concepto de *Umwelt* o *Mundo Circundante* para definir una filosofía de la Naturaleza muy cercana a las propuestas de la individuación de Simondon así como del mundo afectivo de Spinoza. El concepto de *Umwelt* trata de “dar cuenta de las relaciones de arraigo específicas que ligan al animal con su medio.”<sup>242</sup> Para Uexküll no se puede pensar un viviente fuera de su medio asociado, es como si el individuo se prolongara al medio donde vive, por esto es asociado, circundante. Y esto es pensar al viviente en términos también de relación, como Deleuze, Spinoza o Simondon. No se parte de un término, sino de una relación (viviente-medio asociado).

Así, se busca captar la relación específica que los vivientes construyen y mantienen con su mundo; en esta relación se vislumbra que el animal no se relaciona con todo el mundo exterior, sino tan sólo con una multiplicidad limitada de signos que lo inducen a ejecutar determinadas acciones. Es más, el animal sólo percibe lo que debe percibir, toma en cuenta sus signos y desecha el resto.<sup>243</sup>

Hay individuaciones y mundos diferentes que no son percibidos por otros mundos. La Naturaleza es para Uexküll, “melodía que se canta a sí misma”, una gran orquesta que acomoda diferentes ritmos en una gran coordinación biológica.<sup>244</sup> Los ejemplos que saca Deleuze de Uexküll nos sirven para pensar dos problemas: la relación diferencial entre reinos diferentes y el mundo de los afectos.

El ejemplo de la avispa y la orquídea<sup>245</sup> es muy utilizado por Deleuze para hablar del devenir entre especies, para ilustrar la relación diferencial entre seres

---

<sup>242</sup> Juan Manuel Heredia, *Deleuze, von Uexküll y “la Naturaleza como música”*, p. 2.

<sup>243</sup> *Ídem*.

<sup>244</sup> Sobre el tema de la música en von Uexküll ver el artículo de Juan Manuel Heredia, *Deleuze, von Uexküll y “la Naturaleza como música”*.

<sup>245</sup> Para Anne Sauvagnergues, Deleuze encuentra en Proust el ejemplo de la avispa y la orquídea (Cf. *Deleuze, del animal al arte*, p. 12), pero nosotros también encontramos el ejemplo del abejorro y la boda de dragón en el libro de Uexküll (Cf. *Cartas biológicas a una dama*, p. 96-97).

heterogéneos. Una verdadera función matemática opera en la naturaleza, uniendo especies, creando una zona de indiscernibilidad entre mundos. La Naturaleza como un modelo rizomático. Simondon llama *transducción* a esta relación entre diferentes mundos, Deleuze, *rizoma o transversalidad*.

La orquídea se desterritorializa al formar una imagen, un calco de la avispa; pero la avispa se reterritorializa en esa imagen. No obstante, también la avispa se desterritorializa, deviene una pieza del aparato de reproducción de la orquídea; pero reterritorializa a la orquídea al transportar el polen. La avispa y la orquídea hacen rizoma, en tanto que heterogéneos.<sup>246</sup>

Un caso parecido aparece en las cartas de Uexküll publicadas en castellano con el título de *Cartas biológicas a una dama*. Se trata de una observación que Uexküll narra, aunque no es suya, sino de la dama a quien le dirige las cartas.<sup>247</sup>

¿De qué modo podrían la formación de la boca de dragón y la organización del abejorro seguir la misma ley, cuando difieren por completo en su origen, tanto espacio como temporalmente, y no pueden causar el más mínimo efecto una sobre la otra? Hay en ello algo inquietante y desconcertante.<sup>248</sup>

Tenemos también el caso de la garrapata, donde lo que se enfatiza es el mundo de las afectos y afecciones, el cuerpo pensado como potencia. Se trata de pensar la individuación como una gran relación afectiva. En tanto un cuerpo es un proceso de individuación, se define por su capacidad de afectar y ser afectado, por los signos o marcas que es capaz de percibir. Una etología trataría de saber qué puede o no un animal desde sus potenciales. ¿Qué puede una garrapata? La garrapata sólo es capaz de percibir tres afectos, su mundo está limitado por tres signos (Uexküll) o afecciones (Deleuze):

---

<sup>246</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* vol. 2, p. 15.

<sup>247</sup> Aunque no se trate de una orquídea, sino de una boca de dragón, ni de una avispa sino de un abejorro, el sentido de la proposición es el mismo: hay un devenir entre el abejorro y la boca de dragón como la avispa y la orquídea.

<sup>248</sup> El texto en la íntegra de lo que la mujer le habría escrito sobre el abejorro y la planta se encuentra en la página 95-96 del libro *Cartas biológicas a una dama*.

La garrapata responde o reacciona a tres cosas, tres excitantes y nada más, es decir, se encamina hacia la extremidad de una rama de árbol, atraída por la luz; puede esperar en la punta de la rama, en lo alto de esa rama –puede esperar años sin comer, sin nada; allí, completamente amorfa, espera que un rumiante, un herbívoro, un animal pase por debajo de su rama, y ella se deja caer –y ahí tenemos un especie de excitante olfativo: ella huele, la garrapata huele el animal que pasa por debajo de su rama, y éste constituye el segundo excitante: luz y luego olor, y luego, cuando ha caído sobre la espalda del pobre animal, se pone a buscar la región menos poblada de pelo –y ahí tenemos un excitante táctil– y se hunde bajo la piel; el resto... si podemos decirlo así, le tiene completamente sin cuidado, es decir, en una naturaleza bulliciosa, extrae, selecciona tres cosas.<sup>249</sup>

Para Uexküll la garrapata tiene su círculo funcional limitado a tres estímulos: la luz, el olor y el tacto. Un mundo simple que “garantiza la certeza de obrar.” El hombre, así como otros animales, tienen círculos funcionales mucho más complejos y, por lo tanto, “un mundo circundante ricamente estructurado.” Pero cada uno con más o menos círculos... “Todos los sujetos animales, de los más simples a los más complejos, están adaptados a su mundo circundante con la misma perfección.”<sup>250</sup> Así, el concepto de círculo funcional piensa la relación sujeto-objeto, sujeto-mundo desde esta variedad de círculos, de relaciones simples como las de la garrapata, o complejas como las de un hombre.

Partiendo de la concepción de un mundo microfísico en el cual encontramos solamente afectos, relaciones diferenciales o devenires, ya no hay lugar para cualquier concepción de individuo que se defina por una esencia atribuida o por un dualismo cuerpo/alma. El despliegue existencial se da por otras leyes, leyes cuánticas, pertenecientes a un mundo molecular donde no hay individuo como medida, sólo cuerpos simples, en movimiento y reposo, componiendo y descomponiendo relaciones.

---

<sup>249</sup> Deleuze, abecedario, letra A. Abecedario es una entrevista de Deleuze a Claire Parnet, producida en 1988 y solamente divulgada después de la muerte de Deleuze en 1995. Se puede encontrar fragmentos de la entrevista en youtube. En Uexküll, el caso de la garrapata aparece en la introducción del libro *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*.

<sup>250</sup> Jakob von Uexküll, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, p. 44-45.

### 3.9. Los diferentes géneros del conocimiento.

Con la etología tenemos la dimensión ética del cuerpo, la microfísica del encuentro de los cuerpos y la importancia de las composiciones en la naturaleza. ¿Qué pasa con la mente, cuáles son las consecuencias éticas en esta dimensión? Este problema nos lleva directamente a la pregunta: ¿Qué es conocer? En primer lugar, lo que ya parece obvio: el conocimiento es un conocimiento volteado hacia la práctica, hacia la existencia. El conocimiento va a ser el arte o la sabiduría de las composiciones. ¿Qué va bien con qué? ¿Qué cosa relaciono con otra de tal modo que ambas aumenten su potencia de existir? Para esto sirve el conocimiento.

Continuando con el paralelismo entre cuerpo y mente, cuanto más aumenta la potencia de actuar de mi mente, más aumenta la potencia de actuar de mi cuerpo y viceversa. Aumentar mi potencia de existir implica saber las relaciones según las cuáles mi cuerpo y mente componen y descomponen. No adelantemos, primero tenemos que aclarar que no hay un sólo conocimiento, sino géneros del conocimiento. Spinoza separa tres de estos géneros, relacionados con cada una de las dimensiones de la individualidad: un conocimiento de las partes exteriores, otro de las relaciones bajo las cuales estas partes me pertenecen, y un último, de la esencia que soy en tanto grado de potencia.

El primer género de conocimiento es el de las *ideas inadecuadas*, aquél que es fruto de las afecciones pasivas. En tanto somos partes extensas, en tanto nuestro cuerpo está compuesto de partes extensas exteriores a él, somos condenados a ideas inadecuadas. En la dimensión extensiva, de los encuentros o choques de cuerpos en movimiento o reposo, somos un compuesto de conjuntos infinitos de partes extensivas exteriores. Ese género se limita a un “conocimiento de los efectos de encuentro o de los efectos de acción y de interacción de las partes extrínsecas entre sí.”<sup>251</sup>

---

<sup>251</sup> Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 425.

El segundo género de conocimiento es el de las relaciones entre esas partes, de sus composiciones y descomposiciones. Lo que tengo ahora son *ideas adecuadas*, adecuadas en tanto comprenden la causa de las relaciones, no solamente el efecto. ¿Qué es comprender la causa de las relaciones entre esas partes? El ejemplo que nos da Deleuze es el de nadar. ¿Qué quiere decir: saber nadar? Es muy simple, nos dice él, saber nadar “quiere decir que tengo un saber hacer, un sorprendente saber hacer, es decir, que tengo una especie de sentido de ritmo”. Cuando no sé nadar tengo un primer género de conocimiento, “estoy a merced de los encuentros con la ola”, tengo moléculas de agua que forman un cuerpo acuático y me lanzo, “chapoteo, la ola me golpea, me arrastra, son los efectos del choque”. Cuando digo sé nadar, tengo un sentido de ritmo que significa que “[sé componer] mis relaciones características directamente con las relaciones de la ola (...) me hundo en el momento justo, y salgo en el momento justo (...) todo el arte de la composición de relaciones (...)”.<sup>252</sup>

El último género del conocimiento es el que caracteriza la filosofía, a saber, el conocimiento de las esencias singulares. La esencia se define por el grado de potencia de un cuerpo. ¿Qué puede un cuerpo? Las potencias del cuerpo son siempre limitadas, toda vez que no somos la potencia absoluta sino grados de la potencia. Es un grado en el sentido de que un cuerpo no puede ser nunca una potencia última. La potencia absoluta es la Naturaleza en su totalidad de relaciones infinitas y los cuerpos, grados de esa potencia. Por más potente que sea un cuerpo, él está en relación con otras potencias, mayores o menores. Este tercer género de conocimiento es también una idea adecuada que amplía el conocimiento de las relaciones o causas a un conocimiento del grado de potencia del cuerpo, de sus capacidades y límites de relaciones.

Al coincidir los tres géneros del conocimiento con las tres dimensiones de la individualidad, Deleuze subraya que en Spinoza los géneros del conocimiento son modos de existencia. Todo se juega en el plano de la existencia –extensión, relaciones y esencia. El conocimiento es un conocimiento volteado hacia la experiencia práctica, afectiva. Conocer los grados de potencia es conocer los

---

<sup>252</sup> *Ibidem*, p. 426.

límites y potencias de acción de mi cuerpo, las intensidades que sostienen las relaciones necesarias para que el conjunto se mantenga. El conocimiento de las esencias es un conocimiento de la naturaleza intensiva de mi existencia.

### 3.10. *La muerte que viene de afuera y la eternidad de las relaciones.*

Llegamos a un punto fuerte de la teoría de Deleuze, las intensidades. El carácter molecular e intensivo del deseo. Llegamos también al punto de la muerte. Deleuze menciona un axioma de Spinoza que es bastante problemático: una cosa más potente puede destruir a otra; es el axioma sobre la oposición y destrucción de esencias. La malicia de Spinoza, según Deleuze, es explicar ese axioma solamente después, en un escolio muchas páginas después.<sup>253</sup> Continúa Spinoza: ese axioma sólo es válido en determinado tiempo y lugar, es decir, cuando las cosas son consideradas en su existencia. ¿Cuándo una esencia pasa a la existencia? Cuando una infinidad de partes extensivas se encuentra determinada desde afuera a pertenecer bajo una relación. ¿Qué nos quieren decir Deleuze y Spinoza con ello? Que las cosas sólo se pueden oponer en el régimen de las partes extensivas, en tanto una relación entre esas partes está determinada por otra relación exterior a tener tal tiempo de duración. ¿Qué determina la duración de un cuerpo o de una relación? Un Afuera, una Exterioridad.

---

<sup>253</sup> “Yo hacía otra hipótesis sobre la cual no quiero extenderme demasiado. En la *Ética* hay esta cosa insólita que Spinoza llama «escolios». Al lado, además de las proposiciones, demostraciones, corolarios, él escribe escolios, es decir, especies de acompañamientos de las demostraciones. Y yo decía que si los leen incluso en voz alta -no hay razón para tratar a un filósofo peor de lo que tratamos a un poeta- serán inmediatamente sensibles a esto: que los escolios no tienen la misma tonalidad, no tienen el mismo timbre que el conjunto de las proposiciones y demostraciones. Y que el timbre allí se hace... ¿cómo decirlo?... *pathos*, pasión. Y que Spinoza revela allí aspectos de agresividad, de violencia, a las cuales forzosamente un filósofo tan sobrio, tan prudente, tan reservado, no nos tenía habituados. Y que hay una velocidad de los escolios que es verdaderamente una velocidad del afecto, por diferencia con la lentitud relativa de las demostraciones que es una lentitud del concepto. Como si en los escolios estuvieran proyectados afectos, mientras que en las demostraciones son desarrollados conceptos. De allí ese tono pasional práctico. Quizás uno de los secretos de la *Ética* está en los escolios. Yo oponía entonces una especie de cadena continua de las proposiciones y demostraciones, continuidad del concepto, a la discontinuidad de los escolios, que opera como una especie de línea quebrada y que es la discontinuidad de los afectos. Todo esto son impresiones de lectura.” *Íbidem*, pp. 34-35.

La muerte viene de afuera. Viene de una determinación necesaria, de lo inevitable que es que “las partes que me pertenecen bajo una de mis relaciones dejen de pertenecerme y pasen bajo otra relación que caracteriza otros cuerpos”. “Inevitable en virtud misma de la ley de existencia”. Como vimos, entre los cuerpos no hay potencia última, siempre hay una potencia mayor que puede sobreponerse a otra potencia. Lo que muere son las relaciones extensivas que pasan a pertenecer a otras relaciones. Mi cuerpo muere cuando la potencia de actuar de otro cuerpo se encuentra al mío y disminuye mi potencia de actuar hasta su grado máximo, hasta el grado cero de mi potencia de actuar en el mundo.

Ahora bien, si lo que muere son las partes extensivas, ¿qué es de lo intensivo, de la esencia? ¿Existe una esencia sin existencia? Tenemos acá un problema que Deleuze también encuentra en Hume: la naturaleza de las relaciones es exterior a sus términos.<sup>254</sup> Existir es tener las relaciones y la esencia efectuadas por los términos, es decir, por las partes exteriores. Estoy vivo cuando los términos, las partes que me componen, efectúan relaciones con lo exterior y mi esencia en tanto potencia de grado está en relación con otras potencias. Ahora, cuando me muero, y aquí está la astucia de Spinoza, los términos ya no efectúan las relaciones. Pero, bueno, como fue dicho arriba, las relaciones son exteriores a los términos, no depende de los términos, no es un resultado de ellos. ¿Qué quiere decir eso? Que cuando los términos dejan de efectuar la relación, que cuando dejo de existir en tanto parte extensiva, las relaciones y las esencias dejan de ser efectuadas pero no dejan de ser actuales. Lo intensivo tiene una vida independiente de las partes extensivas.

Hay una eternidad en las relaciones y en las esencias. Eternidad de lo intensivo que permanece actual mientras el cuerpo extensivo perece. “Doble eternidad”, dice Deleuze, ya que ni las relaciones ni la esencia pueden morir. A este nivel no hay oposición, en la dimensión intensiva “todas las relaciones se componen al infinito según las leyes de las relaciones. Hay siempre relaciones que se componen. Y de otra parte todas las esencias convienen con todas las esencias,

---

<sup>254</sup> Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, p. 111.

cada esencia conviene con todas las otras, en tanto que puro grado de intensidad.”<sup>255</sup>

“Existir es un asunto de proporciones”, nos dice Deleuze, en diálogo con Spinoza. Proporciones entre partes extensivas e intensivas, ideas inadecuadas y adecuadas, afectos pasión y afectos activos. Como ya vimos, la individualidad y la existencia están relacionadas con tres dimensiones del conocimiento. Conforme yo viva los diferentes géneros, mi experiencia práctica será distinta, al igual que mi muerte. Puedo alcanzar en mi vida solamente el primer grado, de las ideas inadecuadas que me dan los efectos de los cuerpos sobre el mío. En ese caso, cuando mi cuerpo deje de existir, cuando muera la parte extensiva, proporcionalmente morirá la mayor parte de mí. Ahora, si en un segundo caso, alcancé relativamente en mi vida ideas adecuadas y afectos activos, cuando alcance las partes intensivas de mi existencia, cuando me muera, morirá una parte menor de mí, a saber, las partes extensivas. Como las relaciones y las intensidades de la esencia son eternas, alcancé “la experiencia de ser eterno”. Expliquémonos ahora esa experiencia. La eternidad en Spinoza puede ser confrontada con el problema de la inmortalidad planteado por la teología y la filosofía, con todas sus diferencias a ser consideradas, de Platón a Descartes. La inmortalidad del alma, nos dice Deleuze, es un problema que pasa “por un antes y un después”. Antes de encarnar y después de la encarnación. La premisa en las teorías de la inmortalidad del alma es de una consideración temporal, no explicada –“habría una intuición intelectual, como ellos dicen”– mediante un antes y un después.

Ahora bien, para Spinoza el problema “no es el de un antes y un después, es un al mismo tiempo que. Quiero decir que es al mismo tiempo que soy mortal y que experimento que soy eterno.” Decir que experimento que soy eterno significa que experimento algo que no está bajo la forma del tiempo, es decir que experimento las partes intensivas *que yo soy*, y no las partes extensivas *que yo tengo*.<sup>256</sup>

---

<sup>255</sup> Gilles Deleuze, *En medio a Spinoza*, p. 433.

<sup>256</sup> *Ibidem*, pp. 437-439.



Experimento aquí y ahora que soy eterno, es decir, que soy una parte intensiva o un grado de potencia irreductible a las partes extensivas que tengo, que poseo. De modo que el hecho de que las partes extensivas me sean arrancadas (=muerte) no concierne a la parte intensiva que soy desde toda la eternidad. Experimento que soy eterno. Pero, una vez más, bajo una condición: la de ser elevado a ideas y afectos que den a esa parte intensiva una actualidad.<sup>257</sup>

Según esto los géneros del conocimiento tienen una aplicación práctica, existencial, que si alcanza una actualización en su parte intensiva, nos permitirá experimentar la eternidad en el aquí y ahora.

### *3.11. La ética social y las composiciones afectivas de los modos de vida.*

Vimos entonces la dimensión ética de los cuerpos con la microfísica y la dimensión ética de la mente con el conocimiento práctico. Todo esto parece ser una ética muy individual, de un cuerpo y una mente en relación de afección con otros cuerpos y mentes. Ahora bien, ¿entonces la ética es una dimensión privada e individual? ¿sólo sirve o es aplicada a esta dimensión privada de mi cuerpo, mis relaciones, mi composición? ¿Hay una dimensión social de este arte de las composiciones?

Es lo que Spinoza trabaja en el *Tratado teológico-político*. Seguimos con la misma lógica de la composición de los cuerpos y las variaciones de la potencia. Al final, la sociedad es también un tipo de cuerpo complejo. Vimos que la ética empieza con las relaciones entre cuerpos simples, pasando por cuerpos complejos, yendo de una pequeña física a géneros del conocimiento que tienen una finalidad práctica existencial. En el nivel que sea, se trata de componer. ¿Cómo entonces se dará esa composición a nivel de la sociedad?

Podemos empezar por la diferenciación entre dos derechos: un derecho natural y otro social. El derecho natural es justamente el estado donde un ser es lo que puede. Si el pez grande se puede comer al pez pequeño, es su derecho natural.

---

<sup>257</sup> *Íbidem*, p. 438.

Un derecho cruel, salvaje, pero donde cada uno sobrevive de acuerdo con su potencia y las potencias de los demás. Es el nivel donde “todo es igual”, es decir, “todos pueden lo que pueden”. Esta concepción de derecho natural no es original de Spinoza, ya la podemos encontrar en Hobbes.

Hobbes llega y dice: ‘Vuestro derecho natural es toda vuestra potencia, derecho natural = potencia’. Entonces lo que pueden es vuestro derecho natural. Si pueden asesinar a su vecino, es vuestro derecho natural. ¡Curiosidad de derecho! (...) Entonces, está en mi derecho natural todo lo que puedo.<sup>258</sup>

Ahora bien, la sociedad no sigue esta regla, es aquella que va a dar un límite a este poder, a este *possesit*.

De ello se deriva la segunda proposición: desde entonces, el estado de naturaleza se distingue del estado social y, teóricamente, lo precede. ¿Por qué? Porque Hobbes se apresura a decir que seguramente en el estado social hay interdicciones, hay prohibiciones, hay cosas que puedo hacer pero están prohibidas. Por ejemplo, asesinar a mi vecino si no se lo espera. De acuerdo, está prohibido. Eso quiere decir que no se trata de derecho natural sino de derecho social. Está en vuestro derecho natural pero no en vuestro derecho social.<sup>259</sup>

La sociedad civil será aquella que, por medio de la instauración de un contrato social (salimos del estado natural), logra organizar las potencias individuales a fin de aumentar su potencia de ser. Un ser humano perdido en la naturaleza es una situación desfavorable, hay muchos malos encuentros en la selva, nuestro cuerpo desnudo es una presa fácil en esta situación. En tanto organizo casas, ciudades, herramientas, objetos, técnicas, domesticos animales y plantas, etc., aumento la potencia de ser de los humanos, a tal punto que hoy la humanidad amenaza la existencia de la propia naturaleza. Claro que este aumento de potencia es relativo si consideramos que la ofensa al medio ambiente es también una ofensa a lo humano, que contaminar y acabar con la Tierra es también

---

<sup>258</sup> *Íbidem*, p. 82-83.

<sup>259</sup> *Ídem*.

acabar con nosotros. Pero, en un nivel abstracto, el desarrollo social aumenta la potencia de ser o de existir del hombre, su ser persevera.

En este sentido el contrato social nace por consentimiento. Se hace un contrato social para que la humanidad potencie su capacidad de ser en el mundo. Esto tiene muchas consecuencias políticas. La política ya no será encabezada por un sabio que sabe más que todos. La sociedad ya no será gobernada por el principio de competición. En Spinoza sólo podemos encontrar una política del consentimiento y por lo tanto una democracia que trabaja para la organización *alegre* de las composiciones humanas.

Un punto importante de esta teoría es que la organización política sólo aparece cuando introduzco la dimensión de los afectos, ya que al nivel de la ontología estamos determinados por lo que podemos. En este nivel un loco vale lo mismo que un sabio, cada uno está determinado por lo que puede. Es sólo cuando paso al nivel de los afectos que encuentro una libertad, la posibilidad de cambiar la propia manera de ser, de aumentar o disminuir el grado de potencia que soy. A este nivel, los afectos del loco no son los mismos del sabio.

En este nivel de los afectos sí hay una jerarquía. Hay un mejor y un peor. Es decir, no hay una jerarquía a nivel de la ontología –todos los seres son iguales en tanto son grados de potencia–, pero sí a nivel de los afectos –hay diferencias en los modos de la existencia, hay formas de existir mejores que otras. Por lo tanto, tengo una libertad cuando, por medio de la razón, aprendo sobre los afectos que me constituyen. La política será una ética de las instituciones, de las organizaciones y composiciones de los modos de vida en común.

Así que la ética además de implicar una dimensión cuantitativa –somos grados de potencia en acto– implicará también una dimensión cualitativa –somos tal o cual modo de existencia conforme los afectos que efectúo. ¿Qué modos de vida son los mejores? La ética al nivel de la sociedad se preocupará por los modos de vida en común.

Una sociedad que se construye a partir de criterios éticos es una sociedad que debe funcionar para que todos los hombres se organicen *alegremente*. ¿Qué es un hombre alegre? Deleuze nos da un criterio. Si aquello que están haciendo, lo

pueden hacer infinitamente, varias veces, es bueno. Si lo haces pensando “es la última vez”, “no vuelvo a hacerlo”, es una vida mediocre.<sup>260</sup> Spinoza habla de dos polos de existencia, uno del hombre libre y fuerte, y otro del impotente, del esclavo. Y aquí Deleuze encuentra todas las resonancias con Nietzsche, cuando Spinoza condena aquellos modos que entristecen la vida: el tirano, el sacerdote, el esclavo. Son existencias que, por estar fundadas en una tristeza, entristecen su alrededor. Son modos de existencias que se sienten mejores cada vez que las cosas van peor.

### 3.12. La prudencia de las experimentaciones y la ética como medicina.

La razón nos sirve para seleccionar los afectos que componen con nuestras relaciones constitutivas. Cuanto más compongo, más afirmo mi potencia de ser, intelectual y físicamente. Lo alegre será aquello que hace composición con mis relaciones constitutivas, y lo triste lo contrario, aquello que no compone con mis relaciones. Deleuze se pregunta si no podemos encontrar en esto una conversión del bien y el mal en salud/enfermedad. No se trata de un bien o mal como valor universal sino de aquello que me hace bien o mal, que compone o no con mi cuerpo. El arsénico no compone, me enferma, no lo tomo.

---

<sup>260</sup> “Es lo que Nietzsche decía también con su historia del eterno retorno. Decía que no es difícil saber si algo está bien o no, que no es tan complicada esa pregunta, que no es un asunto de moral. Hagan la prueba siguiente -sería sólo en vuestras cabezas-: ¿se ven haciéndolo una infinidad de veces? Es un buen criterio. Es un criterio del modo de existencia. ¿Podría hacer de lo que digo, de lo que hago un modo de existencia? Si no puedo, no está bien, es feo, está mal, es malo. Si puedo, entonces sí. Vean, no es moral. ¿En qué sentido? Digo al alcohólico, por ejemplo: «¿Quieres beber? Bueno, si bebes, bebe como si cada vez estuvieras dispuesto a volver a beber una infinidad de veces. A tu ritmo, claro. Desde entonces, al menos, estás de acuerdo contigo mismo». Las personas hacen muchas menos cagadas cuando están de acuerdo con sí mismas. Lo que hay temer ante todo en la vida es a las personas que no están de acuerdo consigo mismas. Spinoza lo dice admirablemente. Eso es el veneno del neurótico, la propagación de la neurosis: «yo te propago mi mal». Son terribles los que no están de acuerdo consigo mismos. Son vampiros. O el alcohólico que bebe bajo el modo perpetuo de «es la última vez, es el último vaso, ¡una única vez!». Es un modo de existencia malo. Si hacen algo, háganlo como si debieran hacerlo millones de veces. Si no logran hacerlo así, hagan otra cosa. Comprendan que eso abarca todo. Es Nietzsche quien lo dice, no yo. Cualquier objeción, dirigirse a Nietzsche. Todo esto puede funcionar, no lo digo para que discutamos. Esto puede tocarlos, no es cuestión de verdades, sino de práctica de vivir. Hay personas que viven así.” *Ibidem*, p. 89.

Deleuze recupera un ejemplo fantástico de Spinoza para explicar esta diferencia entre el valor en la moral y la salud en la ética: el ejemplo de Adán y la manzana. La historia bíblica, tal como es enseñada, dice que Dios prohibió el fruto a Adán, y este, en un acto de desobediencia, comió la manzana y por lo tanto fue expulsado del paraíso, se volvió mortal. Spinoza dirá que esto se trata de una historia, de una interpretación, de un sistema de juicio, y no de un hecho en sí.

Y nos encontramos con que esa interpretación es la del Antiguo Testamento. Es una interpretación, no un hecho. (...) Y esa historia, diríamos hoy, implica un cierto código. ¿Cuál es el código? El sistema del juicio. (...) ¿Por qué el sistema del juicio? Porque implica un primer juicio, juicio prohibitivo de Dios: “Tú no harás eso”. Primer juicio de Dios. En efecto, no hay nada hecho todavía. (...) Segundo juicio: Adán juzga que es bueno para él comer del fruto. Es el famoso falso juicio. En tercer lugar, juicio de sanción. Dios condena a Adán y la sanción es que se lo expulsa del paraíso. En todos los niveles, en todas las etapas, alguien ha juzgado. Es decir, se sustituyen los hechos por juicios.<sup>261</sup>

¿Cuál es el hecho para Spinoza? Adán se envenenó. Para Spinoza, Dios no le prohibió nada a Adán, al contrario, Dios le hizo una revelación de la naturaleza: le avisó que si comiera el fruto se envenenaría. Adán no le entendió, comió el fruto, y se envenenó. Este es el hecho para Spinoza, el caso de Adán fue un error, fue un caso de no comprender la relación de descomposición entre su cuerpo y el cuerpo de la manzana.

Con este ejemplo de Adán queda clara la diferencia entre una moral y una ética: no hay juicio, hay una medicina, un cuidado de las relaciones vitales. Por esto para Deleuze la crítica será siempre clínica, es decir, todo trabajo crítico implica la creación de un modo de vida sano. Ahora, ¿qué es lo saludable y lo enfermo? Hay toda una complejidad en estas definiciones. Sabemos que esto se relaciona con la composición o descomposición de mis relaciones constitutivas, pero el problema no es tan simple. Siguiendo el pensamiento de Spinoza podemos encontrar diferentes tipos de enfermedad: de intoxicación, de comunicación, de

---

<sup>261</sup> *Íbidem*, p. 118.

reacción, o auto-inmunes.<sup>262</sup> ¿Y de qué salud habla Spinoza? Desde luego no es la salud del gimnasio ni la de las dietas. La idea del organismo saludable, vigoroso, atlético, podría ser clasificada como una “gorda salud dominante”, haciendo referencia al término usado por el filósofo brasileño Peter Pál Pelbart.

¿Será la vida esa gorda salud del espectáculo, del frenesí extasiado frente a lo sensacional, del acaparamiento del mundo por parte de un estómago fenomenal que deglute todo porque también expelle todo?” (...) “O, al contrario, ¿estará la vida más próxima a una fragilidad frente al exceso, y también, por consiguiente, a una cierta selectividad? Tema nietzscheano el de la vida como paladar (...).<sup>263</sup>

La salud que cuida la ética será otra, tal vez mas frágil. La fragilidad no la debemos entender cómo una debilidad sino cómo apertura, una capacidad de percibir fuerzas que un organismo sordamente saludable no podría percibir. Al acercarse a la muerte y ver lo efímero que somos, nos damos cuenta de lo grandiosa que es la vida, de su superioridad ante cualquier yo.

La fragilidad del escritor no es neurosis, ni psicosis, sino porosidad al exceso, apertura y permeabilidad a aquello que una salud gorda, una autosuficiencia acabada, madura, cerrada, concluida, que funciona por demás bien, jamás podría acoger, abrigar, favorecer. El escritor es aquel que vio demasiado, que oyó demasiado, que fue atravesado en demasía por lo que vio y oyó, que se desfiguró y desfalleció por eso que es demasiado grande para él, pero en relación a lo cual él sólo puede mantenerse permeable, en una condición de no-acabado, de inmadurez, imperfección, fragilidad.<sup>264</sup>

Lo que nos interesa en esta consideración de la gorda contra la frágil salud es que el punto de vista de lo que es saludable no es lo humano, sino lo vital. ¿Qué es saludable para la vida impersonal? Es solamente por medio de esta experiencia que se percibe la mayor de todas las enfermedades: el Hombre.

---

<sup>262</sup> Sobre las tipologías de las enfermedades en Spinoza ver la clase V de *En medio de Spinoza*, El estatuto de los modos y el problema del mal. Tipología de las enfermedades pp. 137-177.

<sup>263</sup> Peter Pál Pelbart, *Filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*, pp. 112-113.

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 111.

Aquel que no se ha cansado de encarcelar la vida, o cuya historia podría ser descrita como la historia del aprisionamiento de lo vital.

Claro que vamos a reencontrar el problema vital en la ética. La ética como medicina será aquella que cuida de la fragilidad de las relaciones vitales, que transforma una mera supervivencia en una vida, en una existencia liberada de sus juicios morales y afectos tristes. Así, el entendimiento se vuelve una razón práctica que solamente tiene sentido en su contexto, en su utilidad práctica, en su selección de afectos.

La primera regla práctica es la prudencia. Hay que ser prudente en los encuentros, en las situaciones que nos metemos, buscar escapar de nuestras situaciones imposibles.

Es muy simple. Sólo no tienen que meterse en la situación imposible. No está mal no saber nadar. Sólo está mal en la playa. No saber bailar no está mal, salvo en un lugar: las discotecas. ¡Si ustedes se meten en la situación imposible! No saben bailar, y al mismo tiempo una oscura voluntad testaruda hace que quieran joder a todo el mundo e ir a la discoteca a pesar de todo. ¡Es la catástrofe! Allí va a haber una cultura de la tristeza. Van a hacer pagar a los otros el hecho de haberlos acompañado. Luego vendrá la venganza, va a ser el mundo de la venganza. Van a conducirse como verdaderos animales.<sup>265</sup>

No hay valores universales que seguir, ya no hay interpretaciones de signos divinos que interpretar, hay solamente un arte de la prudencia de los encuentros. Tengo que ser consciente de las relaciones que potencializan mi existencia, física y mental, así como de aquellas que disminuyen mi potencia de existir. Tengo que ser prudente en las experimentaciones que hago, actuar según las observaciones, según lo que experimento y evalúo que compone o no.

La ética será un arte de dosificar los encuentros. Y esto puede valer tanto al nivel individual como social/político. El filósofo brasileño Luiz Orlandi, en su clase<sup>266</sup> de cuestiones de la política, sobre cómo organizar la lucha, habla de

---

<sup>265</sup> Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 307.

<sup>266</sup> Me refiero a una clase abierta al público general de la Universidad de Campinas en Brasil, cuyo motivo de ser "abierto" o de ser realizada en el patio externo de la Facultad de filosofía era la movilización de una huelga en la universidad. La clase del profesor se encuentra disponible

una estrategia pensada en términos de “dosificar los encuentros”, un arte de evaluación constante que deben tener las organizaciones de izquierda, un cuidado de medir los tipos de intensidades o de afectos que están cruzando la lucha. Es a partir del análisis de estos afectos que podemos medir las actualizaciones de las virtualidades afectivas: si el resultado son nuevas formaciones jerárquicas, opresoras y mortíferas, o, por el contrario, si lo que tenemos son nuevas formas de vivir más rizomáticas o deseantes. La dosificación implica una prudencia, principio práctico resaltado varias veces en la obra de Deleuze y Guattari.

Spinoza no intitula su libro *Ontología*, es demasiado astuto para eso, lo intitula *Ética*. Lo cual es una manera de decir que “cualquiera sea la importancia mis proposiciones especulativas, ustedes no podrán juzgarlas más que al nivel de la ética que envuelven o implican”.<sup>267</sup>

Es decir, toda abstracción, todo conocimiento, toda especulación sólo tiene sentido en la práctica. Si le quito la importancia que tiene a la existencia en general no me sirve de nada. Entonces, ¿qué debo saber y qué conocer para poder existir de la mejor manera posible?, ¿qué es lo bueno y lo malo en esta existencia ética?

Este problema del conocimiento desde la perspectiva ética nos hace regresar a algo que vimos anteriormente: el ser es definido en tanto potencia, y yo, en tanto soy un grado de esta potencia, soy lo que puedo. Soy los afectos que puedo hacer a otros cuerpos, así como soy los afectos que puedo recibir de otros cuerpos. El poder de afectar y ser afectado es lo que me define en tanto soy cierto individuo, en tanto una singular composición que dura y persevera, aunque esté en constante cambio y movimiento.

A nivel ontológico no hay jerarquía alguna entre los seres: un ser es lo que puede, no podría ser mejor ni peor. A este nivel todos los seres son iguales, es decir, pueden lo que pueden. Todos iguales en tanto son capaces de afectar y

---

en youtube; el punto sobre el arte de dosificar los encuentros se encuentra en el siguiente link: <http://www.youtube.com/watch?v=7JGrdqSnQK4>

<sup>267</sup> Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, p. 28.



ser afectados. Es en este nivel donde hallamos lo que algunos lectores encuentran en el pensamiento de Deleuze: una verdadera anarquía entre los existentes.<sup>268</sup>

Regresemos entonces al problema que la ética nos impone: si mi cuerpo es capaz de matar, ¿esto está bien? Al nivel de la potencia, sí, se hace lo que se puede. El pez grande puede comerse al chico, es la ley de la naturaleza. Pero es aquí donde se introduce un segundo nivel ético-existencial, donde no puedo hacer todo aquello que puedo, sino que debo seguir reglas que aumentan la potencia de actuar de mi cuerpo. Y es en este nivel práctico que aparece el conocimiento y su utilidad.

Nosotros, en tanto modos finitos de la sustancia, estamos en el mismo plano del Ser. Nos diferenciamos del Ser ya que somos finitos, pero somos todos en igual cantidad atravesados por esta potencia. Decir que somos modos del ser es lo mismo que decir que somos grados de potencia. No poseemos atributos sustanciales en tanto individuos, sino que somos grados, variaciones de una potencia en acto.

Deleuze encuentra en esta especulación de Spinoza una resonancia con Hume: el individuo no es sustancial sino modal, no es un ser sino una relación, una variación. “Lo que constituye una cosa es finalmente un conjunto extremadamente complejo de relaciones.”<sup>269</sup> ¿Relaciones de qué? De movimiento y de reposo. Y la ética será el arte de estas relaciones, de la composición de las relaciones.

\*

---

<sup>268</sup> “La ontología no desemboca en fórmulas que serían las del nihilismo del no-ser, fórmulas del tipo ‘todo es igual’. Y sin embargo, en cierto aspecto, todo es igual desde el punto de vista de una ontología, es decir, desde el punto de vista del ser. Todo ente efectúa su ser tanto como está en él. Un punto es todo. Es el pensamiento anti-jerárquico absoluto. Es una especie de anarquía, hay una anarquía de los entes en el ser. (...) Es una especie de grito: ‘¡Sí! Después de todo, desde un cierto punto de vista, desde el punto de vista del ser, la piedra, el insensato, el razonable, el animal, valen lo mismo’.” *Ibidem*, p. 109.

<sup>269</sup> *Ibidem*, pp. 137-138.

En este capítulo vimos dos implicaciones del proceso de subjetivación/individuación: una, es necesario instaurar un plano de inmanencia entre Ser y ente, recurriendo incluso a los movimientos aberrantes; y dos, una nueva distribución de las intensidades en un plano, un cuidado al plegarse que logre construir una subjetividad ética.

Todo esto quedaría en una abstracción si no fuera por su efectucción en la historia. Podemos decir, en términos deleuzianos, que no hay máquina abstracta sin agenciamiento maquínico concreto y que no hay virtualidad que no sea actualizada. Todo deseo está agenciado.<sup>270</sup>

No hay proceso de subjetivación sin sujetos concretos. Toda individuación se efectúa en la historia mas no se reduce a la historia. Sabemos que hay una dimensión del *acontecimiento* que es irreductible a la historia, sin embargo, la dimensión histórica no queda fuera de la filosofía de Deleuze. No es por enfatizar la dimensión del acontecimiento, o de la virtualidad, que se abandona la dimensión de actualización en los cuerpos, ni el registro histórico de los devenires.<sup>271</sup>

---

<sup>270</sup> “Es efectivamente porque el deseo es completamente inmanente al agenciamiento, es decir que el deseo no es algo que precede. Sólo hay deseo agenciado o agenciante, y decir que es agenciado o que es agenciante es lo mismo. Yo no tengo nunca deseo de algo que no estaría ya dado.” Gilles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*, p. 179.

<sup>271</sup> “Hemos visto cómo los dos sentidos de ‘proceso’ se confundían: el proceso como producción metafísica de lo demoníaco en la naturaleza y el proceso como producción social de las máquinas deseantes en la historia. Las relaciones sociales y las relaciones metafísicas no constituyen un después o un más allá.” Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia vol. 1*, p. 53.

#### Capítulo 4. El pliegue histórico/político: las subjetividades capitalistas.

*En el capitalismo contemporáneo, la subjetividad es el producto de una industria de masa en escala global. Para Guattari, es incluso la primera y más importante de las producciones capitalistas, pues la subjetividad condiciona y participa de la producción de todas las demás mercancías. La subjetividad es la "mercancía-clave" cuya "naturaleza" es concebida, desarrollada y fabricada de la misma manera que un automóvil, la electricidad o una máquina de lavar. La crisis en la cual nos encontramos desde los años 1970, antes de ser una crisis económica y política, ha sido una crisis de producción de subjetividades, pues esta no encuentra apoyo en los procesos técnicos, económicos y políticos.<sup>272</sup>*

Nada de lo que estamos hablando es abstracto, todo es muy concreto, se tratan de procesos que constituyen la realidad. ¿Qué tipo de pliegues encontramos en nuestra breve historia humana? ¿Con qué fuerzas hemos compuesto y qué formas hemos creado, qué tipo de mundos hemos habitado?

La lectura nietzscheana de Deleuze nos ofrece algunas respuestas. Tenemos diferentes composiciones, la mayoría atravesada por dos variantes: una composición que privilegia las fuerzas del infinito sobre lo finito –las teologías, divinidades y religiones; y otra que privilegia el finito sobre el infinito –las ciencias del Hombre. Una Forma-Dios y una Forma-Hombre. Son las dos grandes subjetividades, los dos grandes pliegues: composición con lo infinito y composición con lo finito. ¿Serían estas las dos únicas Formas, los dos Adentros, que podemos construir como territorios existenciales?

---

<sup>272</sup> Maurizio Lazzarato, *Signos, máquinas, subjetividades*, p. 53. [yo traduzco] original en portugués: "No capitalismo contemporáneo, a subjetividade é o produto de uma indústria de massa em escala global. Para Guattari, ela é até mesmo a primeira e mais importante das produções capitalistas, pois a subjetividade condiciona e participa da produção de todas as outras mercadorias. A subjetividade é a 'mercadoria-chave' cuja 'natureza' é concebida, desenvolvida e fabricada da mesma maneira que um automóvel, a eletricidade ou a máquina de lavar. A crise na qual mergulhamos desde os anos 1970, antes de ser uma crise econômica e política, tem sido uma crise da produção de subjetividades, pois esta não encontra apoio nos processos técnicos, econômicos e políticos."

¿Es esto lo que pasa con la *crisis* del capitalismo? Una vez que el modelo del sujeto moderno capitalista entra en crisis, parece que tenemos un regreso a subjetividades religiosas, recorreremos otra vez a las creencias de las más anticientíficas, como creer que la Tierra es plana. Y esto no es algo menor, ya que la Forma-Dios tampoco libera a la vida.

Hay otra tipología de los pliegues históricos en *El antiedipo*, cuando Deleuze y Guattari escriben sobre las tres grandes representaciones del inconsciente o las tres grandes máquinas sociales: la máquina social primitiva, la máquina social despótica, y la máquina capitalista. Una subjetividad polívoca y territorializada, una subjetividad centralizada y sobrecodificada, una subjetividad disciplinada y desterritorializada.

Ninguno de estos pliegues históricos ha liberado suficiente deseo, esa potencia de crear que es la vida. No hubo un cuidado ético al plegarse. Todavía se está por crear ese pueblo, libre de Dios, del Déspota, del Hombre, del Capital. Ninguna sociedad, ni la primitiva, ni la despótica, ni la capitalista, han sabido conducir las fuerzas del deseo por sus estructuras, representaciones y subjetividades. Todas trataron de limitar esta potencia deseante, al imponer una calca que no explica su verdadera naturaleza. No se trata de liberar el deseo sino de controlarlo a lo máximo, ya que él es capaz de hacer explotar sentidos, tradiciones, creencias y estructuras. Es esta la dimensión propiamente revolucionaria del deseo: detonar todas las estructuras, como en el final de *Fight Club*.<sup>273</sup>

#### 4.1. *La relación esencial entre producción de capital y producción de subjetividades.*

En los años 80, cuando muchos intelectuales se concentraban en estudiar los problemas de la bipolaridad política entre EUA y URSS y se debatían entre capitalismo y comunismo, Gilles Deleuze y Félix Guattari tomaron otro camino

---

<sup>273</sup> Novela de Chuck Palahniuk (1996), hecho película por David Fincher, con Edward Norton y Brad Pitt, 1999.

crítico. Como una especie de videntes, teorizaban sobre los procesos de *mundialización* y *globalización* que el capitalismo apenas empezaba a vivir en esos años.<sup>274</sup> Para autores como Franco Berardi y Maurizio Lazzarato, los análisis sobre el capitalismo que Félix Guattari y Gilles Deleuze elaboran a partir de su primera obra en conjunto, *El antiedipo*, deben ser consideradas herramientas conceptuales originales para pensar la actualidad política y económica. A casi cincuenta años de la publicación del primer tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*, debemos regresar a estos escritos para actualizar los conceptos a nuestros nuevos problemas.<sup>275</sup> ¿Qué novedades encontramos en estas obras –*El antiedipo* y *Mil mesetas*?

Uno de los puntos más originales del pensamiento de Deleuze y Guattari es la concepción de subjetivación capitalista. No se trata solamente de enfatizar la relación entre capitalismo y subjetividad, sino de redefinirla como un agenciamiento maquínico.

¿Cuáles son los procesos de subjetivación propios del capitalismo? Toda máquina social, sociedad o producción sociopolítica, entreteje a procesos de subjetivación. Aunque no exista un individuo privado, las sociedades tienen otros modos de subjetivar, de hacer conjugar las fuerzas del Afuera con sus organizaciones de poder y saber.

El capitalismo tiene una relación muy especial con los procesos de subjetivación. El concepto de *Capitalismo Mundial Integrado* (CMI), invocado principalmente

---

<sup>274</sup> “El concepto de capitalismo mundial integrado tenía entonces [1982] un sonido casi escandaloso. Precisamente, en el momento en que más aguda parecía la fractura, la contraposición, la amenaza de guerra, Guattari concentraba la atención sobre un proceso que hoy resulta fácil de reconocer y comprender pero que en aquel entonces parecía contrario a la evidencia: el proceso de globalización, de integración de los mercados y de los circuitos productivos. (...) este documento [Plan sobre el planeta] sobre el capitalismo mundial integrado nos da hoy la impresión de ser un texto previsor (...).” Franco Berardi, *Félix: narración del encuentro con el pensamiento de Guattari: cartografía visionaria del tiempo que viene*, p. 30 y 34. La diferencia entre mundialización y globalización se encuentra en que el primero proceso se refiere a la circulación mundial de mercancías, a la integración de mercados y por lo tanto está relacionado a la dimensión del consumo; y el segundo se refiere a la integración de los ciclos productivos. Sobre este punto ver pp. 31-32 del mismo libro de Franco Berardi.

<sup>275</sup> *El antiedipo* fue publicado en 1972. Se trata del primer tomo de un proyecto de escritura que se llama “Capitalismo y esquizofrenia”. El segundo tomo sale en 1980 con el título de *Mil mesetas*.

por Guattari en los años 80, tiene una relación directa con la producción de subjetividades. El capitalismo produce y vende toneladas de subjetividad.<sup>276</sup>

(...) podría decirse que el capitalismo “tardío”, “multinacional”, “global”, “globalizado”, “mundial integrado” –llámeselo como se quiera a este momento en que vivimos– tomó por asalto la subjetividad, y lo hizo para invertirla en una escala nunca antes vista. Félix Guattari ya llamaba la atención sobre esta preponderancia de los factores subjetivos en la lógica capitalística, y en particular sobre el modo según el cual las máquinas tecnológicas de información y comunicación operan en el corazón de la subjetividad humana, no sólo en su inteligencia, en su memoria, sino también en su sensibilidad, en sus afectos, en sus fantasmas inconscientes.”<sup>277</sup>

No se trata de ideología ni de superestructura o de instancia discursiva. Se trata de una economía que se da en lo real, un corte o producción que echa a andar toda la maquinaria. En otras palabras, la producción de subjetividades está en el centro de la producción capitalista. Consecuentemente, y adoptando un poco la problemática a los días de hoy, las *crisis* del capitalismo corresponden directamente a la crisis de la producción de subjetividades.

Decir que la producción capitalista es básicamente una producción subjetiva no implica decir que se trata de una producción humanista. Que la producción sea subjetiva no es sinónimo de que sea humana. Como vimos anteriormente, la subjetividad en Deleuze y Guattari es algo que no se limita a lo humano.<sup>278</sup> ¿Qué

---

<sup>276</sup> “¿Por qué considerarlo ‘inmaterial’, si es un trabajo que se mete directamente con la materia? En primer lugar, porque produce cosas inmateriales. Por ejemplo, en vez de fabricar sólo autos o heladeras o zapatos, estos sectores producen imágenes, información, conocimiento, servicios. En un segundo sentido, es trabajo inmaterial en la medida en que incide sobre algo inmaterial, como es la subjetividad humana. Hoy, por sobre todas las cosas, lo que consumimos son flujos: flujos de imagen, de información, de conocimiento, de servicios que formatean nuestra subjetividad, resolviendo nuestra inteligencia y conocimientos, nuestras conductas, gustos, opiniones, sueños y deseos; en suma, nuestros afectos. Cada vez más, lo que consumimos son formas de ver y sentir, de pensar y de percibir, de habitar y de vestir, o sea, formas de vida. Y esta tendencia va en aumento, incluso entre los estratos más desposeídos de la población.” Peter Pál Pelbart, *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, Tinta limón, Buenos Aires, 2009, p. 95-96.

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 70-71.

<sup>278</sup> “Decir que la economía neoliberal es una economía subjetiva no significa que ella promete una nueva “humanización” del sujeto alienado por el capitalismo industrial, sino que significa que la subjetividad existe para la máquina y que los componentes subjetivos son funciones de servidumbre”. Maurizio Lazzarato, *Signos, máquinas, subjetividades*, p. 31. Traducción libre, original en portugués.

tipos de subjetividades están en juego en la producción capitalista? ¿Qué plusvalías son necesarias para su funcionamiento hoy? ¿Qué subjetivaciones están en juego en el capitalismo?

Antes de explicar las subjetivaciones específicas del capitalismo, cabe decir que la relación entre capitalismo y producción de subjetividad está en la base de la construcción liberal. Tal como lo demostró Marx, con las teorías economistas de Ricardo y Adam Smith nace una nueva concepción de esencia de la riqueza, subjetiva y abstracta: la esencia de la riqueza es el trabajo. Diferente de las concepciones fisiócratas o mercantilistas que fijaban la riqueza en algo objetivo –la tierra o la mercancía–, con los economistas clásicos tenemos un cambio de la perspectiva objetiva y concreta para una subjetiva y abstracta (tiempo/trabajo). Aquello que produce la riqueza es de naturaleza inmaterial.

Todas las relaciones del capitalismo con esta producción subjetiva son determinantes para su funcionamiento como sistema. Producir riqueza en el capitalismo es producir una riqueza abstracta y subjetiva. Por esto, una crítica económica-política debe obligatoriamente pasar por una crítica a esta producción subjetiva, que hoy no sólo se da en el ámbito de la construcción de una subjetividad-trabajador, sino que se amplía a todos los demás territorios (familiares, afectivos, íntimos, etc.), como si el capitalismo hubiera llegado a poder construir todo aquello que somos y deseamos. Somos capitalistas en nuestro trabajo, con nuestra familia, cuando soñamos, en nuestros más mínimos actos.

#### *4.2. Las diferentes máquinas sociales: codificación, sobrecodificación y axiomatización.*

¿Pero qué es el capitalismo? ¿Qué tipo de poder es ese que parece producir un pliegue existencial muy diferente de otras sociedades? Los primeros análisis sobre la producción capitalistas aparecen en el tercer capítulo de *El antiedipo*. Esta obra quedó marcada por su crítica al psicoanálisis, no obstante, nuestra lectura sugiere otro enfoque, ya no al psicoanálisis, sino al capitalismo. Aunque

los autores digan que *El antiedipo* es un proyecto kantiano que denuncia a los paralogismos del inconsciente, no por esto, su concepción de la naturaleza y funcionamiento de la máquina capitalista sea algo menor. Con el primero tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze y Guattari inician una crítica al capitalismo completamente original; para nosotros es una herramienta conceptual fundamental, que mantiene su actualidad a casi cincuenta años de la primera edición.

Lo que encontramos en sus páginas son diferentes configuraciones sociales que varían según la relación que se establece entre una *máquina deseante* y una *máquina social*, es decir, entre una máquina que produce virtualidades y una máquina que registra y organiza estas virtualidades. Es solamente con una máquina social que aparece el mundo de la representación, un mundo *estratificado* el cual podemos medir, clasificar, cualificar, dar sentido y organizar de acuerdo con los criterios o la naturaleza del registro.

El deseo en *El antiedipo* no es otra cosa que la dimensión del sin-fondo que aparecía en las tesis de *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. El deseo es aquello que sube del sin-fondo a la existencia. Toda máquina social es una captura de este plano de inmanencia del deseo, existe como un tipo de calca: al registrar los flujos del deseo consecuentemente cambia la naturaleza de los flujos, los recorta y los transforma en *códigos, sobrecódigos o axiomas*.

En el capítulo tres de *El antiedipo*, Deleuze y Guattari presentan tres maneras de registrar los flujos.<sup>279</sup> En el intento de resumir estas diferencias de registros, podemos decir que hay tres grandes formas de inscribir los flujos en el *cuero* de una sociedad:

1. Una máquina codificadora llamada "territorial primitiva": la máquina social está en relación directa con una representación que funciona como organizador de las fuerzas deseantes. La representación es el fundamento necesario para que el funcionamiento caótico del deseo se organice, para que sea posible una

---

<sup>279</sup> Además, este análisis más extenso y detallado de los tipos de representaciones del inconsciente ya fue realizado en mis investigaciones anteriores de la maestría, investigación que tenía como objeto central el problema de la servidumbre desarrollado en *El antiedipo*.



organización de sentido social que no existe en tanto dado natural. La Representación de la máquina primitiva es la Tierra, también llamada de *socius primitivo*, *cuerpo pleno* de la Tierra. Es en ella que las fuerzas sociales son distribuidas y codificadas, son los principios territoriales que organizan y distribuyen la producción social (económica, política, cultural, etc.). La función de esa máquina social territorial es codificar los flujos, seleccionar cadenas de sentidos y hacer alianza entre las cadenas. Los autores la llamarán de máquina territorial-codificadora: aquella que declina alianza y filiación en el cuerpo de la tierra.<sup>280</sup> Declinar se refiere a hacer la transformación de un campo de intensidades a un campo extensivo y formal. En las sociedades primitivas eran los mitos que cumplían esa función. Los mitos de la existencia y de la organización social dan sentido y explican ese corte que la máquina social hace sobre los flujos deseantes. Otorgan un sentido al origen del orden social, una explicación de cómo saltamos del caos a las determinaciones. Puede ser que incluso haya mitos separados: un origen de la naturaleza y un origen de la sociedad. De todas maneras, el mito trata de explicar el tránsito del caos al orden, sea en la naturaleza o en la sociedad. La idea de que la máquina social codifica se opone a la idea de una sociedad que nace con el intercambio. El intercambio es secundario, dicen Deleuze y Guattari. Primero se codifica, luego se intercambia. El intercambio está limitado a las relaciones de alianza que la codificación determina. No hay un intercambio libre, lo que se debe intercambiar está determinado desde antes de entrar al intercambio,

---

<sup>280</sup> “La noción de territorialidad sólo en apariencia es ambigua. Pues si entendemos por ello un principio de residencia o de repartición geográfica, es evidente que la máquina social primitiva no es territorial. Sólo lo será el aparato de Estado que, según la fórmula de Engels, no ‘subdivide el pueblo, sino el territorio’ y sustituye una organización gentilicia por una organización geográfica. No obstante, allí mismo donde el parentesco parece tener prelación sobre la tierra no es difícil mostrar la importancia de los vínculos locales. Ocurre que la máquina primitiva subdivide el pueblo, pero lo hace sobre una tierra indivisible en las que se inscriben las relaciones conectivas, disyuntivas y conjuntivas de cada segmento con los otros (así, por ejemplo, la coexistencia o la complementariedad del jefe del segmento y del guardián de la tierra). (...) El *socius* primitivo salvaje era, pues, la única máquina territorial en sentido estricto. Y el funcionamiento de una máquina tal consiste en esto: declinar alianza y filiación, declinar los linajes sobre el cuerpo de la tierra, antes que haya un Estado.” Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia vol. 1*, pp. 151-152.

quien debe casarse con quien, que se debe ofrecer como ofrenda, etc. No daremos mas detalles aquí, pero en las clases publicadas con el título de Derrames II, encontramos una larga disertación sobre el marginalismo que explicaría la economía de estas sociedades.<sup>281</sup>

2. Una máquina social sobrecodificadora: es la llegada del bárbaro, la formación de los Imperios despóticos, las sociedades asiáticas descritas por Marx. Es la primera aparición de una forma-Estado en las sociedades. El despotismo será una máquina social que se sobrepondrá a las máquinas territoriales. “Llegan de un sólo golpe”, “con la fuerza del hierro y del fuego”. Son los bárbaros, aquellos que darán las condiciones para que una *máquina de sobrecodificación* se instale sobre la máquina territorial, haciendo que sus códigos funcionen como ladrillos en una muralla (imperio chino y su muralla) o en una pirámide (egipcios), piezas de una totalidad que pasa a significar todas las partes. “Como dice Marx cuando describe este tipo de imperio. En la base tienen comunas que están sobrecodificadas por el imperio, las comunas pueden tener una posesión colectiva de los territorios. El déspota es propietario eminente del suelo, pero en cuanto unidad trascendente de las comunas.”<sup>282</sup> Si antes, con las sociedades primitivas, teníamos el privilegio de las relaciones de alianza, ahora se privilegia a la filiación (castas, aristocracia, dinastías). El emperador tiene una filiación directa con Dios. Aparece la deuda infinita. No hay cómo pagar la deuda al emperador. Todas las personas, todas las cosas, así como toda la producción, están destinadas al emperador, siempre serán propiedad del cuerpo del déspota. Es esa la nueva representación que aparece como ordenador y distribuidor del todo. Un nuevo

---

<sup>281</sup> “Y he aquí que surgía, para ayudarnos, una hipótesis de la que debo decir inmediatamente que es curioso que nos surja. Yo decía que hay economistas que han dicho que el valor no se explica ni por el trabajo o el tiempo de trabajo necesario para la producción del objeto, ni por la utilidad del objeto. Se oponen entonces tanto al valor-utilidad como el valor-trabajo, y enuncian esta fórmula misteriosa: el valor se refiere a la utilidad del último objeto. Siendo el último objeto el objeto marginal. Esta tesis es muy conocida en economía política bajo el nombre de marginalismo o neoclasicismo, y la teoría ha tenido y todavía conserva una importancia fundamental.” Gilles Deleuze, *Derrames II: aparatos de estado y axiomática capitalista*, p. 137-138. Más sobre el marginalismo como teoría económica ver clase 4 del mismo libro, pp. 129-160.

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 168.

*socius*, una nueva representación registra los flujos deseantes: el *cuerpo pleno* del Déspota.

Es importante recordar que ese Déspota no es una persona sino un Significante, y seguirá existiendo, ya sea en la lingüística o en el psicoanálisis, aun cuando ya no haya más emperadores. La denuncia al Significante y su relación con el Estado está presente en los dos tomos de *Capitalismo y esquizofrenia*.

3. Una axiomática capitalista: para que aparezca el capitalismo es necesario que los flujos estallen, que se rompan los códigos y los sobrecódigos, que haya una crisis general de territorios, códigos e imperios. Algo que sería el terror de todas las sociedades pre-capitalistas. Para el nacimiento del capitalismo es necesario que los flujos de moneda descodificadas de las ruinas del imperio romano y los flujos de trabajadores desterritorializados de la descomposición del feudalismo se encuentren. No es sólo necesaria la desterritorialización, es necesario también que esos flujos se conjuguen en el capital industrial.<sup>283</sup>

#### *4.3. Capitalismo industrial y sujeción social. La primera etapa del capitalismo.*

El capitalismo industrial fue la primera etapa del capitalismo, cuando la producción era objetivada, cuantificada, material. La acumulación de bienes y el aumento de la riqueza dependían de una producción industrial donde encontramos dos tipos de subjetividad: el trabajador y el propietario de la fuerza de trabajo (el patrón capitalista). El lugar de producción era la fábrica, los espacios de encierro eran las formas de control de la producción, y la plusvalía era humana (plusvalía del tiempo de trabajo). La moneda era de pago (el salario).

---

<sup>283</sup> “Antes había capital, pero no en el sentido del capitalismo. Había capital mercantil (comercial) y capital bancario, pero funcionaban únicamente - según la bella fórmula de Marx - en los poros de la antigua formación. ¿Qué quiere decir esto? Estrictamente hablando, quiere decir que funciona como capital de alianza con la antigua formación precapitalista - sea feudal o despótica. (...) Cuando se encuentran las dos series de flujos descodificados se produce una especie de mutación del capital, que deviene capital industrial. Esta mutación es la transformación del capital de alianza en un capital que habría que llamar de filiación.” *Íbidem*, p. 62.

En esta primera etapa de la producción capitalista todo estaba centrado en el modelo industrial, y es del capital industrial que nace una primera abstracción de la producción de riqueza a partir del trabajo abstracto.

Se trata de un momento del capitalismo que pareciera corresponder a lo que Foucault ha analizado como poder disciplinario. Las teorías de Foucault y de Deleuze y Guattari se encuentran en ese punto: la *disciplina* descrita por Foucault será llamada por Deleuze y Guattari de *sujeción social*, un modo de subjetivación necesario para que el capitalismo funcione en su momento industrial, es decir, en su “primer etapa”. La sujeción social va a ser la responsable por la división del trabajo. Se trata de un modo de subjetivación que inscribe, en el cuerpo y en el alma, la función que cada uno debe cumplir en el sistema. Es el pliegue subjetivo propio del capitalismo en su versión industrial. Para eso existen muchos aparatos: la escuela, el ejército, la fábrica e incluso la familia. Todo está diseñando para que el sujeto “incorpore” las reglas del sistema, para que junto a estos nuevos dispositivos de poderes y archivos de saberes se constituya un nuevo sujeto o subjetividad.

Foucault fue quien analizó con profundidad los mecanismos de sujeción social bajo el concepto de disciplina, este modo de gubernamentalidad de los sujetos, ese *trabajo de sí* que acompaña a la economía y que fundamenta la división del trabajo.<sup>284</sup> Es ahí que actúan los términos capitalista-trabajador, es ahí que encontramos la personificación del capitalismo, donde se van a distribuir los roles individuales en la producción. Los individuos se aglomeran en masas, y esas también deben ser controladas a través de las estadísticas. El biopoder será esa doble articulación de la disciplina –individual de los cuerpos– y de la biopolítica –estadísticas de las masas.<sup>285</sup>

---

<sup>284</sup> “Las funciones de usuario, trabajador y consumidor, y las divisiones hombre/mujer, padres/hijos, profesor/estudiante, entre otras, son investidas por conocimiento, prácticas y normas – sean ellas sociológicas, psicológicas, de gerenciamiento o de policía – que solicitan, encorajan y predisponen la producción de individuos alienados en el interior de la división del trabajo social y por género.” Maurizio Lazzarato, *Signos, Máquinas, Subjetividades*, p. 28. [yo traduzco].

<sup>285</sup> “El ‘hacer vivir’ al cual se refiere Foucault, característico del biopoder, se reviste de dos formas principales: la disciplina y la biopolítica. La primera, ya analizada en *Vigilar y castigar*,

Deleuze y Guattari no se alejan de Foucault. Explican ese modo de subjetivación de dos facetas, individual y colectiva, como la operación de una máquina significativa. No es aún el momento en que la desterritorialización alcanza su máxima y empieza a romper con todas las significaciones. En este momento histórico de la producción industrial capitalista, cuando la división del trabajo es la base que sostiene la totalidad de la producción, es necesario significar y controlar todos los flujos, motivo por el cual capitalismo es todavía muy dependiente del Estado. Vimos ese tipo de formación Estado-nación proliferarse por todo el planeta en los años de desarrollo industrial.

En síntesis, la producción de tipo industrial necesita un tipo de subjetividad que es producida por un modo de subjetivación que Deleuze y Guattari llaman de *sujeción social* o *alienación social*.

#### 4.4. La mutación del capitalismo: capitalismo virtual y servidumbre maquina.<sup>286</sup>

Esa forma de producir capital y subjetividad pareciera haber caducado, o mejor, pareciera haber sido desplazada por otro tipo de producción virtualizada y digitalizada. Para el filósofo italiano Franco Berardi (Bifo), Deleuze y Guattari

---

data del siglo XVII, y surge en las escuelas, hospitales, fabricas, casernas, resultando en la docilización y disciplinarización del cuerpo. Basada en el adiestramiento del cuerpo, en la optimización de su fuerza, en su integración en sistemas de control, las disciplinas lo conciben como una máquina (el cuerpo-máquina), sujeto así a una anátomo-política. La segunda forma, la biopolítica, surge en el siglo siguiente y moviliza un otro componente estratégico, a saber, la gestión de la vida incidiendo ya no sobre los individuos, sino sobre la población en tanto población, en tanto especie. Está centrada no más en el cuerpo-máquina sino en el cuerpo-especie —es el cuerpo atravesado por la mecánica del viviente, soporte de procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortandad, el nivel de salud, la longevidad es la biopolítica de la población.” Peter Pál Pelbart, *Vida Capital: ensaios de biopolítica*, p. 57. [yo traduzco]

<sup>286</sup> Encontramos en algunas obras traducidas al español —como en Mil mesetas— la traducción de *asservissement* como esclavitud. Preferimos servidumbre, considerando, primeramente que siervos y esclavos son diferentes. La servidumbre está relacionada con el feudalismo, mientras la esclavitud con Grecia o con el colonialismo. Cuando Deleuze y Guattari hablan de la servidumbre están más cerca de un sistema feudal, donde exista una sobrecodificación que implicaba la relación señor/siervo. Sabemos que en francés, como fue dijo anteriormente, el termino *asservissement* en francés tiene también un sentido cibernético de pilotaje, comando, que se pierde en la traducción.

fueron visionarios al concebir desde *Mil mesetas* (1981) la producción capitalista como un *capitalismo mundial integrado*.<sup>287</sup>

Al nivel complementario y dominante de un *capitalismo mundial integrado* (o más bien integrante), se produce un nuevo espacio liso en el que el capital alcanza su velocidad absoluta, basada en componentes maquínicos, y ya no en el componente humano del trabajo. Las multinacionales fabrican un tipo de espacio liso desterritorializado en el que tanto los puntos de ocupación como los polos de intercambio devienen muy independientes de las vías clásicas de estriaje. (...) Las formas actuales aceleradas de circulación de capital hacen cada vez más relativas las distinciones entre capital constante y capital variable, e incluso entre capital fijo y capital circulante; lo esencial es más bien la distinción entre un *capital estriado* y un *capital liso*, y el modo en que el primero suscita en segundo a través de los complejos que sobrevuelan los territorios y los Estados, e incluso los diferentes tipos de Estados.<sup>288</sup>

Ese capital liso sería el capitalismo actual, financiero y digital. El capital estriado sería el capital industrial, con su moneda de pago (salario) y sus máquinas a vapor y eléctricas. Antes de explicar un poco más las características de este “nuevo” capitalismo, vale resaltar que esta mutación es “natural”, es decir, es algo esperado, no se trata de una sorpresa. Esa inmaterialidad o abstracción del capitalismo, tal como las finanzas hoy en día, ya anunciadas en la obra del propio Marx.<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> “Precisamente, en el momento en que más aguda parecía la fractura, la contraposición, la amenaza de guerra, Guattari concentraba la atención sobre un proceso que hoy resulta fácil de reconocer, pero que en aquel entonces parecía contrario a la evidencia: el proceso de globalización, de integración de los mercados y de los circuitos productivos. Muchos de los discursos actuales sobre la globalización son anticipados en este libro, comenzando por la previsión de la crisis del campo social-autoritario.” Franco Berardi, *Félix: narración del encuentro con el pensamiento de Guattari: cartografía visionaria del tiempo que viene*, p. 30.

<sup>288</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia vol. 2*, p. 499.

<sup>289</sup> “Por otro lado, Marx detectó por su cuenta perfectamente el desfase creciente que se determinaba entre las componentes maquínicas, las componentes intelectuales y las componentes manuales del trabajo. En los *Grundrisse*, Marx subraya que el conjunto de los conocimientos tiende a transformarse en una «potencia productiva inmediata». [cita de Marx en los *Grundrisse*, siglo XXI, pp. 227-228] ‘En la medida, sin embargo, en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados, que del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez —su *powerful effectiveness*— no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del

Es esta naturaleza inmaterial la que explica su potencia de captura, sus diferencias con el Estado y la sociedad, y su íntima relación con la producción de subjetividades. Este capitalismo mundial integrado es la realización más plena de sus potencias. Diciéndolo de manera un tanto ilustrativa, es como si el capitalismo por fin hubiera cumplido “con su destino”. Lo que algunos autores pueden considerar bajo el nombre de pos-fordismo es esa mudanza de un tipo de producción centrada en la industria, donde el capital industrial y la *plusvalía humana* eran el motor principal de la acumulación capitalista, a una producción tipo financiera, donde el capital financiero y la *plusvalía maquina* parecen pasar al centro de la producción. Este desplazamiento de los sectores de “comando” de la producción puede ser considerado incluso un cambio de paradigma.

Es también este desplazamiento lo que nos lleva a un cambio de subjetivación. Si para la producción de una plusvalía humana era necesario un individuo disciplinado y una población controlada, para la producción de una plusvalía maquina es necesaria la producción de un *dividual* y la de conjugación de flujos. En la servidumbre maquina no es necesario un sujeto que obedezca sino un sujeto que actúa como un punto de entrada o salida de flujos. No es necesario disciplinar los cuerpos sino controlar los flujos de información entre cuerpos.

En toda la obra de Deleuze y Guattari encontramos variaciones para hablar de esta mutación.

#### *4.5. Las variaciones guattarianas del capitalismo financiero.*

A partir de los años ochenta y hasta su muerte en 1992, Félix Guattari se dedica a una investigación más profunda sobre las nuevas mutaciones del capitalismo. Aunque sean “sus años de invierno”, tiene una alta producción intelectual en la cual el problema del capitalismo mundial integrado persiste, sobre todo en

---

estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología o de la aplicación de esta ciencia a la producción.” Félix Guattari, *Plan sobre el planeta*, pp. 79.

relación con la producción de subjetividad. De estos años son las obras *Plan sobre el planeta*, *Los años de invierno*, *Cartografías esquizoanalíticas* y *Las tres ecologías*.<sup>290</sup> Encontramos en este conjunto de escritos un análisis mucho más extenso sobre la producción capitalista contemporánea que lo que encontramos en *Mil mesetas*.

Es en *Plan sobre el planeta* donde encontramos desarrolladas las principales tesis sobre el capitalismo mundial integrado. En el primer capítulo, “el capitalismo mundial integrado y la revolución molecular”, comenzamos con una definición algo superficial de lo que sería el capitalismo contemporáneo:

El capitalismo contemporáneo puede ser definido como capitalismo mundial integrado: 1. Porque sus interacciones son constantes con países que, históricamente, parecían habersele escapado –los países del bloque soviético, China, los países del Tercer Mundo. 2. Porque tiende a que ninguna actividad humana, en todo el planeta, escape a su control.<sup>291</sup>

Estas dos justificativas que tratan de explicar el carácter integrado o integrante del capitalismo son dos dominios diferentes: uno extensivo y otro intensivo. Por un lado, la colonización absoluta del planeta, la extensión geográfica del capitalismo a todo el mundo. Esta es la conquista extensiva del espacio físico. Por otro lado, la conquista intensiva, su potencia de desterritorialización, su capacidad de conquistar incluso lo que antes parecía indomable: la naturaleza y el inconsciente.<sup>292</sup> Aparece una de las paradojas del capitalismo: un sistema de naturaleza desterritorializada que es capaz de conquistar o dominar la totalidad

---

<sup>290</sup> Sobre este periodo de la producción de Guattari y los detalles de estos trabajos ver la introducción de Stéphane Nadaud en el libro Félix Guattari, *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*, pp. 11-25.

<sup>291</sup> Félix Guattari, *Plan sobre el planeta*, p. 57.

<sup>292</sup> “Tal vez sea conveniente acompañar a Frederic Jameson al menos en una parte de su evaluación del momento posmoderno. Según él, el llamado capitalismo tardío habría penetrado y colonizados dos enclaves que hasta cierto momento fueron aparentemente inviolables: la Naturaleza y el Inconsciente. El Inconsciente, dice Jameson, fue acaparado por el ascenso de los medios y la industria publicitaria, según una nueva lógica cultural del capitalismo que no cabe desmenuzar aquí.” Peter Pál Pelbart, *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, p. 70.



de la producción, conquistar y dominar todos los territorios, incluso los existenciales. ¿Cómo aquello cuya naturaleza es escapar puede convertirse en un Imperio?

Integración desterritorializada, que no es necesariamente incompatible con la existencia de regímenes diversificados y que puede incluso estimular esta diversificación, a condición de que se establezca con arreglo a su axiomática segregativa.<sup>293</sup>

El movimiento de globalización implica a su vez un isomorfismo de los modos de producción, circulación, consumo, control, etc. Permite la diferencia, pero desde un sistema integrado de producción de capital. Más una vez, ahora a finales de los años 80, Guattari repite:

El poder capitalístico se ha deslocalizado, “desterritorializado”, a la vez en extensión, expandiendo su influencia sobre el conjunto de la vida económica, social y cultural del planeta, y en intensidad, infiltrándose en el seno de los estratos subjetivos más fundamentales, más “existenciales” de los individuos humanos.<sup>294</sup>

Guattari distinguirá dos procesos que caracterizan el capitalismo del final del siglo XX: una mundialización y una globalización. Con la mundialización tenemos una captura general de las formas de trabajo, más allá de la división del trabajo. Incluso el trabajo debe ser redefinido, toda vez que el lucro del sistema capitalista depende también de esferas que no son propiamente de la definición económica del trabajo. Bifo encuentra una diferenciación entre mundialización y globalización en este texto de Guattari:

¿Qué diferencia hay entre mundialización y globalización? Los dos términos no definen lo mismo (...) El proceso de mundialización está definido por un creciente intercambio de mercancías entre diversas zonas del planeta, con una creciente integración de los mercados y,

---

<sup>293</sup> Félix Guattari, *Plan sobre el planeta*, p. 61.

<sup>294</sup> Artículo de 1987 de Félix Guattari, titulado “Los nuevos mundos del capitalismo (Salir del impasse)”, publicado recientemente en el libro *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*, Cactus, Argentina, 2015. Cita del texto, p. 271.

en consecuencia, de los estilos de vida ligados al consumo. (...) El proceso de globalización comporta una integración de los ciclos productivos. Cuotas crecientes del producto son el resultado de un ensamblaje planetario, de una integración horizontal entre los distintos momentos del proceso de trabajo (...) mientras que el proceso de mundialización comporta la movilidad de las mercancías finitas, el proceso de globalización comporta en cambio una verdadera desterritorialización del proceso productivo.<sup>295</sup>

Lo que provoca la globalización, el efecto inmediato de esa integración administrativa de la producción, es una separación entre administración y producción material. Cuando se trata de una inversión, de acciones y Bolsa de valores, aquél que es dueño del capital se interesa por cómo cotizar sus acciones, no se interesa por los productos que la empresa produce. Digamos que un accionista tiene su dinero invertido en acciones de empresas automovilísticas. Cuando esas bajen los valores de las acciones, los inversionistas pueden cambiar su inversión a otras empresas con otros productos. Lo que queremos resaltar es el carácter inmaterial de esa producción, esa autonomización de la producción de valor abstracto que parece dissociarse de la producción material. Es lo que Guattari y Bifo llaman de una separación definitiva entre valor de cambio y valor de uso.<sup>296</sup>

Es innegable que esta transformación en las formas de producir del capitalismo implica la aparición de nuevas máquinas técnicas y tecnológicas, aunque el cambio tecnológico no es la causa de esa mutación. Lo que es evidente en la actualidad es la dependencia humana a las máquinas tecnológicas. Como dice Maurizio Lazzarato, somos asistidos por esas máquinas la mayor parte del día (despertadores, aparatos domésticos, celulares, computadoras, etc.). Las

---

<sup>295</sup> Franco Berardi, *Félix: narración del encuentro con el pensamiento de Guattari: cartografía visionaria del tiempo que viene*, pp. 30-31.

<sup>296</sup> “Quién invierte sus capitales está interesado en saber cómo van las acciones de la compañía sobre la que ha invertido, pero no está obligado ni siquiera a saber qué mercancías produce aquella compañía. El divorcio entre valor de cambio y valor de uso es definitivo. La circulación del valor diverge completamente de la circulación material de los bienes producidos.” *Ibíd.*, p. 31. “El valor marxista abstracto sobrecodificaba el conjunto del trabajo humano destinado concretamente a la producción de valores de cambio. Sin embargo, el movimiento actual del capitalismo tiende a que todos los valores de uso se transformen en valores de cambio y a que todo trabajo productivo dependa del maquinismo.” Félix Guattari, *Plan sobre el planeta*, p. 82.

máquinas salen de su espacio especializado (fábrica y conocimiento) para invadir es espacio más íntimo del ser humana (el hogar, la vida privada, los afectos, etc.).

Aunque reconocemos esta intromisión tecnológica en todos los rincones de nuestra vida cotidiana, el análisis del problema con las máquinas en la actualidad es mucho más profundo en Deleuze y Guattari. El capitalismo maquínico no se restringe a un problema con la tecnología. Lo maquínico es un tipo de plusvalía diferente de la plusvalía humana concebida por Marx.

(...) el CMI integra el conjunto de sus sistemas maquínicos al trabajo humano, de tal suerte que se hace cada vez más difícil pretender dar cuenta de los valores económicos únicamente a través de una noción cuantitativa de “trabajo socialmente necesario”; en la medida en que lo que resulta pertinente en la asignación de un trabajador a un puesto productivo no es sólo su capacidad de proporcionar un cierto tiempo de trabajo, sino el tipo de secuencia maquínica que va a introducir en el proceso de producción (en la que interviene por supuesto, un trabajo físico, pero cada vez más relativo).<sup>297</sup>

Pasan a formar parte del proceso de producción ámbitos que no son propiamente productivos: el ama de casa produce, el niño jugando produce, el jubilado, el desempleado. Ya no se considera “trabajo” sólo lo que alimenta la producción. Incluso en los momentos de ocio se produce.

Otra característica del CMI es la “multicentralización de sus propios núcleos de decisión.”<sup>298</sup> Como Foucault ha subrayado en sus tesis sobre el poder, un poder descentralizado que atraviesa el padre de familia así como el administrador.

La degeneración de las localizaciones concéntricas, de los modos de poder y de las jerarquías que se escalonan desde las aristocracias a los proletariados, pasando por las pequeñas burguesías, etc., no es incompatible con su mantenimiento parcial. Sin embargo, ya no corresponden a los campos reales de decisión. El poder del CMI está siempre en otra parte, dentro de mecanismos desterritorializados.

---

<sup>297</sup> *Ibidem*, pp. 58-59.

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 62.

Esto hace que aparezcan hoy en día como algo imposible de aprehender, de localizar y de atacar.<sup>299</sup>

Siguiendo con esa lógica de la descentralización de los poderes capitalistas, tampoco hay un único mercado, o “el mercado no existe”. Lo que tenemos ahora es una red de mercados, obviamente en relación de equivalentes, mas no de forma unitaria.<sup>300</sup> Los mercados son valorizaciones construidas cuya alta o baja depende de las organizaciones de poderes capitalistas. Para terminar esa parte del CMI, me gustaría de dejar una cita, donde Guattari resume lo expuesto en los párrafos anteriores, además de enumerar “los regímenes semánticos” en los cuales se asienta el CMI:

El capitalismo postindustrial al que, por mi parte, prefiero cualificar como capitalismo mundial integrado (CMI), tiende cada vez más a descentralizar sus focos de poder de las estructuras productivas de signos y de subjetividades - en especial, por el rodeo del control que ejerce sobre los medios masivo de comunicación, la publicidad, los sondeos, etc. Hay allí una evolución que debería conducirnos a reflexionar sobre lo que fueron, respecto a eso, las formas anteriores del capitalismo, que no estaban exentas de tal propensión a capitalizar poder subjetivo, pero sin que este estuviese, no obstante, plenamente manifestado todavía, y de tal suerte que su verdadera importancia no fue entonces convenientemente apreciada por los teóricos del movimiento obrero. Sea como sea, me parece que se podría hoy reunir en cuatro regímenes semánticos principales los instrumentos sobre los cuales se asienta el CMI:

- las semióticas económicas (instrumentos monetarios, financieros, contables, de previsión);

---

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>300</sup> La ideología neoliberal justifica la soberanía del mercado por el librecambio. Postula la existencia de un mercado abstracto que sobrecodifica y regula el conjunto de las esferas económicas. Es un señuelo omnipotente. El ‘mercado no existe’. En cambio, existen todo tipo de mercados. Ejemplos: el de armamento sostenido por las potencias estatales, los mercados regionales, locales, pero también los mercados paralelos de la droga, de la mafia, o incluso el mercado del arte. (...) Son las formaciones de poder las que los colocan y los ofrecen como campos de equivalentes, de valores, y el juego entre los mercados deviene de un juego entre los mercados de poder. Algunos son infravalorados, otros sobrestimados. No hay por tanto una categoría única, trascendente, de mercado mundial. Hay sistemas de valorización situados como territorios existenciales de cierto número de formaciones, de agenciamientos de poder.” Félix Guattari, *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*, p. 280.

- Las semióticas jurídicas (títulos de propiedad, legislaciones y reglamentaciones diversas);
- Las semióticas técnicos-científicas (planes, diagramas, programas, estudios, investigaciones)
- Las semióticas de subjetivación, algunas de las cuales acaban de ser enumeradas, pero a las cuales convendría añadir muchas otras, tales como las relativas a la arquitectura, al urbanismo, a los equipamientos colectivos, etc.<sup>301</sup>

#### 4.6. *Las sociedades de control.*

En los años 80, Deleuze aparentemente se dedicó a problemas de estética, así como a escribir dos monografías - Foucault y Leibniz. Pero en el año de 1990 sale el escrito *Post-scriptum sobre la sociedad del control*, texto donde Deleuze regresa al problema de la naturaleza y funcionamiento del capitalismo actual. Aunque encontramos bastantes referencias a la problemática de la sociedad de control, lo que Deleuze escribió sobre este concepto es relativamente corto, se trata de un texto de sólo cinco páginas.

Con el concepto de sociedad de control Deleuze establece un tipo de diálogo con Foucault. No se trata de decir lo que Foucault no había pensado sino de resaltar aquello que Foucault ya había anunciado discretamente: que las sociedades disciplinarias, así como las soberanas, tendrían “su fin”, serían sustituidas por otras formas de organizar lo social.<sup>302</sup> Mientras Foucault analizaba las sociedades soberanas, así como su transformación a sociedades disciplinarias, Deleuze en los años setenta ve la emergencia de otro tipo de organización social, con diferencias suficientes para plantear un cambio paradigmático en la organización de los poderes.

---

<sup>301</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>302</sup> “Foucault conocía también la escasa duración de este modelo: fue el sucesor de las sociedades de soberanía, cuyos fines y funciones eran completamente distintos (gravar la producción más que organizarla, decidir la muerte más que administrar la vida); la transición fue progresiva, Napoleón parece ser quien obra la conversión de una sociedad a otra. Pero también las disciplinas entraron en crisis en provecho de nuevas fuerzas que se iban produciendo lentamente, y que se precipitaron después de la segunda guerra mundial: las sociedades disciplinarias son nuestro pasado inmediato, lo que estamos dejando de ser.” Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p. 278.

El texto de 1990 sobre las sociedades de control está dividido en tres partes: historia, lógica y programa. En la primera parte, Deleuze anuncia el cambio de las sociedades basadas en los centros de encierros a una donde el control es “abierto”. Algo pasa, una crisis generalizada del sistema de encierro: en la familia, en la escuela, en el hospital, en la cárcel, en la industria, en el ejército, etc. Las reformas que las instituciones requieren son un caso perdido para él, “a un plazo más o menos largo, estas instituciones están acabadas.”<sup>303</sup>

Deleuze también nos dice desde donde saca la idea de una sociedad de control. Es William Burroughs quien nombra por primera vez en su escritura la sociedad de control, bautizando “al nuevo monstruo que Foucault reconoció como nuestro futuro inmediato”.<sup>304</sup> Deleuze menciona también el trabajo de Paul Virilio, quien tiene una exhaustiva obra sobre las nuevas formas de control del capitalismo contemporáneo. Es aquí donde Deleuze encuentra el problema del control al aire libre.

No se trata de comparar los dos regímenes para saber cual es mejor, ambos tienen la capacidad de captura, así como de liberación. En Deleuze no hay esencialismos, todo tiene capacidad de apertura o encierro, de fuga o aglomeración, de liberación o captura. No es porque nos libramos del control de la fábrica o del encierro que estamos libres de las organizaciones de poder que controlan y determinan nuestras vidas.

Pasando al segundo punto, la lógica, Deleuze parece presentarnos una diferencia entre un sistema que *moldea*, el encierro, y un sistema que *modula*, en el control abierto. Podemos dar un sentido para esa diferenciación entre moldear y modular: el objetivo de fijar, de recortar, de clasificar que implica el molde, y el objetivo de variar, de poner en variación los elementos involucrados en la modulación. Mejor aún: moldear es modular definitivamente y modular es moldear de manera continua, un molde en variación continua.<sup>305</sup>

---

<sup>303</sup> *Ídem.*

<sup>304</sup> *Ídem.*

<sup>305</sup> Ver nota 155 de este trabajo, p. 86.

El encierro tiene como objetivo poner en relación diferentes fragmentos o instituciones independientes. Unidades como la familia, la escuela, el ejército o la industria eran independientes unas de otras, y aunque un sujeto pasara de una a otra, cada cual tenía su principio, medio y fin. En las sociedades de control ya no tenemos esa separación, estos modelos los cuales van individualizando y contabilizando la masa. En la sociedad de control nada se termina, todo está en variación, todo se vuelve empresa: los hospitales, las escuelas, etc. “Una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante, como un tamiz cuya malla varia en cada punto.”<sup>306</sup>

La modulación parece implicar un único modelo a seguir, donde las demás instituciones o *equipamientos colectivos* (Guattari) son variaciones de una misma fórmula: la empresarial. Para Deleuze habría un tipo de deformador universal donde “la empresa, la formación o el servicio son los estados metaestables y coexistentes de una misma modulación.”<sup>307</sup>

Otra diferencia entre la disciplina y el control es su relación con el poder pastoral. El poder disciplinario es como el poder pastoral descrito por Foucault, es decir, se trata de un proceso individualizante y masificador. A la vez que construye un individuo, le da su posición en la masa. El biopoder que Foucault elabora es justamente ese carácter disciplinario (individualizante) y biopolítico (control de la población). Un control de la unidad y la de totalidad de esas unidades.

En las sociedades de control lo que tenemos es un control de los flujos, ya no del individuo, o de la sumatoria de las unidades. Cambiamos al individuo señalado y los números de matrícula que lo ubican en la masa por una contraseña que da acceso a flujos de información. No se trata de marcas ni número sino de algoritmos. “El lenguaje numérico de control se compone de cifras que marcan o prohíben el acceso a la información. Ya no estamos ante el par ‘individuo-masa’. Los individuos han devenido ‘dividuales’ y las masas se han convertido en indicadores, datos, mercados o ‘bancos’”.<sup>308</sup>

---

<sup>306</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p. 279.

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 280.

<sup>308</sup> *Ibidem*, p. 281.

Quizá la expresión más evidente de este cambio de paradigma sea el propio dinero. El *capital liso*, como dijimos anteriormente, es un capital que nace de las fluctuaciones monetarias, y las cifras que tenemos son variaciones de diferentes monedas. En las sociedades disciplinarias teníamos el patrón oro que fijaba el valor de las monedas. Era un capital fijo, se trataban de “monedas acuñadas que contenían una cantidad del patrón oro”. Deleuze retoma la metáfora marxista del viejo topo como la figura monetaria o del proletariado de las sociedades disciplinarias, y dice que habría un cambio de esa figura de la profundidad a una figura de la superficie; en vez de un topo, la mejor metáfora para el capital liso es la de una serpiente, un sistema ondulatorio que caracteriza “tanto el régimen en el que vivimos, como nuestra manera de vivir y nuestras relaciones con los demás.”<sup>309</sup>

En este *post-scriptum* Deleuze también nos habla del cambio en las máquinas técnicas. Los cambios técnicos o tecnológicos no determinan una sociedad sino que son determinados por ella. La sociedad es una máquina social que necesita del funcionamiento de diferentes máquinas para funcionar. Así, en las diferentes sociedades, tenemos diferentes tipos de maquinarias operando, diferentes técnicas y tecnologías.

Las antiguas sociedades de soberanía operaban con máquinas simples, palancas, poleas, relojes; las sociedades disciplinarias posteriores se equiparon con máquinas energéticas, con el riesgo pasivo de la entropía y el riesgo activo del sabotaje; las sociedades de control actúan mediante máquinas de un tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo riesgo pasivo son las interferencias y cuyo riesgo activo son la piratería y la inoculación de virus. No es solamente una evolución tecnológica, es una profunda mutación del capitalismo.<sup>310</sup>

Esta mutación se da en la propia forma de funcionar y producir del capitalismo. Antes, una operación de concentración era lo que caracterizaba al capitalismo industrial-disciplinario. Concentraba la producción en el “primer mundo”,

---

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>310</sup> *Idem*.



concentraba las propiedades en las manos de los propietarios de los medios de producción (muchos dueños de los medios de producción industrial eran dueños de demás instituciones que sostenían el sistema industrial –escuela, las casas de los obreros, etc.). El mercado de ese capitalismo industrial se desarrolla tanto por “especialización como por colonización, o bien mediante el abaratamiento de los costes de producción”.

Hoy en día tenemos otro proceso capitalista que no concentra la producción, “a menudo relegada a la periferia tercermundista.” Se trata de un capitalismo “de superproducción.” Es lo que llamamos operación inmaterial del capitalismo, donde la plusvalía no viene solamente de la producción de mercancías, de la explotación del tiempo del trabajador, ni de la venta de productos en partes o terminados. “Lo que se intenta vender son servicios, lo que se quiere comprar son acciones. No es un capitalismo de producción sino de productos, es decir, de ventas o de mercados.”<sup>311</sup>

Un nuevo control que ya no se da solamente en los espacios análogos de la fábrica, la escuela, el ejército, etc. Un control más íntimo, más subjetivo, a través del marketing, la publicidad y los medios de comunicación.

Al final del tópico sobre la lógica, Deleuze hace una afirmación que nos lleva a las tesis de Mauricio Lazzarato de 2011, *La fábrica del hombre endeudado*. Lazzarato recupera el trabajo de Deleuze y Guattari, así como el de Foucault, Nietzsche y Marx, para hacer una lectura de las últimas crisis del capitalismo (post 2008) donde resuena la afirmación de Deleuze de 1990:

El hombre ya no está encerrado sino endeudado. Sin duda, una constante del capitalismo sigue siendo la extrema miseria de las tres cuartas partes de la humanidad, demasiado pobres para endeudarlas, demasiado numerosas para encerrarlas: el control no tendrá que afrontar únicamente la cuestión de la difuminación de las fronteras, sino también la de los disturbios en los suburbios y guetos.<sup>312</sup>

---

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>312</sup> *Ibidem*, p. 284.

En la parte “programa” encontramos los cambios esenciales en la forma de producir del capital, en las formas de dominación y de producción de subjetividades. Los ejemplos que aparecen son suficientes para subrayar la actualidad del texto y su carácter visionario, pues fue escrito un momento en que estos procesos de control en abierto apenas empezaban y parecían más parte de la ficción científica que de la realidad cotidiana. Desde luego que estos ejemplos y consideraciones varían en el mundo de acuerdo con la singularidad de cada lugar. La consideración de Deleuze seguramente corresponde más a su localización (Francia), pero no por eso debemos descartar estas transformaciones (aunque se den de forma retrasada) en los países menos desarrollados. El ejemplo del collar electrónico, de la autopista que cobra con peajes electrónicos, el GPS, son síntomas que demuestran en su generalidad la falencia de los controles de encierro y anuncian el advenimiento de nuevas formas de dominio, de sujeción o subordinación, así como de nuevas formas de resistir, de libertad, de creación etc.

Es importante subrayar que este recorte en periodos, esta consideración de etapas es algo bastante relativo, pues capitalismo industrial y capitalismo financiero coexisten y se sobreponen, así como la soberanía, la disciplina y el control. La sujeción social y servidumbre maquínica son dos tipos de subjetividades propias del capitalismo, complementarias. No se trata de una sustitución, no hay una idea de progreso de las formas de control, se trata de un recorte histórico como instrumento de análisis de la realidad. En ese punto Guattari hace una diferenciación de su teorización con el pensamiento foucaultiano:

Creo que no hace falta oponer las sociedades de soberanía, de disciplina, de control, y yo añadiría, de integración a la perspectiva del capitalismo. En realidad, esas diferentes opciones coexisten siempre. No habría, por mi parte, una genealogía tan tajante, de tipo foucaultiana, son componentes de subjetivación, que coexisten una con las otras. Lo que afirma, en cambio, cada vez más, al costado de la sociedad de control, es la sociedad de integración, de integración subjetiva, en y por la cual el sujeto es modernizado para funcionar

como un robot social. Ya ni siquiera hay necesidad de vigilarlo, ni de controlarlo.<sup>313</sup>

#### 4.7. La nueva subjetivación maquínica

En esta nueva forma de producir existe una nueva relación hombres-máquinas. Lo maquínico en Deleuze y Guattari no es algo limitado a lo tecnológico o a lo mecánico. La máquina técnica es una de las máquinas que actúa, atravesando el campo social. La sociedad es atravesada por diferentes máquinas, máquinas estéticas, máquinas semióticas, máquinas económicas, etc. Todo es parte del funcionamiento de una “megamáquina” que es la sociedad o la organización social.

Quando Lewis Mumford crea la palabra “megamáquina” para designar la máquina social como entidad colectiva, tiene literalmente toda la razón (aunque reserve su aplicación a la institución despótica bárbara): “Si, más o menos de acuerdo con la definición clásica de Reuleaux, podemos considerar una máquina como la combinación de elementos sólidos que poseen cada uno su función especializada y funcionan bajo el control humano para transmitir o ejecutar un trabajo, entonces la máquina humana sería una verdadera máquina.”<sup>314</sup>

Son las máquinas los agentes sociales, abstractas en el sentido de que no tiene un contenido predeterminado, dependen de los materiales y la situación implicados en su efectuación. Entonces, la producción de una subjetividad como agenciamiento concreto –tipo sujeción social, o servidumbre maquínica– depende de la relación específica que establece con la máquina.

En el caso de la sujeción social, la relación con la máquina será de naturaleza exterior: “Hay sujeción cuando la unidad superior constituye al hombre como un sujeto que remite a un objeto que ha devenido exterior, tanto si ese es un objeto o un animal, una herramienta o incluso una máquina.”<sup>315</sup> El hombre usa la

---

<sup>313</sup> Félix Guattari, *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*, p. 235.

<sup>314</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia vol. 1*, p. 147.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 462.

máquina, y en tanto es usuario, está sujeto. Es cuando tenemos la lógica sujeto-objeto, usuario-máquina; el hombre está separado o diferenciado de la máquina. Es el lado “humanista” del capitalismo, la producción de capital humano, de plusvalía humana. Los movimientos de liberación social de los años 60-70 luchaban contra esta sujeción social.

La relación con la máquina cambia en la servidumbre, el hombre ya no usa la máquina sino que es parte del funcionamiento maquínico de producción. “Hay esclavitud [servidumbre] cuando los hombres son piezas constituyentes de una máquina, que componen entre sí y con otras cosas (animales, herramientas), bajo el control y la dirección de una unidad superior”.<sup>316</sup> Es el modelo que encontramos en los imperios, en los sistemas despóticos. El análisis de Mumford, sobre la megamáquina, aborda este tipo de funcionamiento donde el hombre es una pieza de la máquina (social despótica). Claro que el tipo de servidumbre que tenemos en el capitalismo no es el mismo que tenían los imperios antiguos. Es otro imperio, un imperio cuyo Emperador perdió la cara y el poder ya no es personificado; quien manda ya no es una persona o un apellido. Lo que manda es un flujo, un flujo de capital despersonificado.

Pero como en los antiguos imperios, el individuo no es algo individualizado. No estamos en la dimensión del ciudadano, el individuo es un engranaje del agenciamiento “empresa”, del agenciamiento mediático, etc. Recordemos el sentido cibernético que el concepto de *asservissements* tiene en francés: “pilotaje” o “gobierno” de los componentes de un sistema.

Un sistema tecnológico sojuzga (“gobierna” o “pilota”) variables (temperatura, presión, fuerza, velocidad, resultado, etc.) asegurando la cohesión y el equilibrio funcional del todo. La servidumbre es el modo de control y regulación (gobierno) de una máquina social o técnica, como una fábrica, una empresa o un sistema de comunicaciones. Ella recoloca la “servidumbre maquínica” de los antiguos sistemas imperiales (egipcio, chino, etc.), y consecuentemente es un modo de comando, de regulación y de

---

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 461-462.

gobierno “asistido” por la tecnología, constituyendo, como tal, una especificidad del capitalismo.<sup>317</sup>

Así, ya no se trata de sujetos conscientes usando un objeto, sino sujetos actuando sobre objetos o herramientas. Somos entradas y salidas (*input* y *output*) de un proceso de producción que no diferencia entre tecnología, hombre, animal o planta.

Es curioso analizar el ciclo que encontramos entre las formas de subjetivar. Un ciclo que repite lo diferente pero que parece siempre estar cargado de formas pasadas. La servidumbre maquínica es una forma de subjetivación propia de las formaciones despóticas, de las sociedades sobrecodificadoras, imperiales. Esa servidumbre maquínica será “sustituida” por una sujeción social con el inicio del capitalismo, una disciplina del individuo y control poblacional (biopoder, Foucault).

Así pues, el régimen de signos ha cambiado: por todos estos conceptos, la operación del “significante” imperial es sustituida por *procesos de subjetivación*; la esclavitud maquínica tiende a ser sustituida por un régimen de *sujeción social*.<sup>318</sup>

Lo que pasa en las nuevas formas del control del capitalismo no es un regreso a las formas imperiales, un simple regreso a las formas de sujetar anteriores a la sujeción social. Son neo-arcaísmos, nuevas invenciones, nuevas formas de gobernar, de controlar. Guattari atina bien en esa diferenciación, esquivando la idea de un “retorno a”.<sup>319</sup>

---

<sup>317</sup> Maurizio Lazzarato, *Signos, Máquinas, Subjetividades*, p. 28-29. [yo traduzco] Original en portugués: “Un sistema tecnológico subyuga (‘governa’ ou ‘pilota’) variáveis (temperatura, pressão, força, velocidade, resultado etc.) assegurando a coesão e o equilíbrio funcional do todo. A servidão é o modo de controle e regulação (“governo”) de uma máquina social ou técnica, como uma fábrica, uma empresa ou um sistema de comunicações. Ela recoloca a ‘servidão humanas’ dos antigos sistemas imperiais (egípcio, chinês etc.), e por conseguinte é um modo de comando, de regulação e de governo ‘asistido’ pela tecnologia, constituindo, como tal, uma especificidade do capitalismo.”

<sup>318</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia vol. 2*, p. 457.

<sup>319</sup> “Hago más bien la hipótesis de que el ascenso de las ideologías religiosas y nacionalistas no corresponde a un puro arcaísmo, sino a un neo-arcaísmo. La resurgencia del chiísmo en Irán es una recreación a partir de arcaísmos ideológicos –una recreación subjetiva original, tan original

Quien ha explorado ese tema actualmente es Maurizio Lazzarato. Problema central de su libro *Signos, máquinas, subjetividades* (2014), Lazzarato no sólo rastrea la definición de servidumbre maquínica sino que encuentra en ese concepto la importancia, originalidad y singularidad de los análisis de Deleuze y Guattari sobre el capitalismo contemporáneo.

En las teorías críticas contemporáneas (Badiou, capitalismo cognitivo, Judith Butler, Slavoj Žižek, Rancière etc.) son tratadas ampliamente las cuestiones de la subjetividad, del sujeto, de la subjetivación y de la distribución de lo sensible. Pero en donde fallan es en la especificidad de cómo el capitalismo funciona –a través de “servidumbres maquínicas”. Esas teorías críticas parecen haber perdido de vista la enseñanza de Marx sobre la naturaleza esencialmente maquínica del capitalismo: “la maquinaria surge como la más adecuada forma del capital fijo; y este último, en la medida que el capital puede ser considerado como relacionado a sí propio, es la más adecuada forma del capital en general.”<sup>320</sup>

Los estudios sobre la servidumbre maquínica aparecen principalmente en la obra *Mil mesetas*. En *El antiedipo*, la servidumbre todavía está pensada en tanto una “servidumbre generalizada” de la masa en relación a un significante. Es un problema que los autores exploran en la crítica a la lingüística, considerando la servidumbre de todos los signos al significante. Pero ya en *Mil mesetas*, encontramos el concepto de servidumbre maquínica como una nueva forma de subjetivación propia de la sociedad de control. Dejo esta larga cita de *Mil mesetas* que resume de manera clara el proceso actual de subjetivación.

---

como pudo serlo la creación de una subjetividad nazi a partir de los mitos antiguos.” “(...) no se puede hablar hoy, con el ascenso de los integrismos y de los racismos, de ‘regresión arcaica’ sino más bien de un progresismo fascista o, en rigor, de neo-arcaísmo, siendo claro que reinventar completamente formas de inteligencia y de sensibilidad del mundo contemporáneo.” Félix Guattari, *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*, pp. 215 y 226.

<sup>320</sup> Maurizio Lazzarato, *Signos, máquinas, subjetividades*, p. 17. [yo traduzco] Original en portugués: “Entre as teorias contemporâneas (Badiou, capitalismo cognitivo, Judith Butler, Slavoj Žižek, Rancière etc.) são tratadas amplamente as questões da subjetividade, do sujeito, da subjetivação e da distribuição do sensível. Mas o que elas negligenciam é a especificidade de como o capitalismo funciona –através de ‘servidões maquínicas’. Essas teorias críticas parecem haver perdido de vista o ensinamento de Marx acerca da natureza essencialmente maquínica do capitalismo: a maquinaria surge como a mais adequada de capital fixo; e este último, na medida que o capital pode ser considerado como relacionado a si próprio, é a mais adequada forma do capital em geral.”

Nosotros distinguimos como dos conceptos, la esclavitud maquínica y la sujeción social. (...) 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 detenidas técnicas, todo un sistema de esclavitud maquínica. No se trata en modo alguno de un retorno a la máquina imperial, puesto que ahora estamos en la inmanencia de una axiomática, y no bajo la trascendencia de una Unidad formal. Estamos ante la reinención de una máquina en la que los hombres son las partes constituyentes, en lugar de ser los obreros y los usuarios sujetos a ella. Si las máquinas motrices han constituido la segunda edad de la máquina técnica, las máquinas de la cibernética y de la informática forman una tercera edad que recompone un régimen de esclavitud generalizada: “sistemas hombres-máquinas”, reversibles y recurrentes, sustituyen a las antiguas relaciones de sujeción no reversibles y no recurrentes entre los dos elementos; la relación del hombre y de la máquina se hace en términos de mutua comunicación interna, y ya no de uso o de acción.<sup>321</sup>

En tanto la naturaleza del Estado es poliforme, él no desaparece en las formaciones capitalistas actuales sino que se transforma en Estado-empresa. Pero siguen existiendo ciertas formas o dispositivos del antiguo Estado-nación, y es ahí donde todavía encontramos la sujeción social. No obstante, la sujeción social es parte de estos *modelos de realización* propios de la axiomática, como el Estado, su principal modelo. Para el funcionamiento propiamente axiomático es necesario otro tipo de subjetivación, aquella proporcionada por la servidumbre maquínica.

Mientras en la sujeción social propia del capitalismo industrial teníamos la producción de un individuo consciente de su clase, género, color, etc., es decir, de un individuo con su identidad, en la servidumbre maquínica tenemos la producción de *dividuales*, subjetividades inconscientes de su representación,

---

<sup>321</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia vol. 2*, p. 463.

“fragmentos” subjetivos que no son un sujeto. Se trata más bien de un gobierno de flujos descodificados, más que del gobierno de individuos o de los pueblos, como el biopoder foucaultiano elaboraba.

La servidumbre no funciona con “sujetos” y “objetos”; ella trabaja sobre su desterritorialización (o su descodificación), es decir, con los componentes moleculares, las potencialidades no individuadas, intensivas, subhumanas de la subjetividad, así como con los componentes y potencialidades no individuadas, intensivas, moleculares de la materia y de las máquinas. La ciencia transforma la materia en flujos descodificados; al tratar las moléculas y los átomos como “fuerzas”, intensificando aún más la desterritorialización, ella moviliza incluso elementos nucleares y químicos. Dinero y finanzas son perfectamente capaces de desterritorializar (o descodificar) la “materia” social como los últimos años de neoliberalismo mostraron. Ellos minan y evaden leyes (en particular las que lidian con el trabajo y la seguridad social), así como las codificaciones de los sujetos sociales, económicos y políticos establecidos por el fordismo. Empleados y sus instituciones, empleadores y sus fábricas y el Estado y su dispositivo de bienestar han sido sometidos a procesos de desterritorialización que los transformaron radicalmente.<sup>322</sup>

#### 4.8. *Lo dividual.*

Quien ha trabajado recientemente el tema de lo dividual de manera minuciosa es Gerald Raunig. En su libro *Dividuum. Machinic capitalismo and molecular revolution*, encontramos un rastreo inédito de las apariciones del término dividual en la historia de la filosofía. Si buscamos en un diccionario de latín, *dividuum*,

---

<sup>322</sup> Maurizio Lazzarato, *Signos, máquinas, subjetividades*, p. 30. [yo traduzco] Original en portugués: “A servidão não funciona com ‘sujetos’ y ‘objetos’; ela trabalha sobre sua desterritorialização (ou sua descodificação), isto é, com os componentes moleculares, as potencialidades não individuadas, intensivas, moleculares de matéria e das máquinas. A ciência transforma a matéria em fluxos descodificados; ao tratar as moléculas e os átomos como ‘forças’, intensificando ainda mais a desterritorialização, ela mobiliza até mesmo elementos nucleares e químicos. Dinheiro e finanças são perfeitamente capazes de desterritorializar (ou descodificar) a ‘matéria’ social, como os últimos trinta anos de neoliberalismo mostraram. Eles minam y burlam leis (em particular as que lidam com o trabalho e a previdência social), bem como as codificações dos sujeitos sociais, econômicos e políticos estabelecidos pelo fordismo. Empregados e suas instituições, empregadores e suas fábricas, o Estado e seu dispositivo de bem-estar têm sido submetidos a processos de desterritorialização que o transformaram radicalmente.”



*dividua* o *dividuus* se traduce separado, dividido, divisible, mitad, partido. ¿Cuál es la historia de lo divisible?

Este recorrido, en el cual no me extenderé, nos enseña que el individuo no es algo primario, dado, sino que es una derivación de lo dividual. Algo que podemos ver en la misma palabra: individual = prefijo in + sustantivo dividual. No partimos de un individuo como unidad, para luego pensar sus divisiones en partes, sino que partimos de las cosas divisibles, para luego, por medio de un prefijo, hacerlas indivisible. Mackenzie Warks, en reseña sobre el libro de Raunig, se pregunta: “¿Cómo es posible que hagamos del individuo una cosa primaria, algo dado, cuando la palabra misma sugiere otra cosa?”<sup>323</sup>

Para Warks esa primacía de lo indivisible, del individuo es una determinación ideológica del liberalismo democrático burgués, es decir, es una premisa para un tipo específico de organización de poderes capitalistas. Es decir, nos hacen creer que el sistema social está basado en individuos –personas, cosas, o mercancías– puestos en relación, que hay intercambios de/entre individuos, y que estos están basados en la razón y mediados por el dinero. Pero, a la vez, no cesan de dividirnos. Sabemos que de alguna manera estamos en resonancia con grandes bases de datos. Es decir, más arriba de este mercado donde intercambiamos sujetos y objetos –unidades cerradas– hay otra relación que no parte del individuo sino de dividuales. Es como si las transacciones individuales fueran recortadas, y estos recortes fueran evaluados según una medida de riesgo, para luego ser reconectado con otro recorte y vendido como capital derivado.

---

<sup>323</sup> Mackenzie Wark, reseña sobre el libro *Dividuum*. Documento electrónico consultado día 17/12/2018 <http://www.publicseminar.org/2016/11/dividuum/>. Original en inglés. Mckenzie Wark es conocido por sus trabajos *A hacker manifest* y *Gamer theory*, y nos presenta una idea de hacker como “obrero-artesano-filósofo de la era digital”, como nos dice el traductor al español de *A hacker manifest*. [https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/32553893/Manifiesto\\_Hacker.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1545068050&Signature=Q62hV%2FTxAxZFLyC7dP0FCSDFIT8%3D&response-content-disposition=attachment%3B%20filename%3DMANIFIESTO\\_HACKER.pdf](https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/32553893/Manifiesto_Hacker.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1545068050&Signature=Q62hV%2FTxAxZFLyC7dP0FCSDFIT8%3D&response-content-disposition=attachment%3B%20filename%3DMANIFIESTO_HACKER.pdf) Documento consultado el 17/12/2018.

Entonces, y ahí el interés de Warks en el libro de Raunig, la necesidad de estudiar la naturaleza dividual de las cosas. Ahora bien, ¿qué tipo de división es esta? La idea es no partir del individuo, de una unidad que será dividida en dos. Raunig, siguiendo una línea bastante original, va a partir del concepto de singularidad para pensar esa naturaleza dividual de las cosas.

El concepto de *dividuum*, no obstante, tuvo otros significados que no partían de la singularización. La primera aparición del término *dividuum* rastreada por Raunig se encuentra en una comedia romana de Plauto y Terencio, donde la palabra significa repartición (*partition*) de la propiedad por un poder patriarcal. “Acá la división significa medir y distribuir de acuerdo a un propietario para ‘luego reproducir orden una y otra vez’”.<sup>324</sup> En esta primera aparición tenemos propiamente una repartición donde “se corta las partes de todo lo que sea posible. Se inhibe la conexión entre las partes. En la repartición, ser-dividido se vuelve ser-desconectado, ser suspendido y todavía dependiente.”<sup>325</sup>

Pero hay otros modos de dividuación. Tenemos el *dividuum* pensado en tanto participación (*participation*), donde las partes se integran a una totalidad, pero perdiendo su diferencia, su singularidad. Se parte y se regresa a la totalidad. Es el caso de la concepción de Boecio en su tratado teológico *De bonorum hebdomade*. Pero saltemos rápidamente a un tercer modo de pensar la dividuación, que interesa en particular a Raunig. Se trata de pensar el *dividuum* en tanto división (*division*), lo dividual “expresa un proceso de resingularización donde las partes son concatenadas sin ser unificada, comunalizada, heredada”.<sup>326</sup>

El primer filósofo en dar el sentido de singularidad a lo dividual fue el escolástico Gilbert de Poitiers (1070-1154), quién ha diferenciado la singularidad de la

---

<sup>324</sup> Marco Deseriis, reseña publicada en International Journal of Communication 11(2017), Book Review 1050–1056. Documento electrónico consultado el 17/12/2018. <https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/view/7030/1951>

<sup>325</sup> Gerald Raunig, *Dividuum. Machinic capitalism and molecular revolution* p. 73.

<sup>326</sup> Marco Deseriis, op. cit.

individualidad y la persona.<sup>327</sup> Gilbert parte de una diferenciación absoluta entre naturaleza divina y naturaleza mundana, entre lo divino y lo secular. Estos dos mundos no pueden ser mediados, no pueden comunicarse por analogía. Tenemos en Gilbert una dualidad absoluta entre estos dos reinos. Si los dos reinos están completamente separados, la multiplicidad no puede venir de una unidad, no es un despliegue de lo uno.<sup>328</sup>

A diferencia de San Agustín, quien pone en el centro el concepto de persona (las personas divinas), y de Boecio, quien prioriza el concepto de individualidad, Gilbert se volcará sobre el concepto de singularidad. En sus comentarios sobre Boecio, el concepto de singularidad gana un campo de aplicación diferente, más conciso y amplio, que aquél de la individualidad.<sup>329</sup>

Para este modo doblemente transversal de singularización, Gilbert encuentra un concepto el cual lo coloca al lado del individuo. No se trata de un universal, generalidad o comunidad que se opone a la individualidad, sino de un *dividuum*. Tal término es descrito por Gilbert como una singularidad no-individual que no se distingue por las propiedades de lo individual –totalidad y disimilitud. La precisa “invención” del término *dividuum* puede sin duda ser atribuida a Gilbert (...).<sup>330</sup>

Sin extender el análisis de Gilbert, podemos resumir que la importancia de este autor se encuentra en el desplazamiento del concepto de persona e

---

<sup>327</sup> “Gilbert’s most consequential invention for the history of philosophy was the differentiation of singularity, individuality and personality.” Gerald Raunig, *Dividuum. Machinic capitalism and molecular revolution*, p. 60.

<sup>328</sup> “For Gilbert there can be no meeting, no mediation between the two realms. Even in the case of minor desviations, the sharp emphasis on the incommensurability, the opposition, the differentiation of the realms of being and their approaches is conspicuous. Because the two realms cannot be mediated in any way, multiplicity cannot emerge from unity, cannot unfold from it”. *Ídem*. [yo traduzco]

<sup>329</sup> *Íbidem*, p. 61.

<sup>330</sup> *Íbidem*, p. 64. “For this second, doubly transversal mode of singularization, Gilbert finds a concepto, which he places next to the individual. It is not universals, generality or community that are posited opposite individuality hereabout the term *dividuum*. With this Gilbert describes a non-individual singularity, which is not distinguished by the properties of individuality - wholeness and dissimilarity. The concise ‘invention’ of the term *dividuum* can thus certainly be attributed to Gilbert ...” [yo traduzco]

individualidad, efecto del primado que ocupa la singularidad en su pensamiento.  
¿Qué es lo singular?

La singularidad tiene como propiedad la similitud, en vez de la semejanza y la identidad del individuo. La similitud es aquella que posibilita las composiciones de dividuales sin integración, sin formación de unidad. La composición es dispersa, no jerárquica. Al relacionarse, las singularidades no pierden su naturaleza dividual.

Mientras que la individualidad moviliza la disimilitud para enfatizar el respectivo ser-diferencia, demarcación de todo lo demás, la singularidad dividual es siempre una entre otras, *dividuum* tiene uno o múltiples componentes, lo que lo constituye como divisibilidad y conexión con otras partes que le son similares en sus composiciones: similitud, y no semejanza o identidad, similitud solamente respecto a algunos componentes. Mientras el concepto de individualidad tiende hacia la construcción del encierro, la singularidad dividual enfatiza la similitud entre las diversas cosas, y así también la potencialidad de conectar, adjuntar, concatenar.<sup>331</sup>

El concepto de singularidad nos puede servir para pensar otros casos más actuales, para pensar su oposición a la individualidad. McKenzie Warks presenta un ejemplo en su reseña, el caso de la autoría. Pensamos que una obra es fruto de un trabajo individual, de un “genio” que, por talento, inspiración o mucho esfuerzo, construye tal o cual obra, musical, escrita, etc. Bifo, Lazzarato, y Negri, construyen una otra idea de autor la cual llaman de *General Intellectual*. Piensan que la producción intelectual es un proceso colectivo, no individual. Según Warks, Raunig propone una tercera línea de investigación, diferente de la individual, pero que tampoco es la “comunitaria”. Para Raunig la cuestión del autor debe pasar por la singularidad, es decir, debe instaurarse en el “medio”; ni una exaltación del yo, ni un sacrificio del individual en favor de la masa.<sup>332</sup> Para

---

<sup>331</sup> Íbidem, p. 67.

<sup>332</sup> “To stick just to the problem of writing, Raunig is suggesting that there could be an alternative to the two great paths writers took in the modern period. One was a heightened individuality: the writer as public intellectual. From Emile Zola to Jean-Paul Sartre and Pier Paolo Pasolini, the writer could be a heroic individual. Or so it seemed. As Berardi suggests, maybe this was just a temporary appearance, and the writer was really on the way to becoming just a component part

Raunig, no es por medio del concepto de comunidad que nos oponemos a la individualidad. Lo común tampoco sirve como alternativa. Lo común en Raunig va tener una crítica en resonancia a las de Blanchot, Agamben y Jean Luc-Nancy cuando denuncian, desde diferentes conceptualizaciones, la idea de una comunidad a ser “reencotrada”. 333

El problema de los términos asociados a *communitas/Gemeinschaft* aparece antes y más allá de sus resonancias con las comunidades totalitarias, también *Ur-* y *Volksgemeinschaften*, antes y más allá de la dicotomía entre lo individual y la comunidad: por un lado, se aferran a formas identitarias de composición, y por otro, quedan atados a un modo de reducción, sustracción, disminución. Y aún donde ambos aspectos están dialécticamente conjuntados, se quedan de este lado de la comunión. Toda la línea conceptual de la comuna, la comunidad, lo común, aún el propio comunismo, al extremo que el dogma y la presión por confesar han sido y son practicados en su nombre, y son entonces proyectados en la dudosa luz de una doble genealogía de identitarismo y reducción.<sup>334</sup>

Podríamos comparar esta propuesta de Raunig de la escritura como singularidad con la propuesta de Deleuze y Guattari del libro como rizoma. En la introducción de *Mil mesetas* tenemos la explicación de lo qué es escribir un libro, habiendo principalmente tres tipos de libro. Estas tres maneras de escribir, que podrían

---

of the general intellect at work. The other path, about which not much is said any more, by Raunig or others, is the writer who joined the party, who indeed sacrificed to the communal. But could there be, instead, a dividual writing (or art, or anything), which neither inflates individuality nor sacrifices it? In retrospect, this appears as the problem Raunig was already working out in his earlier book.” Mackenzie Wark, reseña sobre el libro *Dividuum*. Documento electrónico consultado día 17/12/2018 <http://www.publicseminar.org/2016/11/dividuum/>.

<sup>333</sup> Quien nos da una “visión panorámica” de toda esta crítica actual sobre los términos comunidad, comunitario, común, etc. es Peter Pál Pelbart en su libro *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, pp. 21-66.

<sup>334</sup> Gerald Raunig, *Dividuum. Machinic capitalism and molecular revolution*, p. 82. “The problem of the terms affiliated with *communitas/Gemeinschaft* emerge before and beyond their very resonance with totalitarian communities, *Ur-* and *Volksgemeinschaften*, also before and beyond the problematic dichotomy of individual and community: on the one hand they cling to identitarian forms of composition, on the other they remain bound to the mode of reduction, sustracción, diminution. And even where both aspects are dialectically conjoined, they remain on this side of communion. The entire conceptual line of the commune, the community, the common, even comunism itself, to the extent that dogma and pressure to confess have been and are practiced in its name, are thus cast in the dubious light of double genealogy of identitarianism and reduction.” [yo traduzco]

ser también tres formas de organizar el pensamiento, son pensadas en términos de diferentes raíces: la raíz pivote (unidad), la raicilla o raíz fasciculada (partes), y por fin el rizoma (red). El rizoma es aquello que no centraliza ni fragmenta en partes una totalidad. El rizoma une, hace red, pero sin centro, sin unidad. No hay partes de un rizoma, solo líneas. Se pierde la referencia a un modelo, a una unidad.

No tengo una hoja en blanco la cual voy llenando, no se crea de la nada. La hoja está llena, el autor tiene que borrar, quitar, restar y hacer del caos un territorio. Pero este territorio no es un yo, no es mi persona. El territorio pasa por el autor, para abrirse a un cosmos, para reconectarse con fuerzas porvenir, con nuevas aventuras, nuevos sentidos. Pareciera que nos desviamos del problema del dividual, pero no es así. Cuando hablamos de singularidad estamos en el terreno de lo dividual.

Un caso más que nos aclara la idea de dividual es la idea de capitalismo maquínico. Siguiendo a las concepciones de Capitalismo y esquizofrenia, el capitalismo maquínico no describe las últimas transformaciones del capitalismo sino que enfatiza el crecimiento del protagonismo maquínico en el capitalismo: la importancia de las fluctuaciones de capital, las bases de datos y la valorización de la información, las agencias de evaluación de capital, etc.<sup>335</sup> No se trata de una teoría que esté preocupada por un sometimiento de los humanos a las máquinas sino que nos alerta para nuevas relaciones con las máquinas, nuevos tipos de máquinas que afectan directamente la forma-hombre. Ya que el sujeto no es un dado natural, sino un agenciamiento maquínico ¿no debemos pensar que estamos mutando junto a las máquinas? Este es el problema que destaca el capitalismo maquínico, no es una teoría apocalíptica que teme la técnica/tecnología.

---

<sup>335</sup> “Raunig’s concept of machinic capitalism does not simply describe basic modifications of capitalism, but the inherent increased prominence of the machinic in capitalism – data streams and flows traversing various single things. It’s not the persistent picture of the subjugation of mankind under the mighty machine that is central here, but certain forms of machinic self-government: the self-arrangement of things into an assembly.” Stéphanie Danner, reseña del libro disponible en la página: <https://onlineopen.org/gerald-raunig-dividuum-machinic-capitalism-and-molecular-revolution> (documento consultado el 16 de julio de 2019).

Nuestra mutación es propiamente dividual, estamos siendo contruidos no sólo como individuos sino como *dividuum*, somos a todo momento transformados en datos, en flujos de información. Y tal abstracción no debe ser vista como una irrealidad sino como la capacidad de “construir un plano sobre el cual pueden establecerse múltiples relaciones posibles entre cosas que, de otro modo, serían diferentes y carecerían de conexión entre sí”.<sup>336</sup> La abstracción no sólo se da en lo real sino que produce realidad.

#### 4.9. *Las semióticas mixtas. El caso del operador financiero.*

En estas dos formas de subjetivar propias del capitalismo, servidumbre y sujeción, encontramos dos regímenes de signos o semióticas diferentes. ¿Pero qué son estas semióticas y cuáles son sus relaciones con las subjetivaciones? La semiótica en Deleuze y Guattari no es exclusivamente lingüística, hay diferentes regímenes semióticos, no todo es lenguaje. La semiótica es el estudio de los agenciamientos colectivos de enunciación, es decir, es el estudio de las expresiones del ser. La teoría del signo en Deleuze y Guattari será una teoría de la expresión de cualquier tipo. Una roca expresa su potencia, su ser en su superficie, en su volumen. Un pájaro produce muchas expresiones, trabaja materiales expresivos de la naturaleza produciendo los más diferentes y bellos territorios existenciales, con sus bailes, colores, cantos, etc. Deleuze y Guattari quieren pensar un mundo de la enunciación que no parta de un sujeto individual y que no se limite al mundo de los signos interpretativos, que ellos restringen sólo a uno de los regímenes de signos: el significante. Pero hay otros, que no dependen de un significante.

No debemos pensar que se trata de una evolución, o incluso de una temporalidad cíclica. Un régimen no sustituye al otro. En lo real, en la vida concreta, estas semióticas coexisten, son siempre mixtas.

---

<sup>336</sup> Mckenzie Warks, *Un manifiesto hacker*, p. 2. Consultado en 06/01/2019 [https://www.academia.edu/5424366/MANIFIESTO\\_HACKER](https://www.academia.edu/5424366/MANIFIESTO_HACKER)

(...) Estas semióticas, incluso si se hace abstracción de las formas de contenido, son concretas, pero únicamente en la medida en que son mixtas, en que constituyen combinaciones mixtas. Toda semiótica es mixta, y sólo funciona de este modo; cada una captura forzosamente fragmentos de una o de varias (plusvalía de código).<sup>337</sup>

El capitalismo es un tipo de organización de poderes que pone a funcionar diferentes semióticas, y no necesariamente significante. Es otra de las novedades del capitalismo. En los años ochenta Guattari decía: “El capital no es una categoría abstracta, sino un operador semiótico.”<sup>338</sup> Es decir, además de funcionar según una abstracción de la ley del valor, además de la abstracción del intercambio trabajo y salario, hay una otra acción propia del capitalismo actual: “la acción concreta, directa, de las tecnologías de transporte instantáneo de información.”<sup>339</sup>

Quien nos da diferentes ejemplos del funcionamiento mixto de las semióticas en el capitalismo es Maurizio Lazzarato en su libro *Signos, máquinas y subjetividades*. Lazzarato cita el caso del funcionamiento de la Bolsa de valores (mercado de acciones), del cine, de la subjetividad infantil y de la organización del sector de servicios en la esfera del trabajo.

Considerar la diversidad de semióticas mixtas altera profundamente la aprehensión de la enunciación, pues estas semióticas –y no solamente el lenguaje– constituyen materias de expresión y focos de subjetivación.<sup>340</sup>

Tomemos el ejemplo del funcionamiento de la bolsa de valores. ¿Qué es un operador financiero? ¿Quién es este emprendedor del mundo financiero? Una de las subjetividades que el capitalismo “nos vende” es la figura o el tipo que podemos llamar, junto a Foucault, de *empresario de sí*.

---

<sup>337</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia vol. 2*, p. 138.

<sup>338</sup> Félix Guattari, *Plan sobre el planeta*, p. 75.

<sup>339</sup> Franco Berardi, *Félix: narración del encuentro con el pensamiento de Guattari: cartografía visionaria del tiempo que viene*, p. 33.

<sup>340</sup> Maurizio Lazzarato, *Signos, máquinas, subjetividades*, p. 85. [yo traduzco]. Original en portugués: “Levar em conta a diversidade das semióticas mistas altera profundamente a apreensão da enunciação, pois essas semióticas - e não apenas a linguagem - constituem matérias de expressão e focos de subjetivação.”



Para Foucault, los neoliberales ya no conciben al *homo œconomicus* como el sujeto del intercambio y el mercado, sino como un empresario (de sí mismo). La descripción foucaultiana de las técnicas neoliberales introducidas para transformar al trabajador en “capital humano”, que debe ocuparse por sí mismo de la formación, el crecimiento, la acumulación, la mejora y la valorización de “sí” en cuanto “capital”, es a la vez muy importante y engañosa. Es cierto: ya no se concibe al “trabajador” como un simple factor de producción y nada más; propiamente hablando, ya no es una fuerza de trabajo, sino un capital-competencia, una “máquina-competencias”, que va de la mano de “un estilo de vida, un modo de vida”, una postura moral “empresarial” que determinan una ‘forma de relación del individuo consigo mismo, con el tiempo, con su entorno, con el futuro, con el grupo, con la familia.’<sup>341</sup>

Esa figura o personaje conceptual del empresario ya demostró su carácter ilusorio con las crisis del capitalismo en el siglo XXI: ese dueño de sí, dueño de su fuerza de trabajo y creatividad es una empresa fallida, es decir, eres realmente el dueño de una empresa, pero fallida. Pasa de ser un empresario de sí a ser un hombre endeudado.

El empresario no toma decisiones, no es una subjetividad que por medio de la inteligencia o racionalidad resuelve problemas económicos. Es aquí donde encontramos la naturaleza maquínica de esta subjetividad financiera. Siguiendo los pasos de Deleuze y Guattari, Lazzarato propone que, en el caso del operador financiero, la relación entre el operador y la máquina no es la de un usuario. El hombre no es responsable por la toma de decisión. Sería imposible, considerando la velocidad de las relaciones entre flujos involucrados en la bolsa de valores. Entre más veloz la máquina, cuanto más veloz se procede el dinero, más automatizado será el proceso.

El “accidente” que sacudió Wall Street en mayo de 2010 (la caída repentina de 10% en los precios, lo que hizo desaparecer en segundos miles de millones de dólares —en 14 segundos acciones cambiaron de manos 27 mil veces) tuvo origen en las máquinas de comunicación de datos y en las computadoras. La transformación de los operadores de *protagonistas* a *espectadores* se debe a la

---

<sup>341</sup> Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, p. 105.

revolución tecnológica y estructural del mercado de acciones norteamericano. La invención de computadoras cada vez más poderosas cambió la manera por la cual los inversores interactúan en el mercado. Hoy, más de 90% de los órdenes dados en la bolsa de valores son automatizados. La mayor parte de las transacciones en Wall Street son hechas automáticamente sin ninguna intervención humana, pues la velocidad con que las personas pueden calcular y actuar es demasiado lenta en relación con la masa de información y velocidad con que circula.<sup>342</sup>

La toma de decisión es posterior a estos procesos. La semiótica de las computadoras es propiamente matemática, donde tenemos diagramas, curvas y datos que enuncian flujos de información que serían ilegibles o no traducibles si no fueran por estas máquinas y su capacidad o velocidad de procesar la información. Para Lazzarato, los signos (máquinas, diagramas, objetos) son “focos de protoenunciación y protosubjetivación”, es decir, ellos “sugieren, capacitan, solicitan, instigan, animan, impiden ciertas acciones, pensamiento, afectos, mientras promueven otros.”<sup>343</sup> Lo que dice el autor es que las máquinas no solamente influyen una acción o un pensamiento, sino que producen efectos imprevisibles e incontrolables en lo real, como podemos ver en cualquiera de las crisis financieras de este siglo.

Ahora bien, si las semióticas son mixtas, falta hablar del lado “sujeto”, de la semiótica significativa de esta subjetividad. La semiótica significativa funciona tal como funciona la axiomática para el Estado: sirve de regulador, de forma de control de la desterritorialización y desubjetivación de los flujos.

El discurso de los economistas, de los medios, de los expertos y jueces crea la creencia de que es, de hecho, el sujeto individual que actúa y que debe, por esto, ser remunerado. A través de las semióticas de significación son producidas las historias, la información, los comentarios y los discursos que construyen y legitiman la función y el papel de esos “sujetos individuados” (los operadores financieros) frente a la opinión pública.<sup>344</sup>

---

<sup>342</sup> Maurizio Lazzarato, *Signos, máquinas, subjetividades*, pp. 86-87 (nota al pie). Traducción mía del portugués al español.

<sup>343</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>344</sup> *Ibidem*, p. 89.

No dejamos de tener sujetos individualizados y narrativas personalizadas, no obstante, es innegable la mutación subjetiva que acompaña este proceso: una nueva relación con el tiempo, con el espacio, con el otro y con el deseo, donde no importa las diferencias entre individuos, no importa si somos asiáticos, rusos o latinos, todos pasamos por una misma desterritorialización del capital, donde más que empresarios de sí, somos todos hombres endeudados, una nueva servidumbre maquínica que instaure la deuda generalizada.

Así, con este ejemplo, podemos reafirmar que la originalidad de los análisis de Deleuze y Guattari sobre el capitalismo se encuentran en gran medida en esta nueva dimensión de la subjetividad, en la importancia que dan a ese funcionamiento maquínico, a ese nuevo tipo de subjetivación que es propio de las últimas máquinas tecnológicas y que parece ser una nueva forma de dominar, someter, controlar, los flujos de deseo y potencias vitales.

La subjetividad capitalista transita entre estos dos regímenes de signos, necesita de estos dos modos de subjetivar para continuar (re)produciendo capital. A partir de la consideración de estas dos dimensiones o naturalezas de la producción de subjetividades en el capitalismo, cerramos este trabajo con la presentación de algunos tipos de subjetividades concretas que funcionan según estas dos modalidades de producción, una sujeción y una servidumbre.

#### *4.10. Tipología de las subjetividades contemporáneas.*

Tipo 1: La subjetividad del hombre endeudado

*Una pizarra electrónica en Times Square muestra la deuda pública norteamericana, una suma astronómica de varios miles de billones de dólares que aumenta a un ritmo de 20.000 dólares por segundo. [...] De hecho, la deuda nunca podrá ser pagada. Nunca se pagará deuda alguna. Los conteos finales nunca tendrán lugar. [...] Los Estados Unidos ya son, virtualmente incapaces de pagar, pero esto no tendrá la más mínima consecuencia. No habrá un día de juicio final para esta bancarrota virtual. [...] Cuando uno mira la pizarra de Broadway*

*con sus números vertiginosos, uno tiene la impresión de que la deuda despegaba hasta llegar a la estratósfera. Se trata, ni más ni menos, de la cantidad en años luz que tarda una galaxia en desaparecer en el cosmos. La velocidad de escape de la deuda es exactamente la de los satélites de la tierra. Eso es exactamente lo que es: la deuda gira en su propia órbita con su propia trayectoria hecha de capital que, de ahora en adelante será libre de toda contingencia económica, y se desplazará en un universo paralelo (la aceleración del capital exonera al dinero de sus compromisos con el universo cotidiano de la producción, el valor y la utilidad). No es siquiera un universo en órbita: es más bien ex-orbitante, ex-centrado, ex-céntrico, y hay solamente una muy tenue probabilidad de que algún día vuelva al nuestro.<sup>345</sup>*

En su libro *La fábrica del hombre endeudado*, Maurizio Lazzarato defiende que deberíamos hablar de una economía de la deuda y no de finanzas. Decir sistema financiero significa endeudamiento generalizado. Para Lazzarato, el sistema financiero es un poderoso mecanismo de explotación donde los acreedores son los explotadores y los deudores los explotados. Más que especular, esa economía financiera es una máquina de captura con efectos reales de destrucción en el mundo y en la sociedad.<sup>346</sup> Tal vez más potente que los dispositivos de explotación disciplinarios.

Tendemos a pensar que las finanzas son un sistema especulativo, abstracto, despegado de lo real. Un autómata cuya fluctuación de capital virtual genera una plusvalía, separada de cierta forma de la producción industrial y material; una producción inmaterial diferente de la material. Incluso Deleuze y Guattari nos dan margen a entenderlo así, ya que diferencian entre un capital industrial y un capital financiero. No obstante, no debemos entender con esto que no haya efectos reales en la sociedad. Más bien, producción virtual y producción material están mezcladas en la realidad, tal como vimos con la mezcla entre sujeción social y servidumbre maquínica.

---

<sup>345</sup> Franco Berardi cita a Baudrillard en su libro *Sublevación*. En esta edición sin bibliografía de la editora Surplus, nada más tenemos la referencia de la fecha del libro de Baudrillard, que es 1996. Franco Berardi, *Sublevación*, p. 40-41.

<sup>346</sup> “El concepto de especulación sólo comprende una parte de la maquinaria de la deuda e impide ver sus funciones productivas, distributivas, de captura y *modelización de la subjetividad*.” Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, p. 39.

Franco Berardi, define que los mercados financieros “son la manifestación visible de la recóndita interfuncionalidad matemática de los algoritmos inscritos en la máquina tecnolingüística: articulan enunciados que cambian el destino del cuerpo viviente de la sociedad, destruyen recursos y absorben las energías del cuerpo colectivo como bombas de drenaje.”<sup>347</sup>

Para Lazzarato, lo que genera la ganancia del sistema financiero es un “crecimiento espectacular de la relación acreedor-deudor.” El filósofo italiano no ve una contradicción entre propiedad y finanzas, todo lo contrario, la potencia de las finanzas (que integra moneda y función bancaria en su producción) acentúa la relación entre propietarios y no propietarios del capital. Economía real y economía virtual no están separadas, aunque no se confundan. La economía financiera funciona en lo real en tanto produce una deuda generalizada de la población, en tanto de esa deuda saca su plusvalía, su valorización acelerada de capital. Por eso, para Lazzarato, “es necesario examinar el influjo creciente de la deuda sobre las políticas neoliberales.”<sup>348</sup>

Destacaremos dos tesis que nos interesa del libro de Lazzarato:

1. La deuda no es una desventaja para el crecimiento económico sino su motor.

2. Para que este sistema funcione es necesaria la construcción de una subjetividad, de una moral que él llamará el hombre endeudado.

Sobre la primera tesis, tomaremos 1979 como el punto de inflexión donde el capitalismo financiero sufre una mutación esencial en su funcionamiento. En “el golpe de 1979”, en la famosa crisis del capital, los déficits públicos aumentan al doble las deudas públicas internas y externas, provocando una polarización extrema entre deudores y acreedores. Esa proporción gigantesca de valor endeudado exige un tipo de monetarización que los mecanismos monetarios estatales no pueden realizar, lo que obliga al desarrollo de los mercados financieros. En esa lógica, es la propia economía de la deuda que consolida el mercado financiero como principal productor de valor mundial y gran propietario

---

<sup>347</sup> Franco Berardi, *Subelevación*, p. 50.

<sup>348</sup> Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, p. 30.

del capital social. La organización social, la vida y la existencia en general parecen reducirse al orden de los algoritmos financieros, lo que explica “la dictadura neoliberal” que vivimos.<sup>349</sup>

Apoyándose en la tesis sobre la relación del acreedor con el deudor tal como es desarrollada en *El antiedipo*, Lazzarato sigue la corriente nietzscheana de Deleuze y Guattari y pone en discusión la hipótesis de que “el paradigma de lo social no debe ser buscado en el intercambio (económico o simbólico), sino en el crédito.” Es decir: “en el fundamento de la relación social no está la igualdad (del intercambio), sino la asimetría de la deuda/crédito, que histórica y teóricamente precede a la de la producción y el trabajo asalariado.”<sup>350</sup> De la misma manera que hay una relación de desequilibrio en la deuda –y no de igualdad como en el intercambio–, la moneda de crédito no es una equivalencia sino un poder de mando.

El Estado puede muy bien funcionar como modelo de realización de la axiomática. El Estado no es contrario a la economía de la deuda ni al capital financiero. El Estado, en un proceso de mutación, ayuda en ese proceso, se adapta a esta nueva modalidad de la producción capitalista.

Los mercados financieros fueron estructurados y organizados, en consecuencia, a través de la gestión de las deudas de los Estados, generadas por el golpe de 1979. Pero estos últimos no limitaron su intervención a liberalizar esos mercados, sino que también acompañaron la organización y estructuración de su funcionamiento.<sup>351</sup>

Así, no deberíamos hablar de finanzas sino de economía de la deuda. No debemos hablar en ciencia financiera, ya que este sistema no tiene nada de científico. No se trata de previsiones científicas basadas en datos concretos y

---

<sup>349</sup> “A medida que la economía deja de ocuparse de la producción de bienes y comienza, en cambio, a evocar un mundo a partir de la circulación de dinero, el crecimiento hipertrófico de la deuda se vuelve inevitable. La ideología neoliberal finge ser una fuerza liberadora que emancipa al capital de la regulación del estado; sin embargo, somete de hecho la producción y la vida en sociedad a la regulación más feroz, la de la matematización del lenguaje.” Franco Berardi, *Subelevación*, pp. 47-48.

<sup>350</sup> Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, pp. 12-13.

<sup>351</sup> *Ibidem*, p. 32.

constantes. El sistema financiero es un sistema en desequilibrio, cuya crisis es su motor, no un accidente. El valor se produce del déficit de los Estados, se produce de la crisis. No hay posible regreso al crecimiento económico. Para Franco Berardi, la economía actual se aproxima más a una religión que a una ciencia.

[La ciencia es la] forma de conocimiento libre de dogmas, capaz de extrapolar leyes generales a partir de la observación de fenómenos empíricos (y, en consecuencia, capaz de hacer predicciones sobre lo que puede pasar después) y, en suma, capaz de entender aquellas transformaciones a las que Thomas Kuhn llamó “cambios de paradigma”.<sup>352</sup>

La economía no es científica porque:

1. Tiene dogmas: crecimiento, competencia y producto interno bruto. Si esos criterios no funcionan, es la sociedad la que está mal, es ella que no funciona.
2. Economistas son incapaces de inferir leyes a partir de la observación de la realidad. Es la realidad que tiene que adecuarse a las leyes, por lo que es imposible hacer predicciones.
3. No pueden considerar un cambio de paradigma social, así que no pueden producir nuevos conceptos que sean coherentes con el nuevo paradigma, con los nuevos problemas que aparecen en la realidad. Reafirman sus viejos conceptos como un dogma incambiable y verdad absoluta.

Por esto se aproxima más a la religión que a la ciencia. La religión fuerza la realidad a sus dogmas. Nada es probado, todo depende de la creencia, y claro, de construir tecnologías que garanticen esa creencia (narrativas, penitencia, culpa, etc.). La economía es un proceso de sometimiento y explotación de las fuerzas productivas. Por fuerzas productivas debemos entender no sólo nuestra fuerza de trabajo, sino el trabajo de sí que acompaña a la organización social. Paso a la segunda tesis, que es la que más nos interesa. La deuda tiene un funcionamiento macro y uno micro, actúa en el nivel molar de las instituciones y en un nivel molecular de la subjetividad y del deseo. Un gobierno de sí

---

<sup>352</sup> Franco Berardi, *Sublevación*, p. 96.

acompaña este gobierno macro-económico, ya sabemos que la producción subjetiva no se separa de la economía. La relación entre acreedor y deudor es una relación de poder y debido a esta naturaleza crea sus modalidades específicas de producción y control de la subjetividad. Esa subjetividad económica es llamada por Lazzarato de la subjetividad del hombre endeudado.

Desde la crisis financiera precedente, que estalló con la burbuja de Internet, el capitalismo abandonó los relatos épicos de había elaborado en torno a los “personajes conceptuales” del empresario, el creativo y el trabajador independiente “orgulloso de ser su propio jefe”, los cuales, al perseguir exclusivamente sus intereses personales, trabajan por el bien de todos. La implicación, la movilización subjetiva y el trabajo sobre sí mismo, predicados por el *management* desde la década de 1980, se metamorfosearon en una exhortación a hacerse cargo de los costos y los riesgos de a catástrofe económica y financiera. La población debe tomar a su cargo todo lo que las empresas y el Estado benefactor ‘externalizan’ en la sociedad, y en primer lugar la deuda.<sup>353</sup>

Trabajadores, consumidores, y usuarios son todos deudores. La deuda atraviesa Estado, empresa e individuo.

(...) La deuda es una relación de poder universal, porque todo el mundo está incluido en ella: aun quienes son demasiado pobres como para tener acceso al crédito deben pagar intereses a acreedores ante la necesidad de reembolsar la deuda pública, y aun los países que son demasiado pobres como para tener un Estado benefactor deben reembolsar sus deudas.<sup>354</sup>

Lazzarato hace un recorrido por Nietzsche, Marx, Foucault, Deleuze y Guattari, para pensar sobre la construcción de una moral propia del hombre endeudado. Para empezar, la moral de la deuda no es la misma que la del trabajo. Ser deudor es diferente de ser trabajador, es otro proceso de subjetivación. El par esfuerzo-recompensa del trabajo es sustituido por la promesa y culpa, el hombre endeudado es aquél que puede prometer y es culpable. Lazzarato se apoya en

---

<sup>353</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>354</sup> *Ibidem*, p. 39.



Nietzsche y en las tesis de la *Genealogía de la moral* para esclarecer esta naturaleza de la moral propia de la economía de la deuda.

Encontramos en la *Genealogía* la siguiente tesis: la construcción de una civilización se dio a hierro y a fuego, es decir, fue un proceso de violencia y crueldad. Para crear un hombre responsable, consciente, y culpable, fue necesario mucho dolor, una inscripción en el alma y en el cuerpo que se ha arrastrado por los siglos. “La memoria se inscribe a fuego; sólo lo que no cesa de doler queda en la memoria.” Fue necesaria una mnemotécnica como dispositivo de poder para la realización de tal obra de domesticación.

Y esta memoria se relaciona directamente con la deuda. Para que se instaure un sistema de crédito, para que exista una relación entre un acreedor y un deudor, es necesario que el hombre sea capaz de prometer. ¿Cómo garantizar que me pagarán la deuda en el futuro? No podemos garantizar nada en el futuro. La moral del hombre endeudado se ocupará justamente de esto: de construir un hombre capaz de prometer y cumplir con sus promesas. Un hombre que recuerde sus deudas.

La memoria es el poder de disponer del futuro, es el hombre capaz de prometer. Esa disposición es llamada por Nietzsche de consciencia. La mala consciencia es justamente la culpa por no cumplir con las reglas de la consciencia, con la memoria o con la promesa. Nietzsche enlaza dos términos: la deuda y la culpa. El enlace es incluso etimológico en el alemán: *Schuld* (*culpa*) y *Schulden* (*tener deudas*). La explicación nietzscheana es la siguiente: la sociedad es un gran acreedor al cual uno debe su protección, seguridad. Eres ya por lo tanto deudor, debes algo a alguien, a una institución, a una sociedad. La sociedad tiene sus reglas y obligaciones a los deudores. Si no cumples eres castigado.

Lo que Nietzsche llamó “eticidad de la costumbre” en su libro *Aurora* es un trabajo de sí, es la construcción de un sujeto civilizado, responsable o consciente. Un trabajo pre-histórico de relación de poder que Nietzsche encuentra en las sociedades más antiguas. Es a través de la eticidad de la costumbre que tenemos al hombre soberano, es decir, aquel capaz de medir al otro y las cosas, aquel que atribuye el valor a partir de la medida que puede

hacer de sí mismo. El hombre es quien mide valores, el “animal tasador en sí”. El cálculo y la medida nacen de la relación más antigua, aquella entre un acreedor y un deudor, entre un comprador y un vendedor. Nietzsche dice que incluso el origen del pensar se encuentra en esa capacidad de medir, de imaginar equivalentes, de cambiar.

Nace así una consciencia que se cree lícita para hacer una promesa y por lo tanto también puede juzgar a aquel que no cumple su promesa, aquel al que no es lícito prometer ni confiar. Y todo un sistema de compensación cruel irá nacer de esta medición. La pena no corrige la infracción. La pena es una descarga de odio, de cólera. Es un sistema de crueldad, no de justicia. Pero todavía no llegamos a la culpa, a la mala conciencia. El cambio de la crueldad a la culpa no fue ni gradual ni voluntario. La mala conciencia no nace con el Estado, no nace en la política. Es necesario el cristianismo para que se desarrolle esa “mala hierba”.

La interiorización de la deuda, la mala conciencia y el sentimiento de culpa, nacen cuando tenemos no una deuda con los antepasados, deuda que se pagaba regularmente y en exceso –sacrificios humanos, principalmente de primogénitos– sino una deuda con un único Dios. El cristianismo es para Nietzsche el responsable de interiorizar la deuda, y al hacerla interior, la vuelve infinita: nunca vamos poder pagar esta deuda. Con el pecado original somos todos culpables, culpables del simple hecho de haber nacido. Somos todos culpables por Adán, o mejor, por Eva.

Ahora bien, ¿estamos hoy en esta supuesta economía de la deuda? ¿Vivimos de otro modo esa infinitud de la deuda? ¿Pasamos de eternos culpables frente a Dios a eternos deudores de las tarjetas de créditos? ¿O incluso, pensando más allá del individuo, no son todos Estados endeudados? ¿No tendríamos también una moral que sostiene o acompaña esa economía?

Es lo que descubrimos con las últimas crisis financieras: la culpa es de cada nación que se ha endeudado, de cada pueblo. La lógica es: ellos son libres para elegir las deudas, deben calcular su modo de vida conforme al contrato de la deuda. David Graeber comienza el prólogo de su libro *En deuda* con una

anécdota que ilustra como hay una moral que nos obliga a pagar, que nos culpabiliza de la deuda. Dice Graeber que estando en un evento social, al platicar con una “joven esbelta e inteligente” que se presentó como “abogada del tipo activista”, le explica su propio trabajo en el movimiento global por la justicia social (movimiento antiglobalización) y los logros de este. Menciona que busca abolir el FMI y la deuda del Tercer Mundo, ante lo cual la abogada activista reacciona con las siguientes palabras: “¡Pero habían pedido prestado el dinero! Uno debe pagar sus deudas.”<sup>355</sup>

Es en contra de esta moral que se busca una insolvencia aplicada a los casos específicos de las deudas generadas por el capital financiero. Es la postura de Franco Berardi. Para el filósofo italiano, la insolvencia es una respuesta negativa a la extorsión, robo y desastre social que implica seguir las reglas de las políticas financieras. Claro que se sigue pagando las deudas, los recortes sociales que están ocurriendo, etc. Lo importante de la insolvencia es el cambio de percepción, la consciencia de lo ilegítimo de la moral de la deuda. Se trata de un cambio micropolítico y subjetivo. El capitalismo no es sólo un conjunto de reglas económicas sino también “la interiorización de un cierto conjunto de limitaciones, automatismos psíquicos y reglas de conformidad.”<sup>356</sup>

Contra la figura del hombre endeudado, la figura del hombre insolvente, aquél que, como el Bartleby de Melville, *prefiere no pagar sus deudas*.

Tipo 2: Subjetividad totalitaria, conservadora y neofascista.

*¿Cómo hacer para no volverse fascista incluso cuando (sobre todo cuando) uno cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar del fascismo nuestro discurso y nuestros actos, nuestro corazón y nuestros placeres? ¿Cómo hacer salir de su refugio al fascismo que se incrustó en nuestro comportamiento? Los moralistas cristianos buscaban las huellas de la carne que*

---

<sup>355</sup> David Graeber, *Debt, the first 5,000 years*, p.2.

<sup>356</sup> “El concepto de insolvencia implica no solamente un rechazo al pago de la deuda financiera sino también, de manera más sutil, un rechazo al sometimiento de las potencias vivientes de las fuerzas sociales a la dominación formal del código económico.” Franco Berardi, *Sublevación*, pp. 78-79.

*se había alojado en los repliegues del alma. Deleuze y Guattari, por su parte, acechan las huellas ínfimas del fascismo en el cuerpo. Rindiendo un modesto homenaje a San Francisco de Sales, se podría decir que *El antiedipo* es una introducción a la vida no fascista.*<sup>357</sup>

Otro tipo de subjetividad que encontramos en nuestra sociedad actual es aquel que llamamos de tipo reaccionario, o aun, fascista. En *El antiedipo*, el deseo oscila entre dos polos, un polo esquizo-revolucionario y un polo fascista-reaccionario. Y es en este nivel, del deseo, que se debe hacer un análisis micropolítico de la sociedad: ¿qué investimentos o vectores deseantes están circulando por tal o cual movimiento social, por tal grupo político? Para Deleuze y Guattari, no existe una idea de revolución traicionada sino de una revolución que en su nivel micropolítico tiende al polo reaccionario. Por esto hay que hacer un análisis de la sociedad en los dos niveles, micro y macropolítico. No se trata de ideología, ya que los efectos del deseo en la sociedad son directos, no es necesaria una mediación. Era esto que Deleuze y Guattari proponían con una esquizoanálisis, extender el análisis a esta dimensión de la producción que se diferencia de la dimensión macroeconómica privilegiada en los estudios marxistas clásicos.

Este es, pues, el objetivo del esquizoanálisis: analizar la naturaleza específica de las catexis libidinales de lo económicos y lo político; y con ello mostrar que el deseo puede verse determinado a desear su propia represión en el sujeto que desea (de ahí el papel de la pulsión de muerte en el ramal del deseo y de lo social). Todo ello ocurre, no en la ideología, sino mucho más por debajo. Una catexis inconsciente de tipo fascista, o reaccionario, puede coexistir con la catexis consciente revolucionaria. A la inversa, puede ocurrir (raramente) que una catexis revolucionaria, al nivel del deseo, coexiste con una catexis reaccionaria de acuerdo con un interés consciente. (...) Definíamos la catexis inconsciente reaccionaria como adecuada al interés de la clase dominante, pero procediendo por su cuenta, en términos de

---

<sup>357</sup> Michel Foucault, Introducción a la vida no fascista. Este texto ha sido escrito por Michel Foucault para el prólogo a la edición estadounidense de *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari, fue publicado en Magazine Littéraire, París, en setiembre de 1988. (Traducción del francés de Esther Díaz). Disponible online, consulta hecha el 18 de junio de 2019: [revistas.unla.edu.ar/epistemologia/article/download/550/587/](http://revistas.unla.edu.ar/epistemologia/article/download/550/587/).

deseo, por el uso segregativo de las síntesis conjuntivas de las que Edipo resulta: soy de raza superior. La catexis revolucionaria inconsciente es tal que el deseo, aun en su propio modo, recorta el interés de las clases dominadas, explotadas, y hace correr flujos capaces a la vez de todas las segregaciones y sus aplicaciones edípicas, capaces de alucinar la historia, delirar las razas y abrazar los continentes. (...) El uso nómada y polívoco de las síntesis conjuntivas se opone al uso segregativo y biunívoco.”<sup>358</sup>

El polo paranoico, fascista o reaccionario es un vector de segregación, es el movimiento que posibilita incluso la existencia de un Significante que salta fuera de la cadena de significados, en otras palabras, que da las condiciones al apareamiento de un Estado, de una Unidad que significa la totalidad de un territorio. El polo revolucionario, al contrario, es la minoría, es el mundo de las diferencias aberrantes, aquello que huye de cualquier organización o segregación. Son las partículas esquizas que a todo tiempo escapan a los códigos, territorios, o los *juicios de Dios*.<sup>359</sup>

Si queremos hablar de una subjetividad fascista, totalitaria o reaccionaria, debemos empezar por la definición del fascismo como un tipo de deseo, de un fascismo que no se limita a un tipo de formación política estatal sino de un inconsciente que se actualiza en una forma Estado, como fue el nazismo. Así, los alemanes no fueron engañados, los alemanes desearon a Hitler. Una vez más nos encontramos con un problema de una construcción subjetiva, deseante, más que una organización de poder. La organización de poder nazista sólo puede existir porque hay un deseo nazista, reaccionario, que existe a nivel micropolítico, a nivel de las subjetividades.

---

<sup>358</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, pp. 110-111.

<sup>359</sup> “Juzgar consiste por tanto en distribuir el Ser en función de categorías, de géneros, de especies, de gradaciones teológicas, de jerarquías morales o epistemológicas. Mil mesetas llegará hasta a afirmar que todas las articulaciones, todas las formas, todas las organizaciones que estratifican la tierra son juicios de Dios. (...) ¿Qué significa para el pensamiento la muerte de Dios? ¿De qué manera concebir la unidad sistemática de las partes de la experiencia si Dios está muerto? Para comprenderlo, hay que recordar qué rol juega Dios antes de su muerte especulativa. Dios se define como ‘el amo del silogismo disyuntivo’ (LS, 210). Si se supone el conjunto de lo posible como materia originaria, Dios es aquel que opera una determinación completa y exclusiva de cada cosa, precediendo según las disyunciones exclusivas.” David Lapoujade, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, pp. 61 y 109.

Es por esta preocupación por los *microfascismos* que Michel Foucault, al escribir un prefacio a la edición estadounidense de *El antiedipo*, lo intitula como “introducción a la vida no fascista”. Foucault considera que *El antiedipo* es ante todo un libro de ética, es decir, un libro sobre los modos de vida, “sobre los cómo y no los porqués de las cosas”. Más que una teoría, es un libro sobre el arte de vivir, y tiene tres principales adversarios, enemigos de la Vida y del Pensamiento:

1. Los ascetas políticos, los militantes tristes, los terroristas de la teoría, aquellos que querrían preservar el orden puro de la política y del discurso político. Los burócratas de la revolución y los funcionarios de la Verdad.
2. Los lamentables técnicos del deseo –los psicoanalistas y los semiólogos– que registran cada signo y cada síntoma, y que quisieran reducir la múltiple organización del deseo a la ley binaria de la estructura y de la falta.
3. Finalmente, el mayor enemigo, el adversario estratégico (mientras que la oposición de *El antiedipo* a sus otros enemigos constituye más bien un compromiso táctico): el fascismo. Y no solamente el fascismo histórico de Hitler y Mussolini –que supo movilizar y utilizar muy bien el deseo de las masas– sino también el fascismo que reside en cada uno de nosotros, que invade nuestros espíritus y nuestras conductas cotidianas, el fascismo que nos hace amar el poder, y desear a quienes nos dominan y explotan.<sup>360</sup>

¿Es este fascismo de lo cotidiano que vemos actualizarse nuevamente en los movimientos políticos de ultraderecha? ¿Bastaba acabar con gobiernos totalitarios del siglo XX para acabar con un modo de subjetivación fascista que va mucho más allá de un problema macropolítico con partidos, líderes y Estados? Parece ser que Deleuze y Guattari tenían razón: no sabemos donde va brotar los focos de microfascismos, sea en brasileños bolsonaristas, en estadounidenses pro-Trump, o en europeos anti-migrantes. El fascismo es como un virus, se disemina por contagio, brota en otros lados, en otros lugares, en otros tiempos históricos.

Para 1980, con *Mil mesetas*, dejan atrás las terminologías polo reaccionario-paranoico-fascista y polo esquila-revolucionario, y aparecen nuevos conceptos,

---

<sup>360</sup> Michel Foucault, *Introducción a la vida no fascista*, pdf disponible online, consulta hecha el 18 de junio de 2019: [revistas.unla.edu.ar/epistemologia/article/download/550/587/](http://revistas.unla.edu.ar/epistemologia/article/download/550/587/)

como *el nómada, el aparato de captura, el rostro*. Conceptos que teorizan sobre los movimientos de fuga y los movimientos de captura y segregación, que tratan del problema de los *microfascismos*. Tenemos también en *Mil mesetas* una diferenciación entre fascismo y totalitarismo, diferenciación que no aparecía tan explícita en el primer tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*, pero que es trabajada en la meseta 9, *Micropolítica y segmentaridad*.

Por la misma razón se dirá que el fascismo implica un régimen molecular que no se confunde ni con segmentos molares ni con su centralización. Sin duda, el fascismo ha inventado el concepto de Estado totalitario, pero no hay razón para definir el fascismo por una noción que él mismo ha inventado: hay Estados totalitarios sin fascismo, del tipo estalinista o del tipo dictadura militar. El concepto de Estado totalitario sólo tiene valor a escala macropolítica para una segmentaridad dura y para un modo especial de totalización y de centralización. Pero el fascismo es inseparable de núcleos moleculares, que pululan y saltan de un punto a otro, en interacción, antes de resonar todos juntos en el Estado nacionalsocialista. Fascismo rural y fascismo de ciudad o de barrio, joven fascismo y fascismo de ex-combatiente, fascismo de izquierda y de derecha, de pareja, de familia, de escuela o de despacho: cada fascismo se define por un microagujero negro, que vale por sí mismo y comunica con los otros antes de resonar en un gran agujero negro central generalizado. (...) Daniel Guérin tiene razón cuando dice que si Hitler conquistó el poder, más bien el Estado mayor alemán, fue porque disponía previamente de microorganizaciones que le proporcionaban “un medio incomparable, irremplazable, para penetrar en todas las células de la sociedad”, segmentaridad flexible y molecular, flujos capaces de impregnar cada tipo de célula. (...) Las organizaciones de izquierda no son las últimas en segregar sus microfascismos. Es muy fácil ser antifascista al nivel molar, sin ver el fascista que uno mismo es, que uno mismo cultiva y alimenta, mima, con moléculas personales y colectivas.<sup>361</sup>

El fascismo es por lo tanto de naturaleza molecular, deseante, es siempre un problema micropolítico. No se acaba con el fascismo acabando con Hitler o Musolini. Es esto que Deleuze y Guattari enfatizaban con el concepto de *microfascismos*.

---

<sup>361</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia vol. 2*, p.218-219.

La diferenciación entre fascismo y totalitarismo se da también a nivel macropolítico: el Estado nazista no es totalitario, es *suicidario*. La actualización del fascismo en la forma estado nazista o fascista, con Hitler y Musolini, no es lo mismo que los estados totalitarios, que una dictadura militar. La diferencia es que en los Estados totalitarios tenemos un problema con el Estado, con el aparato de captura. “El totalitarismo es un asunto de Estado”.<sup>362</sup> El fascismo o nazismo no es un problema con el Estado, su asunto es la máquina de guerra, una máquina de guerra que se apropia incluso del Estado. No estamos en el caso de una toma de poder por un ejército, “sino, al contrario, en el sentido en el que una máquina de guerra se apodera del Estado.” Una guerra absoluta donde el propio Estado es suicida.<sup>363</sup>

El fascismo es un buen ejemplo de los peligros de las líneas de fuga que mencionábamos en las implicaciones éticas de la subjetivación, el cuidado con el pliegue. La línea de fuga y la máquina de guerra no son necesariamente creadoras, positivities que debemos tener como meta de un programa revolucionario.<sup>364</sup>

---

<sup>362</sup> *Íbidem*, p. 233.

<sup>363</sup> Estado suicida es una conceptualización de Paul Virilio que Deleuze y Guattari retoman para defender esta relación del fascismo con una máquina de guerra y no con un aparato de captura. La referencia bibliográfica de Virilio citada por Deleuze y Guattari es la obra *L'insécurité du territoire*. Hay una nota al pie interesante en *Mil mesetas* (p. 237), donde aparece la referencia a Hannah Arendt: “Y, aunque identifique nazismo con totalitarismo, Hannah Arendt ha extraído este principio de la dominación nazi: ‘su idea de la dominación no podía ser realizada ni por un Estado ni por un simple aparato de violencia, sino únicamente por un movimiento constantemente en movimiento’; e incluso la guerra, y el riesgo de perderla, intervienen como aceleradores (*Le système totalitaire*), ed. Du Seuil, págs. 49, 124 s., 140 s., 207 s.) (trad. cast., ed. Taurus)

<sup>364</sup> “Todavía hay un cuarto peligro, y que sin duda es el que más nos interesa, puesto que concierne a las propias líneas de fuga. Por más que presentemos estas líneas como una especie de mutación, de creación, como trazándose no en la imaginación, sino en el propio tejido de la realidad social, por más que les demos el movimiento de la flecha y la velocidad de un absoluto —sería muy simple creer que no tienen que temer y afrontar otro riesgo que el de ser alcanzadas a pesar de todo, obstruidas, inmovilizadas, trabadas, reterritorializadas. Ellas mismas desprenden una extraña desesperación, como un olor de muerte y de inmolación, como un estado de guerra del que se sale destrozado. (...) Como la línea de fuga de Kleist, la extraña guerra que libra, y el suicidio, el doble suicidio como salida que convierte la línea de fuga en una línea de muerte.” *Íbidem*, pp. 232-233.



Todo rizoma comprende líneas de segmentaridad según las cuales está estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuido, etc.; pero también líneas de desterritorialización según las cuales se escapa sin cesar. (...) Se produce una ruptura, se traza una línea de fuga, pero siempre existe el riesgo de que reaparezcan en ella organizaciones que reestratifican el conjunto, formaciones que devuelven el poder a un significante, atribuciones que reconstituyen un sujeto: todo lo que se quiera, desde resurgimientos edípicos hasta concreciones fascistas. Los grupos y los individuos contienen microfascismos que siempre están dispuestos a cristalizar. Por supuesto, la grama también es un rizoma. Lo bueno y lo malo sólo pueden ser el producto de una selección activa y temporal, a recomenzar.<sup>365</sup>

La máquina de guerra es peligrosa, más peligrosa que cualquier captura de un aparato de Estado: “los peligros de las demás líneas no son nada al lado de este peligro.” Una desterritorialización al absoluto que lleva a la muerte generalizada –de judíos y alemanes, no hay otra salida que la muerte. El suicidio de los soldados y líderes nazis en Alemania al final de la guerra es pertinente con en esta máquina suicida.

En el fascismo hay un nihilismo realizado. Pues, a diferencia del Estado totalitario que se esfuerza en obstruir todas las posibles líneas de fuga, el fascismo se construye en una línea de fuga intensa, que él mismo transforma en línea de destrucción y de abolición puras. Es curioso constatar cómo, desde el principio, los nazis anunciaban a Alemania lo que ofrecían: a la vez éxtasis y muerte, incluida la suya propia y la de los alemanes. Sabían que iban perecer, pero en su aventura no acabaría ahí, sería recomenzada, Europa, el mundo, el sistema planetario.<sup>366</sup>

¿Qué es lo que hace con que una máquina de guerra como esta aparezca en el seno de una organización social o estatal? Lo mismo que hace con que recurramos a antiguos códigos y territorios “artificiales”: el regreso de las creencias religiosas, de movimientos que desean el regreso de regímenes políticos anteriores –incluso hay quien defiende la monarquía–, una nostalgia por un lugar ideal en el pasado donde las cosas, la vida era mejor, más fácil, menos

---

<sup>365</sup> *Íbidem*, p. 15.

<sup>366</sup> *Ídem*.

sufrida. En otras palabras, se busca un territorio existencial. Una vez que el funcionamiento capitalista no logra crear territorios existenciales habitables para la mayoría de la población del planeta, se recurren a los más diferentes aparatos a fin de sobrevivir. Otra vez, el caso del nazismo es evidente, con las crisis económicas de Alemania después de la primera guerra.

Si, por un lado, el capitalismo es una máquina desterritorializadora de los más variados flujos, no por esto deja de haber un movimiento de reterritorialización necesario para que la propia desterritorialización de capital siga su curso. Es esta la función del Estado capitalista: garantizar que los flujos sean axiomatizados. Si el Estado es un regulador de la economía, si sirve como mediador entre la sociedad y la economía capitalista, lo es en tanto cumple una función de reterritorialización.<sup>367</sup> Es decir, para que el capital financiero funcione, no basta con la desterritorialización de los flujos y la existencia de un capital virtual. Es necesario que nuestros territorios existenciales sean capitalistas, que haya un modo de vida que permita que la producción capitalista exista y tenga sentido, y sea el sentido de todas las existencias. Existimos para el capitalismo, como ricos o como pobres. Y el Estado ayuda en este punto, ayuda a construir estos *territorios artificiales* necesarios para el buen funcionamiento del capital.

¿Por qué los territorios son artificiales? Porque no se tratan de territorios, son axiomas creados por el capitalismo a fin de controlar la conjugación general de los flujos, a fin de someter todo a la conjunción y creación de capital. La función principal del capitalismo no es construir territorios existenciales, su función es desterritorializar capital. La producción territorial no deja de existir, mas no es ya el motor del sistema, sino sistemas de compensación, de sumisión al interés principal de la reproducción social capitalista actual: el capital virtual y el sistema

---

<sup>367</sup> “Si es cierto que la función del Estado moderno es la regulación de los flujos descodificados, desterritorializados, uno de los principales aspectos de esta función consiste en re-territorializar, para impedir que los flujos descodificados huyan por todos los cabos de la axiomática social. (...) Por ejemplo: desterritorialización de los flujos de financiación, pero re-territorialización por el poder de compra y los medios de pago (papel de los bancos centrales). (...) En último caso, es imposible distinguir la desterritorialización y la re-territorialización, están presas una en la otra o son como el haz y el envés de un mismo proceso.” Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia vol. 1*, p. 266.

de los créditos, como vimos con el problema del hombre endeudado. Es una forma de sujeción social que se encarga de inventar los más arcaicos territorios existenciales: religiosos, localistas, regionales, nacionales, raciales, lingüísticos, clasistas, etc. Aunque hay diferentes religiones, lenguas y naciones, todas tienen que funcionar bajo las reglas del mercado capitalista. “En principio, todos los Estados son isomorfos, es decir, son dominios de realización del capital en función de un sólo y mismo mercado mundial exterior.”<sup>368</sup>

Tomemos el nazismo como efecto del funcionamiento capitalista. Una reterritorialización que se volvió una línea de abolición, un proyecto de muerte generalizado. No podemos saber qué pasará con los movimientos de desterritorialización y reterritorialización, nada está dado de antemano, y los logros, fracasos y peligros aparecen conforme se trazan las líneas, conforme el deseo oscila entre sus polos de creación/destrucción y se actualice en tal singularidad, en tal cuerpo y palabra.

Claro que la actualización de microfascismos siempre trae novedades, nuevas facetas del fascismo, nuevos modos de segregar, excluir, eliminar. ¿Quiénes son los judíos y gitanos de nuestros tiempos? ¿Cuáles son los regímenes necropolíticos de nuestro tiempo? ¿Debemos proyectar esa máquina mortífera más allá del régimen alemán a los sistemas de *plantation* en América, cómo proponen los recientes estudios de Achille Mbembe?<sup>369</sup>

---

<sup>368</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia vol. 2*, p. 468.

<sup>369</sup> Me refiero a las obras: *Crítica de la razón negra* y *Necropolítica*, ambas publicadas por la editora N-1 de Brasil. En el ensayo *Necropolítica*, Mbembe escribe: “Si las relaciones entre la vida y la muerte, la política de crueldad y los símbolos del abuso tienden a mezclarse en el sistema del *plantation*, es interesante notar que es en las colonias y bajo el régimen del *apartheid* que surge una forma peculiar de terror. La característica más original de esa formación de terror es la concatenación entre el biopoder, el estado de excepción y el estado de sitio. La raza es, una vez más, crucial para estos encadenamientos. De hecho, es sobretodo en estos casos que la selección de las razas, la prohibición de los casamientos mixtos, la esterilización forzada e incluso el exterminio de los pueblos vencidos fueron testados por primera vez en el mundo colonial. Acá vemos la primera síntesis entre masacre y burocracia, esa encarnación de racionalidad occidental. Segundo Arendt, existe una ligación entre el nacional-socialismo y el imperialismo tradicional. La conquista colonial reveló un potencial de violencia hasta entonces desconocido. Lo que se atestigua en la Segunda Guerra Mundial es la extensión de los métodos anteriormente reservados a los ‘salvajes’ a los pueblos ‘civilizados’ de Europa.” Achille Mbembe, *Necropolítica: biopoder, soberanía, estado de exceção, política da morte*, pp. 30-32.

Los movimientos actuales de ultraderecha, aquellos que están contra las migraciones forzadas, aquellos que están contra la justicia social, aquellos que odian a las minorías –sean razas, géneros o comportamientos– siguen sosteniendo un deseo fascista, un deseo de segregar, un deseo de matar, un deseo de aniquilar la diferencia. Incluso bajo viejos modos –como organizaciones neo-nazistas o *skinheads*– que cada vez tienen menos miedo de salir a las calles y reafirmar sus discursos de odio.

¿Y qué decir de la fortificación de las empresas religiosas, como es el caso del evangelismo entre los pueblos más pobres, o como en el caso de Brasil, una fuerza que conquistó la macropolítica con sus centenares de pastores-diputados? En Brasil lograron elegir un presidente que fue promovido por medios de comunicación evangélicos. ¿Qué explica este resurgimiento del cristianismo? ¿No será que nos dimos cuenta de que el Proyecto-Hombre también era una idea fallida y tuvimos que recurrir a antiguas creencias, como la Forma-Dios? ¿Será que Dios nos puede proveer de una vida digna, de un territorio existencial? En el caso de las iglesias evangélicas en Brasil es lo que pasa: en lo que falla el Estado capitalista, la iglesia –o el narcotráfico– asume la responsabilidad. Las empresas-iglesias evangélicas ofrecen de todo, desde servicio médico a guardería, opción de trabajo (como pastor), vida en comunidad, etc.

Claro que el problema de la subjetividad religiosa no es el mismo que la subjetividad fascista, pero ambas entran en una categoría o tipo de subjetividad reaccionaria contemporánea, nuestros propios modos de aprisionar la vida. Como si hoy las alternativas que tenemos son 1) el suicidio, la destrucción de las formas de vida o 2) el regreso al pasado, al conservadurismo, a la religión, al nacionalismo.

Tipo 3: ¿Subjetividad revolucionaria?

*¡Haced rizoma y no raíz, no plantéis nunca! No sembréis, horadad! ¡No seáis ni uno ni múltiple, sed multiplicidad!  
¡Haced la línea, no el punto! La velocidad transforma el punto en línea. ¡Sed rápidos, incluso sin moveros! (...) ¡No*

*suscitéis un General en vosotros! Nada de ideas justas, justo una idea (Godard). Tened ideas cortas. Haced mapas, y no fotos ni dibujos. Sed la Pantera Rosa, y que vuestros amores sean como los de la avispa y la orquídea, el gato y el babuino.*<sup>370</sup>

Las últimas crisis del capitalismo son crisis de la producción de subjetividades. La subjetivación capitalista en sus dos modos –sujeción social y servidumbre maquínica– no es un tipo de pliegue que afirme la Vida, aquella con mayúscula que es la potencia de todas las vidas encarnadas. Por un lado, la sujeción es la responsable de la construcción de una existencia basada en el principio del yo culpable-obediente, el sujeto disciplinado, individualizado, moldeado, una pieza del engranaje capitalista cuya alternativa existencial es: trabajo o muerte. Por otro lado, las últimas décadas digitales nos presentan otra forma de ser, no mejor, ya que se trata de un otro tipo de sumisión subjetiva a las reglas del capital: una servidumbre maquínica que ya no parte del control de un individuo, sino de flujos, flujos de información, de capital virtual, de base de datos, de números de créditos. Un control algorítmico, matemático, que se da en un nivel más molecular que el control individual y personal. En vez de un control del individuo y la masa, hay un control de los dividuales y las manadas.<sup>371</sup>

Estas dos maneras de subjetivar son pliegues que están sometidos a una única ley de producción: la producción de capital, o mejor dicho, el neoliberalismo. No es un pliegue que se abre a la Vida, potencia última o absoluta de todo lo que hay. Ya sea de la manera más rígida y estriada de la construcción del individuo, ya sea en la manera más flexible y lisa como el control dividual de los flujos de

---

<sup>370</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia vol. 2*, p. 28-29.

<sup>371</sup> “Elias Canetti distingue dos tipos de multiplicidad, que unas veces se oponen y otras se combinan: de masa y de manada. Entre los caracteres de masa, en el sentido de Canetti, habría que señalar la gran cantidad, la divisibilidad y la igualdad de los miembros, la concentración, la sociabilidad del conjunto, la unicidad de la dirección jerárquica, la organización de territorialidad o de territorialización, la emisión de signos. Entre los caracteres de manada, la pequeñez o la restricción del número, la dispersión, las distancias variables indescomponibles, las metamorfosis cualitativas, las desigualdades como diferencias o saltos, la imposibilidad de una totalización o de una jerarquización fijas, la variedad browniana de las direcciones, las líneas de desterritorialización, la proyección de partículas.” *Ibidem*, p. 39.

información y capital, toda existencia se destina a un sólo propósito: producir dinero, y ahora, cada vez más, moneda de crédito.

Frente a este escenario, las más arcaicas subjetivaciones reaparecen: religiosas, nacionalistas, regionales, racistas, etc. Una tendencia a ir al pasado, en búsqueda de lo que no hay en el presente y que no se puede visualizar en un futuro. Las salidas parecen ser: subjetividades arcaicas o subjetividades fallidas. Un nihilismo generalizado marca sin duda estas dos décadas del siglo XXI. No sólo un nihilismo social, político y económico, sino un nihilismo existencial que predica que en poco tiempo todo se puede acabar debido a los grandes cambios climáticos y geológicos que ya afectan el planeta.

¿Estamos condenados a un regreso al pasado frente la extinción próxima del futuro? ¿Hay una otra salida? Estas preguntas nos llevan a otras, como: ¿es posible pensar en un sujeto político en Deleuze? ¿Hay un sujeto revolucionario en su pensamiento? La tesis que presentamos responde afirmativamente a estas preguntas: sí. Siempre hay otras salidas, y sí hay un sujeto político en Deleuze, o una propuesta revolucionaria. Como todo en Deleuze, se trata de una nueva manera de hacer política y de pensar el sujeto revolucionario.

En *El antiedipo*, la figura revolucionaria aparece con el concepto de grupo-sujeto. Y su propuesta política es sin duda el esquizoanálisis. El esquizoanálisis como práctica política debe actuar tanto al nivel macro como micro, debe analizar tanto lo que pasa a nivel de la consciencia y los intereses, como a nivel del deseo y la libido. Y para esto, debe partir de una primera diferenciación entre las inversiones [*investissement*] libidinales de grupos del inconsciente y los intereses preconcientes de clases. No son lo mismo, uno está en la dimensión del deseo y el otro en la dimensión social. “El verdadero inconsciente, al contrario, está en el deseo de grupo, que pone en juego el orden molecular de las máquinas deseantes. Ahí radica el problema: entre los deseos inconscientes de grupo y los intereses preconcientes de clase.”<sup>372</sup>

---

<sup>372</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia vol. 1*, p. 264.

Además de una división de clases, de un conflicto de interés, hay una otra polaridad al nivel del deseo: grupos sujetos y grupos sujetados. Esta será la segunda diferenciación considerada en el esquizoanálisis: ¿qué grupo tengo, a que polo tiende el deseo, los investimentos libidinales?

Más bien existen dos clases de grupos-sujetos y los grupos sometidos –Edipo y la castración forman la estructura imaginaria bajo la que los miembros del sometido están determinados a vivir o fantasmarsear individualmente su pertenencia al grupo. Es preciso añadir que las dos clases de grupos están en deslizamiento perpetuo, un grupo-sujeto está siempre amenazado por la sujeción, un grupo sometido en algunos casos puede verse obligado a asumir un papel revolucionario.<sup>373</sup>

Para nuestros autores, el problema revolucionario no pasa solamente por una consciencia de clase. Puede ser que un proceso sea revolucionario a nivel preconscious pero sea un grupo sujetado a nivel inconsciente. Por esto, el problema del triunfo o derrota de un proceso revolucionario no depende de una traición o fidelidad a los intereses preconscious, se trata más bien de saber qué grupo está en juego a nivel inconsciente. Y todo esto se complica más porque puede ser que en un mismo proceso estén actuando los dos grupos a la vez.<sup>374</sup>

¿Pero qué hace que un grupo sea sujeto y otro sujetado a nivel del inconsciente? ¿Qué diferencia uno del otro? Podemos decir que uno afirma la potencia creadora, diferenciadora, desterritorializante de la Vida o del Deseo, y el otro afirma la potencia segregativa o destructiva, que somete la potencia vital a las

---

<sup>373</sup> *Íbidem*, p. 70.

<sup>374</sup> “Lo que complica todo, en verdad, es que los mismos hombres pueden participar de las dos clases de grupos bajo diversas relaciones (Saint-Just, Lenin). O bien que un mismo grupo puede presentar las dos características a la vez, en situaciones diversas, pero coexistentes. Un grupo revolucionario puede haber recobrado ya la forma de un grupo sometido y sin embargo, estar determinado bajo ciertas circunstancias a desempeñar todavía el papel de un grupo-sujeto. No dejamos de pasar de un grupo a otro. Los grupos-sujetos no cesan de derivar por ruptura de los grupos sometidos: hacen pasar el deseo y lo vuelven a cortar siempre más lejos, franqueando el límite, relacionando las máquinas sociales con las fuerzas elementales del deseo que las forman. Pero, a la inversa, tampoco cesan de volverse a encerrar, de remodelarse a imagen de los grupos sometidos: restableciendo límites interiores, reformando un gran corte que los flujos no pasarán, no franquearán, subordinando las máquinas deseantes al conjunto represivo que ellas constituyen a gran escala.” *Íbidem*, p. 359-360.

más bárbaras, crueles, o miserables formas de organización social. Una lucha eterna entre el deseo y la máquina social donde el deseo se somete a las “voluntades” de lo social, o lo social se somete a las “voluntades” del deseo.

En el momento en que es revolucionario preconsciente, tal grupo ya presenta todas las características inconscientes de un grupo sometido: la subordinación a un *socius* como soporte fijo que se atribuye las fuerzas productivas, y extrae y absorbe su plusvalía; la efusión de la antiproducción y de los elementos mortíferos en el sistema que se quiere y se siente tanto más inmortal; los fenómenos de ‘super-yoización’, de narcisismo y de jerarquía de grupo, los mecanismos de represión del deseo. Un grupo sujeto, al contrario, es aquél cuyas propias *catexis* [inversiones] libidinosas son revolucionarias; hace penetrar el deseo en el campo social y subordina el *socius* o la forma de poder a la producción deseante; productor de deseo y deseo que produce, inventa formaciones siempre mortales que conjuran en él la efusión de un instinto de muerte; a las determinaciones simbólicas de servidumbre opone coeficientes reales de transversalidad, sin jerarquía ni súper-yo de grupo.<sup>375</sup>

En otras palabras, recordemos el problema de la inmanencia y la trascendencia. Procesos que afirman la inmanencia absoluta del deseo y otros que hacen movimientos de trascendencia capaces de someter la inmanencia a las más variadas formas de jerarquización. Es lo que pasa con Edipo y la crítica antiedípica: Edipo es resultado de un proceso de trascendencia, de sometimiento del deseo a una imposición social significativa; la propuesta antiedípica es aquella que concibe al deseo como potencial esquizo, naturaleza maquínica, inmanencia absoluta, producción de producción. Edipo sólo puede florecer en un grupo sujetado, o mejor, el grupo sujetado es la condición de que algo como Edipo aparezca. Ese grupo sujetado depende de un “uso segregativo de las síntesis conjuntivas en el inconsciente”, es decir, es el polo fascista del deseo actuando. El grupo sujetado es aquél que tiende al polo fascista reaccionario:

Existe pues un uso segregativo de las síntesis conjuntivas en el inconsciente que no coincide con las divisiones de clases, aunque sea

---

<sup>375</sup> *Ibidem*, p. 359.



un arma incomparable al servicio de una clase dominante: es este uso el que constituye el sentimiento de “se de los nuestros”, de formar parte de una raza superior amenazada por los enemigos de afuera. Así el blanco descendiente de pioneros, el irlandés protestante que conmemora la victoria de sus antepasados, el fascista de la raza de los señores. Edipo depende de un sentimiento nacionalista, religioso, racista, y no a la inversa.<sup>376</sup>

Lo importante es llegar a la dimensión del deseo, a la producción maquínica, y descubrir que fuerzas están actuando: segregativas o diferenciadoras, líneas de muerte o líneas de vida, afectos tristes o alegres. En *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari despliegan otro vocabulario para tratar el tema de la subjetividad revolucionaria: nomadismo, devenir revolucionario, minorías, nueva tierra, máquina de guerra, desterritorialización absoluta positiva, etc. Todos estos conceptos tratan del tema micropolítico de la revolución.

Si el grupo sujeto era la figura revolucionaria de *El antiedipo*, en *Mil mesetas* podríamos encontrar esta figura en el nómada y su máquina de guerra. En el largo capítulo 12, *1227 - Tratado de la nomadología: la máquina de guerra*, Deleuze y Guattari oponen el *nomos* al *logos*, la máquina de guerra al aparato de captura (Estado), el espacio liso al espacio estriado. El nomadismo es la distribución inmanente que vimos con el problema del fundamento, la otra distribución que no es jerárquica, el rizoma que no es pivote, la multiplicidad que no se somete a una unidad.

Para alguien que ha leído la *Ética* de Spinoza, le resultará familiar la estructura geométrica que aparece en este capítulo: empieza con un axioma para sacar de ahí proposiciones y problemas. El primer axioma es “la máquina de guerra es exterior al Estado.” Y las proposiciones que siguen de este axioma son pruebas de esta afirmación: sea en la mitología, en la epopeya, en el drama, en los juegos, en la etnografía, en la epistemología, o en la noología, hay una coexistencia de dos tipos de distribución y organización: uno que parte de materiales-fuerzas y otro que parte de materias-formas, uno que crea grandes conjuntos y otro que deshace organismos, uno que concentra y otro que disipa,

---

<sup>376</sup> *Ibidem*, p. 109.

reterritorialización y desterritorialización. Y estos dos modelos o modos de ser, estas dos formas de distribuciones del ser chocan entre sí, se interpenetran, están siempre en una relación de tensión.

La propuesta revolucionaria de Deleuze y Guattari no busca los sujetos revolucionarios capaces de la acción, busca las máquinas de guerra que atraviesan diferentes estratos: sea en las ciencias nomádicas o menores que confrontan a las ciencias mayores, sea con los 'pensadores privados' contra los pensadores de la ley, sea en las escrituras literarias intensivas contra las narrativas del yo, sea en las pinturas caósmicas contra la representación, sea en las imágenes liberadas del movimiento.

¿Qué es lo que hace una máquina de guerra? La máquina de guerra no tiene como objeto la batalla, o la guerra, la máquina de guerra tiene como objeto la creación de nuevos espacios-tiempos. La máquina de guerra es justamente aquella que lograría una subjetivación flexible, abierta al afuera, siempre acompañando el devenir. La máquina de guerra es aquella que se opone tanto a la forma Estado como a la axiomatización capitalista, es la única capaz de luchar contra estos dos frentes: la organización en una forma Estado (sujeción social) y la axiomatización de los flujos por una máquina capitalista.

Pero claro, hay capturas. El Estado, en tanto es un aparato de captura, puede capturar la máquina de guerra: nace el aparato militar, el ejército. Una vez que la máquina de guerra es capturada, todo tipo de destrucción se sobrepone a la creación: guerras locales, regionales o globales, cuyo objetivo es la guerra mismo, la batalla se vuelve el contenido de la máquina de guerra militar.

Nosotros hemos intentado definir dos polos de la máquina de guerra: *según uno de ellos*, la máquina de guerra tiene por objeto la guerra, y forma una línea de destrucción prolongable hasta el límite del universo. Pues bien, dejo todos los aspectos que adquiere aquí, guerra limitada, guerra total, organización mundial, no representa en modo alguno la supuesta esencia de la máquina de guerra, sino únicamente, cualquiera que sea la potencia, el conjunto de las condiciones bajo las cuales los Estados se apropian de esa máquina (...). El otro polo diríamos que es el de la esencia, cuando la máquina de guerra (...) tiene por objeto, no la guerra, sino el trazado de una

línea de fuga creadora, la composición de un espacio liso y el movimiento de los hombres en ese espacio. Según este *otro polo*, la máquina encuentra la guerra, pero como su objeto sintético y suplementario, así pues, dirigido contra el Estado, y contra la axiomática mundial expresada por los Estados.<sup>377</sup>

Y el segundo axioma, después de la exterioridad de la máquina de guerra al Estado, es que esta máquina es una invención del pueblo nómada. ¿Quién son los nómadas? ¿Qué es lo que les caracteriza? Los nómadas son pueblos en movimiento, que se distribuyen de una manera diferente de un pueblo sedentario. El sedentario se fija en un punto, de ahí se mueve, pero siempre regresa a su punto, a su territorio. El nómada al contrario vive en el movimiento, hace del movimiento su territorio. Los puntos en su vida son puntos de parada, como un punto de agua en el desierto, pero no se quedan ahí, no se fijan. Eternos ambulantes, ocupan un espacio liso –el desierto– donde la vida se da en el desplazamiento. O el nómada del mar, que se desplaza por este otro tipo de espacio liso que es el marítimo, que debe contemplar referencias en movimiento, como el sol, el viento, las estrellas... de una isla a otra, de un puerto a otro, siempre con el objetivo de regresar al mar. Una pausa y nos vamos, seguimos.

(...) el nómada no tiene puntos, trayectos ni tierra, aunque evidentemente los tenga. Si el nómada puede ser denominado el Desterritorializado por excelencia es precisamente porque la reterritorialización no se hace *después*, como en el migrante, ni en *otra cosa*, como en el sedentario (en efecto, la relación del sedentario con la tierra está mediatizada por otra cosa, régimen de propiedad, aparato de Estado...). Para el nómada, por el contrario, la desterritorialización constituye su relación con la tierra, por eso se reterritorializa en la propia desterritorialización. La tierra se desterritorializa ella misma, de tal manera que el nómada encuentra en ella un territorio. (...) El nómada es un vector de desterritorialización. Añade el desierto al desierto, la estepa a la estepa, mediante una serie de operaciones locales cuya orientación y dirección no cesan de variar.<sup>378</sup>

---

<sup>377</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia vol. 2*, p. 421-422.

<sup>378</sup> *Ibidem*, p. 386.

El nómada es aquél que vive en la velocidad, aquella que vimos con las explicaciones sobre la subjetivación: la velocidad absoluta, la desterritorialización absoluta que puede darse incluso sin que uno se mueva; el nómada es aquél que vive la velocidad absoluta del pensamiento, de un cuerpo, de una expresión, de un afecto. El nómada puede ser un artista, un filósofo, un músico, o un científico. Se trata siempre de crear salidas a las capturas del Estado o a la axiomatización capitalista, líneas veloces que nos saquen de ahí. Así, sea con el grupo sujeto, sea con el nómada y las máquinas de guerra, el problema de la subjetividad revolucionaria en Deleuze no pasa por un sujeto que se dice revolucionario o reaccionario, de izquierda o derecha, que se filia a este o a aquel partido. La subjetividad revolucionaria no puede ser encontrada en un yo, ya que la misma idea de yo es una forma de someter las fuerzas subjetivas o deseantes a una forma trascendente. La única posibilidad de pensar una subjetividad revolucionaria en Deleuze y Guattari es en tanto activadores, díspares, líneas de fuga. La subjetividad revolucionaria es aquella que logra crear un agenciamiento liberador del deseo, liberador de la Vida, que logra crear una línea de fuga donde no hay posibilidad de supervivencia; la subjetividad revolucionaria es consecuentemente antifascista y anticapitalista. Capitalismo y fascismo son enemigos de la vida en todas sus facetas, son máquinas mortíferas.

Ya no necesitamos de un liderazgo personalizado que, en un acto mesiánico, nos guíe para fuera de las miserias del capitalismo o existencias fascistas. Este tipo de subjetividad revolucionaria ya no funciona, y puede ser que nunca haya funcionado. Tampoco se trata de un problema de tocar la masa, de hacer que la masa tenga consciencia de su clase. La subjetividad revolucionaria sólo puede ser pensada como un proceso de heterogénesis donde cuerpos y palabras rompan con un orden establecido, rompan con una opresión, y creen una nueva forma de organizar las fuerzas vitales, la capacidad creativa y reproductiva que atraviesa lo social. Y esto sólo será efectivo en la medida que consideremos la verdadera naturaleza de los enemigos, su dimensión molecular y maquínica.

Como vimos, el capitalismo no sólo crea una subjetividad sujeta por aquello que llamamos procesos de sujeción social, sino que crea una subjetividad sierva, donde somos controlados en dimensiones que no son las individuales, las personales. Una subjetividad revolucionaria debe romper con estas dos formas de subjetivación, con la sujeción y la servidumbre que nos constituye como subjetividades capitalistas. Si no llegamos hasta ahí, no hay revolución posible; una salida al capitalismo sólo es posible por la vía de la subjetividad, si no logramos crear una nueva manera de vivir, de pensar y de ser en el mundo, no vamos lograr cambiar las formas de explotación, de miseria y destrucción generalizada del planeta.

Tampoco depende de una masa –muchos individuos– que tome el poder y cree una vanguardia. No hay un pastor y un rebaño, así como tampoco hay un colectivo que represente un grupo de interés. Todo dependerá del agenciamiento maquínico: ¿tendencia al polo fascista o revolucionario? ¿deseo de destruir o de crear? ¿contagio de afectos tristes o alegres? ¿cuáles son los vectores de territorialización y desterritorialización del movimiento?

Todo agenciamiento maquínico revolucionario debe tener como regla número uno la prudencia, como vimos con el problema ético de la subjetivación. ¿En qué cuerpos y expresiones estas fuerzas están actualizándose? ¿Cómo se está plegando las fuerzas? ¿Dónde hay focos de fascismos internos, cánceres del movimiento? ¿Cómo desviar de las capturas? No hay un programa que seguir, no hay fórmulas para el éxito, no hay nada que esté garantizado de antemano. Todo éxito sólo es parcial, momentáneo; el movimiento de creación nunca para, siempre busca nuevos desvíos, nuevas tácticas de lucha. No hay paraíso prometido, paz eterna. Una nueva tierra es aquella que siempre se está recreando, desterritorializando. El movimiento es lo único eterno, siempre cambio, siempre nuevos desafíos, siempre nuevos problemas y nuevas soluciones.

¿Qué tipo de movimientos sociales concretos podríamos usar de ejemplo para imaginar mejor esta figura revolucionaria sin caer en idealizaciones y fantasías? Pensamos en movimientos actuales como Tiqqun, Comité Invisible, Indignados,

Guerrilla Girls, Pussy Riot, Centelha (Brasil) o incluso los zapatistas que parecieron inaugurar activamente, desde la perspectiva indígena, una forma de pensar lo revolucionario completamente diferente de las formas que predominaron hasta los años 1960 –marxista, teleológica, comunista y partidaria. Pienso también en los movimientos LGTB, en la “nueva ola” feminista, en los jóvenes que salen a las marchas exigiendo un cambio de postura a las catástrofes ambientales y climáticas, en las marchas anti-armas en EUA, en las acciones hackers que filtran los secretos de Estados. Pienso también en la resistencia de aquellos que son tratados como vida nuda, como desprovistos de derechos y viviendo en estados de excepción: los presos, los drogadictos, los indigentes, los indígenas, los civiles en las guerras por petróleo, los niños trabajadores, los esclavos que nunca dejaron de existir, las explotadas en las maquilas, los migrantes ilegales, y la lista podría seguir si seguimos pensando y buscando.

Todas estas son formas de resistencia en tanto crean salidas a las miserias existenciales, sea la salida grabar un disco en una cárcel, sea hackear una información ultrasecreta del Estado. Son líneas de fuga creativas que desde diferentes modos resisten al orden establecido, a la situación imposible, a la tristeza, a la miseria, a la muerte. Y es por la importancia de estas creaciones que el problema de la subjetividad en el pensamiento de Deleuze y Guattari nos parece actual y necesaria. Pensar que en Deleuze no hay un sujeto oculta la idea de una producción de subjetividad que ya no es un sujeto en tanto sujetado, que ya no es el yo personalizado, que ya no es el siervo maquínico. Una nueva tierra y un pueblo nos faltan: son respectivamente el terreno y la subjetividad contruidos por una nueva subjetivación donde la Vida, el Deseo, la Potencia y la Diferencia, sean la voluntad primera de la sociedad, donde lo social siga las reglas de la Vida, y no al contrario.

## Conclusión

Esta tesis buscó como objetivo principal responder a las preguntas: ¿Hay una teoría de la subjetividad en el pensamiento de Deleuze? ¿Cuál es el lugar de este concepto en la obra de Deleuze? ¿Cuál es la naturaleza de esta subjetividad? ¿Cuál es la importancia crítica de esta concepción deleuziana de subjetividad? ¿Hay alguna originalidad en esta teoría?

El camino recorrido para responder a estas preguntas fue:

1. Presentamos un contexto histórico resaltando el lugar que ocupaba el concepto de subjetividad en la época de Deleuze y un contexto filosófico de la obra deleuziana, antes de pasar al problema específico de la subjetividad. El objetivo del primer capítulo era contextualizar el problema que se desarrolla en los capítulos siguientes.
2. Analizamos las variaciones conceptuales de subjetividad que encontramos en sus obras: subjetivación, subjetividad, sujeto, desubjetivación, sujeción, individuación, individuo, pre-individual, etc. Subrayamos la importancia de diferenciar entre un proceso de subjetivación y una subjetividad o sujeto, entre un proceso y un producto de este proceso. Resaltamos también la existencia de dos nombres para este proceso: subjetivación, que aparece en clave positiva con los estudios de Foucault, e individuación, concepto más usado por Deleuze para pensar una producción de subjetividades más allá de la forma Yo.
3. Afirmamos que esta concepción de subjetivación/individuación tiene tres grandes implicaciones: ontológica, ética e histórico-política. Es decir, para entender esta teoría de la subjetivación hay entender estas tres dimensiones del problema: la subjetivación implica una nueva ontología, una nueva ética y una nueva política. Una nueva ontología que logre sostener un principio de immanencia entre el Ser y la existencia, que logre pensar la relación entre el Afuera (sin-fondo del Ser) y el Adentro (subjetividades) en tanto pliegue, sin recorte o emanación. Una nueva ética que esté basada en los afectos, es decir, cuyo criterio es la composición o descomposición de las relaciones entre

los cuerpos; ya no se trata de una existencia basada en criterios morales de bien y mal, ya no se trata de un sistema de juicio basado en verdades abstractas, ya no se trata de decir lo que se debe o no hacer; se hace lo que se puede, la guía es aquello con lo que compongo o no, un arte de la prudencia con las relaciones que cuerpo y mente establecen con el mundo y los afectos. Y por fin, una nueva política, una otra forma de concebir las actualizaciones políticas en la historia, entender que la relación entre sociedad y subjetividad es inmanente, que producción social y producción subjetiva no se separan. Un cambio social implica un cambio subjetivo y viceversa.

A partir de esta organización, las respuestas a las preguntas iniciales de esta tesis son: sí hay una teoría de la subjetividad en la filosofía de Deleuze. Este concepto de subjetividad, o mejor el de subjetivación/individuación, ocupa gran parte de su pensamiento, atraviesa toda su obra y es a partir de este concepto que podemos entender las implicaciones ontológicas, éticas y políticas de su filosofía.

En cuanto a la naturaleza de esta subjetividad, es el producto de un proceso de subjetivación, y en tanto tal, es de una naturaleza molecular y molar, es aberrante y a la vez estructurada. Su mayor implicación crítica es política, pues la construcción de subjetividades es condición necesaria para la construcción de nuevas formas de vivir no capitalistas. La producción de subjetividades es la apuesta política y la propuesta revolucionaria de esta teoría. La individuación es el proceso vital y Deleuze nos propone ser responsables de este proceso, a hacernos cargo de él privilegiando a la construcción de nuevas subjetividades. La crítica deleuziana al capitalismo se basa en la crítica a los procesos de subjetivación capitalista. La originalidad de esta teoría está en la concepción maquínica de subjetividad, así como en la concepción maquínica de capitalismo. La idea de una servidumbre maquínica como el último pliegue del capitalismo es una idea que no encontramos en otras teorías críticas actuales, tal como afirma Maurizio Lazzarato. Y sin la consideración de esta dimensión maquínica cualquier análisis que se haga de la producción de subjetividades actual queda incompleto.



El problema de la subjetividad puede implicar muchas otras cuestiones y respuestas que no fueron trabajadas en estas páginas. El camino que elegimos en este rizoma filosófico no es el único ni el más importante. Dado que nuestro interés principal es la nueva función política que se puede dar al concepto de sujeto o subjetividad, nos limitamos a enseñar las líneas problemáticas necesarias para sostener la idea de que todavía es necesario hablar de sujeto. Podemos inventar otras palabras, como subjetivación o individuación, para forzar el concepto a ir más allá de la idea de un yo, de una conciencia, de una persona. Podemos hablar de flujos, máquinas y cuerpo sin órganos. Pero esto no impide que una nueva teoría de la subjetividad, que una nueva idea de sujeto, sea necesaria. En vez de descartar la idea de sujeto, relacionarla con otras fuerzas, abrirla al Afuera, a las nuevas ráfagas de viento como decía Deleuze.

Encontramos en este estudio sobre la subjetividad una apuesta al futuro, una lucha contra el nihilismo social que aparecía en el siglo XX como resultado de las guerras mundiales, contra la captura capitalista de los destrozos de la guerra y el milagro neoliberal, contra los medios de comunicación en masa que amenazaban –y siguen amenazando– el pensamiento, contra el fascismo que contagiaba –y contagia todavía– los más íntimos rincones de la sociedad.

Pasados casi 50 años de la publicación de *El antiedipo*, autores como Toni Negri, Michael Hardt, Maurizio Lazzarato, Franco Berardi, Peter Pál Pelbart, entre muchos otros, nos presentan la importancia y actualidad de las tesis de Deleuze y Guattari para el pensamiento crítico actual. La urgencia en considerar la dimensión molecular o maquínica del capitalismo, la necesidad de luchar no solamente contra la sujeción social sino también contra la servidumbre maquínica, el énfasis en el capitalismo virtual y de crédito basado en una moral de la deuda, la instauración de un principio de inmanencia entre producción económica y producción subjetiva, todos estos problemas son herencias de Deleuze al pensamiento contemporáneo.

Desde nuestra lectura, el pensamiento de Deleuze y Guattari nunca podría coincidir con una propuesta neoliberal, como podemos encontrar en ciertas interpretaciones. Todo lo contrario. La propuesta filosófica de Deleuze y Guattari

es anti o contra el capitalismo. Por más que digan que el capitalismo es la producción económica que más se parece, en su naturaleza, al deseo, en tanto ambos son máquinas desterritorializantes, el capitalismo no funciona para liberar flujos deseantes; hay una captura del deseo, una sumisión del deseo a la producción de capital. Toda la producción, deseante y social, se somete a una producción exclusivamente económica. De ahí los problemas para conciliar las reglas sociales con las reglas económicas, de ahí la brecha entre los límites de la economía y los límites de la sociedad y del planeta.

Siguiendo con la teoría de Deleuze y Guattari, siempre habrá salidas, incluso al capitalismo. Y la salida del capitalismo sólo puede ser pensada o sólo será posible si hay modos de subjetivación implicados, si nuevas subjetividades son construidas. Es lo que Deleuze encontraba en los últimos trabajos de Foucault: una salida a las organizaciones de poderes y formaciones de saberes, una salida original, una ruptura absoluta con ciertas relaciones de fuerzas y ciertas formas. Del mismo modo como empezamos, nos gustaría terminar con más preguntas. ¿Podemos ser otra cosa que Hombres y Mujeres? ¿Podemos ser no capitalistas? ¿Podemos hacer que el planeta sobreviva a las destrucciones industriales en larga escala de los últimos dos siglos? ¿Con qué fuerzas tenemos que componer, para ser-otros? Creo que estas son las preguntas actuales que hacen pertinente hablar de una teoría de la subjetividad. Una nueva teoría del sujeto que nos conduzca a una mutación radical en nuestros modos de ser, una transformación cada día más urgente para liberar la Vida que sigue aprisionada.

## Bibliografía:

- Alliez, Éric, "Gilles Deleuze, una vida filosófica", *revista Euphorion*, Medellín, 2002. Documento electrónico consultado el 18 de julio de 2019: <https://www.arteuna.com/talleres/lab/ediciones/libreria/gilles-deleuze-alliez.pdf>
- Berardi, Franco, *Félix: narración del encuentro con el pensamiento de Guattari: cartografía visionaria del tiempo que viene*, Cactus, Buenos Aires, 2013.
- , *La sublevación*, Ciudad de México, Surplus ediciones, 2014.
- Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, monte Avila editores, documento electrónico consultado el 18 de julio de 2019: [https://anarkobiblioteca3.files.wordpress.com/2016/08/la\\_sociedad\\_contra\\_el\\_estado\\_-\\_pierre\\_clastres.pdf](https://anarkobiblioteca3.files.wordpress.com/2016/08/la_sociedad_contra_el_estado_-_pierre_clastres.pdf).
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- , *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 2002.
- , *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Edición Electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, consultado día 20/07/2019: <https://www.uv.mx/tipmal/files/2016/11/Deleuze-Logica-del-Sentido.pdf>
- , *Empirismo y Subjectividad*, trad. Hugo Acevedo, Gedisa, Madrid, 2007.
- , *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- , *Crítica y Clínica*, trad. Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 1997.
- , *En medio de Spinoza*, Ed. Cactus, Buenos Aires, 2006.
- , *El Bergsonismo*, trad. Luis Ferrero Carracedo, Cátedra, Madrid, 1987.
- , El agotado, pp. 1-2. versión electrónica disponible en <https://edespecial8.files.wordpress.com/2014/07/gilles-deleuze-el-agotado.pdf>, el 13/12/2017
- , Deseo y placer, Traducido por Javier Sáez Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura Barcelona, no 23 / 1995, p. 17.

- , *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, 1ª ed., Ed. Cactus, Buenos Aires, 2015.
- , *Foucault*, trad. Miguel Morey, Ediciones Paidós Ibérica, Buenos Aires, 1987.
- , *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2005.
- , *Derrames II: aparatos de estado y axiomática capitalista*, Buenos Aires, Cactus, 2017.
- , *Francis Bacon: Lógica de la sensación*, Madrid, Arena libros, 2002.
- , *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus, 2007.
- , *La isla desierta y otros textos (1953-1974)*, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- , *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, ed. Pre-Textos, 2007.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti Edipo*, trad. Francisco Monge, Paidós, Barcelona, 2004.
- , *Mil mesetas*, Pre-textos, Valencia, 2010.
- , *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Anagrama, Barcelona, 2005.
- Dosse, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari: biografía cruzada*, 1ª edición, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- Foucault, Michel, “Theatrum Philosophicum”, Traducido por Francisco Monge, en Michel Foucault y Gilles Deleuze, *Theatrum Philosophicum* seguido de *Repetición y diferencia*. Anagrama, Barcelona, 1995.
- , *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2013.
- , *Historia de la locura*, trad. Juan José Utrilla, ed. electrónica consultada el 06/01/2019 <https://patriciolepe.files.wordpress.com/2007/06/foucault-michel-historia-de-la-locura.pdf>
- , *Raymond Roussel*, trad. Patricio Canto, Buenos Aires, siglo XXI, 1976.
- Graeber, David, *Debt, the first 5,000 years*, Melville House Publishing, Nova York, 2011.
- Guattari, Félix, *¿Qué es la ecosofía? Textos presentados y agenciados por Stéphane Nadad*, Cactus, Buenos Aires, 2015.

Guattari, Félix y Rolnik, Suely, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006.

—, *Plan sobre el planeta*, Traficantes de sueños, Madrid, 2004.

—, *La revolución molecular*, trad. Guillermo Eugenio Pérez, Errata naturae editores, Madrid, 2017.

Hardt, Michael, Gilles Deleuze: un aprendizaje filosófico, Paidós, Buenos Aires, 2004.

Heredia, José Manuel, “Deleuze, von Uexküll y ‘la Naturaleza como música’”, en A Parte Rei. Revista de filosofía, marzo de 2011. Disponible en documento electrónico: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/heredia75.pdf> (consultado día 28/08/2018)

Huysen, Andreas, *Después de la gran división: modernismo, cultura de masas, posmodernismo*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2006.

Kopenawa, David, y Albert, Bruce, *A queda do céu: Palabras de um xamã yanomami*, trad. Beatriz Perrone-Moisés, 1ª ed., Companhia das letras, São Paulo, 2015.

Lapoujade, David, *Deleuze, los movimientos aberrantes*, Cactus, Buenos Aires, 2016.

Lazzarato, Maurizio, *Signos, Máquinas, Subjetividades*, Edições Sesc São Paulo/n-1 edições, São Paulo, 2014.

—, *La fabrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, trad. Horacio Pons, Amorrortu, Buenos Aires, 2013.

Mbembe, Achille, *Crítica da razão negra*, n-1 edições, Sao Paulo, 2018.

—, *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*, n-1 edições, Sao Paulo, 2018.

Orlandi, Luiz B. L., *Deseo y problema. Articulación por reciprocidad de apertura*. Este texto es una traducción de manuscrito original “*Desejo e problema. Articulação por reciprocidade de aberturas*” por Gonzalo Montenegro. Revisión técnica de Damián Kraus. Propuesta de ‘Abstract’ de Carolina Bravo. Este texto se encuentra publicado en portugués por la revista *História e Perspectivas de Uberlândia*, Minas Gerais, Brasil.

—, “Conversación de Luiz Orlandi y Gilles Deleuze”, en *Reflexiones Marginales*, <http://reflexionesmarginales.com/3.0/entrevista/>, consultado el 15 de julio de 2019.

Pardo, José Luis, *Deleuze: Violentar el pensamiento*, Editorial Cincel, Madrid, 1990.

Pelbart, Peter Pál, *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*, Tinta limón, Buenos Aires, 2009.

—, *Vida capital: ensaios de biopolítica*, Iluminuras, São Paulo, 2011.

Rago, Margareth (org.), *Imagens de Foucault e Deleuze: Ressonâncias Nietzscheanas*, editora Dp A, Rio de Janeiro, 2002.

Raunig, Gerald, *Dividuum. Machinic capitalism and molecular revolution*, Semiotext(e), South Pasadena, 2016.

Sauvagnargues, Anne, *Deleuze: del animal al arte*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

Simondon, Gilbert, *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, presentación de Jean-Yves Château, postfacio de Andrés Cangi, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2008.

—, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Cactus, Buenos Aires, 2015.

von Uexküll, Jakob Johann, *Cartas biológicas a una dama*, pról. Juan Manuel Heredia, Cactus, Buenos Aires, 2014.

—, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, pról. Juan Manuel Heredia, Cactus, Buenos Aires, 2016.

Warks, Mckenzie *Un manifiesto hacker*, p. 2. Consultado en 06/01/2019 [https://www.academia.edu/5424366/MANIFIESTO\\_HACKER](https://www.academia.edu/5424366/MANIFIESTO_HACKER)