



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

La filosofía política de Gilles Deleuze

Tesis
que para optar por el grado de
Maestría en Filosofía

PRESENTA:
José Jesús Suaste Cherizola

Tutora: Dra. Leticia Flores Farfán
Facultad de Filosofía y Letras

MÉXICO, D. F. Noviembre 2014



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

Introducción. Apuros de Deleuze en el templo	3
Uno. Del simulacro	17
<i>I. Deleuze, esa desventura</i>	17
<i>II. Invertir el platonismo</i>	23
1. <i>El platonismo</i>	23
2. <i>La política del platonismo</i>	32
3. <i>El platonismo de la política</i>	35
<i>III. Sokal, ese deleuziano</i>	40
<i>[Primer excursus. El marxismo como régimen de conocimiento inmanente]</i>	43
Dos. Deambular en la multiplicidad abigarrada	49
<i>I. Flujos y cortes</i>	49
<i>II. Codificar, sobrecodificar, descodificar</i>	53
1. <i>Máquina territorial primitiva</i>	54
2. <i>Máquina despótica bárbara</i>	55
3. <i>La máquina capitalista</i>	61
4. <i>Breve historia política del Siglo XX</i>	65
<i>III. Captura y Fuga</i>	69
<i>IV. Mayoría y minoritario</i>	74
1. <i>Voluntad de minoría</i>	74
2. <i>Otro modelo. Modelo de lo otro</i>	77
a. <i>Representación de la mayoría</i>	77
b) <i>...devenir de las minorías</i>	81
Interludio. Catálogo de ilustraciones	91

Tres. De la indignidad de hablar por los otros (o de por qué Deleuze y Guattari nunca se callan)	101
<i>I. La escritura de la ciudad</i>	101
<i>II. Derrocar al leninismo</i>	106
1. <i>El árbol y el rizoma (dos imágenes)</i>	106
2. <i>La indignidad de representar</i>	111
<i>[Segundo Excursus. El uso trascendente del marxismo]</i>	115
<i>III. Invertir a Deleuze</i>	120
Cuatro. Dos regímenes de locos (o de nosotros)	129
<i>I. Cadena perpetua. Pena Capital</i>	129
1. <i>La prisión y el desfiladero</i>	131
2. <i>Situación de las sociedades contemporáneas</i>	130
3. <i>Situación de la izquierda. Redes y partidos</i>	131
4. <i>Apuros del militante. Los dos lados malos de la historia</i>	133
<i>II. Vislumbres de otro mundo posible</i>	137
<i>III. Nuevos apuros de Deleuze (o Deleuze en México)</i>	144
1. <i>México</i>	144
2. <i>Doble asedio al deseo, doble sabiduría del nomadismo</i>	149
3. <i>Conclusión</i>	154
Palabras finales	157
Bibliografía	161

La realización de esta tesis contó con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, a través del Programa Nacional de Posgrados de Calidad, así como de la UNAM, a través del Programa de Apoyo al Posgrado.

Introducción

Apuros de Deleuze en el templete

Cuando se lee, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, que es preciso abolir la propiedad privada, nacionalizar los transportes o instituir la educación gratuita, puede suponerse que lo que sigue a las proclamas es una ardua y callejera jornada de lucha.

Cuando se lee, en *Mil Mesetas*, que hay que devenir imperceptible, hacer la línea y no el punto y ser como la avispa y la orquídea y bajo ninguna circunstancia como la raíz o el árbol, lo que sigue es inscribirse en la Facultad de Filosofía y prepararse para no cejar antes del doctorado.

Territorios y estados de ánimo de las filosofías: filosofías que envían a las barricadas y filosofías que envían a buscar un diccionario; proclamas que se quieren altas y al unísono en la voz de la muchedumbre y proclamas que no se corearían ni en una biblioteca. ¿Así que *Filosofía Política* de Gilles Deleuze? ¿Conque *Rizoma* es un manifiesto? Pero pruebe usted pronunciar sus más beligerantes consignas ante una plaza efervescente y prepárese para contemplar el súbito vaciamiento de la misma, la cabizbaja retirada general entre rostros confundidos y cuchicheos que exigen aclaraciones –¿qué han dicho?–, entre las maldiciones de la vieja guardia militante –¡esos posmodernos!–, entre la nostalgia, pues, por aquellos tiempos graves en que la humanidad se debatía entre el socialismo o la barbarie y no entre el árbol y la orquídea.

Oh cuitas del filósofo posestructuralista –y por extensión, de los monografistas que se les consagran–: hablar para la humanidad pero para no ser comprendido ni por un colega; ser tan competente en el oficio de la crítica demoledora –al poder, al lenguaje, a la metafísica, a la moral, al sujeto, a la razón, al conocimiento, al estado, al capital, a la Historia, a cuanta certeza, en fin, sostuvo a los espíritus de las épocas precedentes– y ser tan escaso en la producción de efectos allende el patio escolar. Suyo es el amargo privilegio de no llegar a ser un serio candidato a la censura. En alguna página Deleuze escribió que no es filosofía la que a nadie acarrea incomodidad ni molestias. ¿Pero qué decir de una filosofía que recluta a sus únicos incomodados de entre las huestes del gremio? Y sin dudarlo, Deleuze querría ir mucho más lejos, resultar tanto más peligroso, ocasionar escándalos públicos y merecer proscripciones. La verdad, empero, es que si a alguien resulta intolerable este pensamiento, y casi a nadie más, es al filósofo analítico o al marxista ortodoxo. El más furibundo reaccionario tardaría demasiado en percatarse de que la defensa del rizoma contiene críticas al *statu quo*. Y el activista más vehemente requerirá una labor de contorsionista para traducir esta filosofía a los términos de una acción contundente.

La comparación que proponemos, pues, es injusta hasta el ridículo. Forzamos un mano a mano en que uno de los contendientes no tiene chances. La razón es evidente: medido según su capacidad de hablar para las masas y de incardinarse con la multitud, cualquier filósofo quedará muy a la zaga de Marx y Engels, aun cuando se valga del lenguaje del manifiesto y del recurso a la consigna, aun cuando conserve el filo crítico y manifieste su simpatía con la empresa de transformar al mundo.

Sin embargo la comparación, en la medida misma en que es injusta, deja entrever algo: revela, como en negativo, las cualidades de la relación que a partir de cierto momento trabó una filosofía con su entorno. Al hacer patente una imposibilidad –la de Deleuze en la plaza, la de sus consignas vociferadas desde la tribuna– dicha comparación se constituye en la evidencia de una distancia: evidencia de que estos dos *manifiestos*, más que por los años, están separadas por un salto epocal, una discontinuidad que no se sorteaba caminando. Pues uno pertenece a los días en que la humanidad se disponía a hacer la historia más bien que dejarse hacer por ella –la revolución, su labor de topo, preparaba el advenimiento de un tiempo nuevo y más justo; la emancipación aguardaba a la vuelta del calendario, al alcance de un puño que comenzaba a alzarse–. El otro, en cambio, nace en el fracaso de esta era de certidumbres, en la noche que dejó tras de sí el hundimiento de la causa comunista. A una era de utopías que se tenían por ciertas y de revoluciones que se creían a la mano, seguirá un tiempo de perplejidad y titubeos, de políticas modestas y en repliegue. Como consecuencia, surgirá una filosofía más ocupada en diagnosticar las razones de los recientes fracasos que de anticipar las glorias por venir.

A este suelo pertenece la filosofía de Gilles Deleuze. Crece en los umbrales de una caída en ciernes pero ya irrefrenable (la del bando socialista) y en las vísperas de una gran campaña de avance y reconquista (la del capitalismo). Se desarrolla, pues, en la urgencia de reconfigurar la praxis y la teoría de la resistencia. Y esto dota a sus páginas de un enorme potencial inventivo: una energía, una riqueza, un colorido, consustanciales a la aventura de la creación. Pero también la constituye como una obra todavía difusa y lábil, demasiado misteriosa incluso frente a fenómenos más bien concretos; abstracta, hemos visto, incluso cuando de lo que se trataría es de lanzar ardorosas consignas. Marx, dialéctico, reconstruía con una mano –a través del proletariado– lo que derruía con la otra –el orden burgués–: la astucia demoledora de la crítica se veía respaldada por la astucia reconstructora de la historia; los costos de la destrucción eran adosados a la providencia de esa negación que sabe abolir conservando. Pero Deleuze y sus contemporáneos, a contracorriente de generaciones que creyeron encontrarse en la antesala de un tiempo libertador, debieron pensar en el eclipse de la era de las utopías, el repliegue de las ambiciones altas de otrora. Y entonces, a su gesto *deconstructivo*, implacable, ya sólo podrá seguir un ejercicio de reconstrucción timorato y a tientas, reacio a pronosticar redenciones y dictar misiones.

Derruidos los cimientos que antes dieran solidez a la empresa revolucionaria, habrá que recomenzar desde lo bajo y en lo oscuro, no teniendo claro para quién se habla ni hacia dónde se dirige la marcha. El precio de la novedad será el extrañamiento; el de la aventura, a menudo, la soledad.

De allí la condición ambivalente que atraviesa a esta filosofía: replantear las posibilidades revolucionarias allí donde el avance del adversario está siendo contundente; proferir proclamas demasiado etéreas para la dureza del adversario al que hay que enfrentar. Una hecatombe se abalanza sobre nuestros días y he aquí que la filosofía ofrece una respuesta: «¡sed multiplicidades! ¡escribid a n- I!» No es precisamente un plan de acción.

Pues bien, este entrecruzamiento de impulsos y limitantes, nacimientos y derrumbes, empeños y extravíos, constituye a la filosofía deleuziana como un atractivo objeto de indagación: no sólo como un pensamiento determinante en la historia de la filosofía contemporánea, sino también como un diagnóstico desde el que podemos pensar la era en que vivimos. No sólo, pues, como parte del pasado de nuestra disciplina, sino como reflexión sobre el presente de nuestra sociedad. Nos adentraremos en una obra que a cuatro décadas de distancia aún nos interpela y genera interrogantes. Rastrear sus líneas creativas, acorralarla allí donde se torna enigmática, erigir, con los materiales dispersos que su obra nos lega, una filosofía política, es la pretensión que da nacimiento al presente texto. Bajo dos preguntas generales podemos determinar los ámbitos en que se moverá nuestra indagación: ¿Qué aporta la filosofía deleuziana a la comprensión de fenómenos políticos y sociales contemporáneos? ¿Qué praxis política, si alguna, prefigura, incita y respalda este pensamiento?

Puesto que la solución a estas cuestiones ha de llevarnos por un camino intrincado, será pertinente ofrecer un plano del itinerario que nos aguarda, precisando los intereses, los problemas y las soluciones que condicionaron el desarrollo de la investigación.

1. Estructura

El presente estudio está organizado sobre dos ejes, independientes pero complementarios, que se desarrollan en paralelo y alternadamente. Uno consiste en el trabajo de exposición de ciertos conceptos centrales en la filosofía política de Gilles Deleuze. Trabajo estrictamente monográfico, en el que nos damos a la tarea de rastrear la construcción y el funcionamiento del sistema que estudiamos. El segundo nivel está configurado por el conjunto de inquietudes personales que subyacen a la realización del estudio: las condiciones, motivos e intereses desde los que me enfrento a su obra para interrogarla.

De acuerdo con esta pretensión doble, la estrategia de cada capítulo constará, por un lado, de la exposición de conceptos y, por otro, de su puesta en juego a través de ciertos problemas relativos a la política y la filosofía. Si en lo primero aspiramos al rigor de los conceptos, con lo segundo perseguimos exhibir su relevancia.

En lo referente a la reconstrucción de la filosofía deleuziana, este estudio sigue un orden progresivo: los conceptos que se desarrollan en cada capítulo sirven de plataforma y antecedente a los que se desarrollan en los apartados posteriores, los cuales, a su vez, retoman y ahondan las conclusiones previamente alcanzadas. En lo referente al segundo eje, empero, de índole política y personal, el lector asistirá al retorno de ciertas interrogantes recurrentes: ¿a qué llamamos filosofía, qué fundamenta, cómo funciona? ¿Para quién habla, para producir qué efectos, para hacer pasar qué flujos, para bloquear qué circulaciones, maquinada por qué y maquinando qué cosas? Y en lo relativo a la filosofía deleuziana, ¿qué horizontes de transformación descubre, qué actualidad le es atribuible, con qué fuerzas se engarza? Cada capítulo, a su manera, orbita en torno a estos problemas y los reelabora a la luz de los conceptos involucrados en cada caso, como si se tratara de un tema con variaciones.

El entrelazamiento de estas dos vías confiere un doble carácter al conjunto: monografía y crítica, exposición y problematización. Por un lado, reconstrucción de una obra, por otro, la exploración de su utilidad y su vigencia. Se trata de pensar a Deleuze a partir de problemas de nuestro presente; y de pensar nuestro presente a partir de los conceptos deleuzianos. Como resultado, nuestro trabajo oscila continuamente de los conceptos a los acontecimientos que los expresan, de la filosofía a las situaciones en que podemos asir su vitalidad.

La doble pretensión del estudio configura también el estatuto de las partes que lo componen. Si bien todos los apartados están relacionados con el resto por las dos vías ya mencionadas (el orden progresivo por un lado, la persistencia de los problemas por el otro), cada capítulo ha de ser capaz de sostenerse por sí mismo: delimitar un cuadro, explorar una región de la obra y concluir tras haber desarrollado un tema. Me he apropiado, para la organización de este trabajo, de una fórmula con que Deleuze expone el método de construcción de *Mil Mesetas*: cada capítulo, allí, '*debía tener un clima, un tono o un timbre propio.*'¹ Así también, en nuestro caso, cada capítulo, situado desde el problema que lo introduce, coloreado por los conceptos con que trabaja, desarrolla una variación que debe, por sí misma, valer como un tema. La investigación, en suma, se compone de capítulos conectados y sin embargo autónomos (dicho con la jerga deleuziana: buscamos construir capítulos que son simultáneamente máquinas y engranajes, partes y unidades).

¹ Gilles Deleuze, *Conversaciones*, (Barcelona: Anagrama, 1996), 44.

2. Escollos

La organización de este trabajo debió enfrentarse a dificultades impuestas por la estructura y el estilo de la obra deleuziana –particularmente la que desarrolla a dúo con el psicólogo Félix Guattari–.

En primer término, Deleuze y Guattari (en adelante: *DyG*) no desarrollan explícitamente una filosofía política, mucho menos un sistema categorial definido e inmóvil. Lo que encontramos en sus páginas es la proliferación de un material vasto, disperso y mudable. Los autores suelen cambiar su terminología de un libro a otro sin detenerse a explicitar ni las razones de la mutación ni los puntos de ruptura y de continuidad entre los términos abandonados y los nuevos. Los conceptos fundamentales de *El Anti-Edipo* (*máquina deseante, socius, síntesis disyuntiva, extracción de flujo, separación de cadena*) desaparecen por completo en *Mil Mesetas*, donde son sustituidos por un conjunto de términos nuevos (*agenciamiento, ritornelo, máquina de guerra, etc.*)

En segundo lugar, esta obra nos enfrenta a la situación, poco habitual, de hacer filosofía política en ausencia de los debates, los autores y la terminología que dominan el canon de la disciplina: ni la distinción público/privado, ni la oposición entre el Estado y la sociedad civil, ni el debate entre sociedad e individuo, juegan un papel relevante en el pensamiento deleuziano (temas como *democracia* o *igualdad* apenas parecen mencionados en los dos tomos de *Capitalismo y Esquizofrenia*.)

Como resultado general el estudioso de esta obra se enfrenta a un panorama poblado por no menos de una treintena de términos², la mayoría de los cuales han sido inventados por los autores en función de la problemática que su propio discurso abre; la mayoría de los cuales, por ende, carecen de una historia consolidada en el desarrollo de la disciplina.

Hay más dificultades: todos estos conceptos podrían ser retomados como componentes de una filosofía política; ninguno de ellos, empero, se limita a este ámbito ni ha sido expresamente creado para él. Todos ellos pueden ser utilizados para la descripción de entidades y fenómenos sociales, pero ninguno de ellos agotaría su uso en este fin. Recurrimos nuevamente a un ejemplo: Deleuze y Guattari asocian ciertos temas relativos a la revolución con el concepto de *nomadismo*. Luego definen el nomadismo

² No exageramos la cantidad de términos propuestos por los autores. A lo largo de los dos volúmenes que componen *Capitalismo y Esquizofrenia* encontramos, además de los ya referidos, estos conceptos: plan de desarrollo/plan de inmanencia, pared blanca/agujero negro, rostridad, haecceidad, segmentariedad dura/segmentariedad flexible, línea de fuga, espacio liso/espacio estriado, espacio extenso/espacio intenso, deseo, organización/cuerpo sin órganos, trascendencia/inmanencia molar/molecular, mayoría/minoría, devenir, estratos/paraestratos, territorialización, desterritorialización, codificación, descodificación, axiomática, régimen significante, régimen subjetivo, devenir animal, devenir imperceptible, aparato de captura, actual/virtual, esclavitud maquínica/sujeción social.

Véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo* [Capitalismo y Esquizofrenia I], (Buenos Aires, Barcelona: Paidós, 2009) y Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas* [Capitalismo y Esquizofrenia II], (Valencia: Pre-Textos, 2002).

como un *modo de ocupación del espacio* y más tarde le atribuyen determinaciones propias de la física y las matemáticas. El nomadismo, así, que debía servir a la reflexión sobre las transformaciones sociales, termina siendo definido mediante determinaciones que poco o nada sirven a este fin: *espacio vectorial, direccional, no dimensional, no métrico, intensivo, ocupado por cosas no formadas, háptico y no óptico*³. De este modo, lo que comienza en el campo de la política, de cara a coyunturas históricas delimitadas, culmina en una argumentación lejana a este tema y algo más abstracta

No podemos abundar en estos ejemplos. Bástenos por ahora consignar el hecho de que estos saltos interdisciplinarios los encontraremos en toda la obra, desde cualquier concepto y en cualquier dirección: una crítica al psicoanálisis se resuelve en una proposición sobre la literatura; una discusión sobre filosofía de la ciencia introduce a un debate en la lingüística; al inconsciente se le atribuyen las determinaciones de una revolución social y el rizoma sirve lo mismo a una teoría del arte que de la política y la psicología. No se trata de desviaciones accidentales, sino de un procedimiento constitutivo de la filosofía de estos autores, acorde con su vocación heterogénea y móvil. Cada concepto se desplaza transversalmente entre distintos campos, lo que dificulta su fijación a uno de ellos en particular.

Todas estas cualidades hacen de la filosofía política de Deleuze una obra escurridiza y de difícil aprehensión, demasiado extensa para ser inspeccionada, punto por punto, por una investigación como la que este espacio permite, demasiado difusa como para pretender que la mera reexposición de unos temas pudiera agotarla. Sometido a lidiar con esta serie de dificultades, nuestro estudio debió tomar dos decisiones fundamentales:

a. Dada la vastedad del territorio que esta monografía rastrea se nos ofrecían dos alternativas: era posible elaborar una lista exhaustiva de los términos deleuzianos, ofreciendo de cada uno de ellos una exposición particular. Al proceder de este modo nuestro estudio habría ganado en amplitud y precisión. Sin embargo, habría terminado por asemejarse a un glosario –una enumeración de términos con las referencias bibliográficas que los definen–. Agotadas nuestras fuerzas en recubrir toda la superficie de la obra deleuziana, nos habríamos vedado la posibilidad de jugar con la vivacidad de estos conceptos. Nuestra monografía, así, habría aspirado a constituirse en calco; y la única virtud a la que aspiraría es la fidelidad de la reproducción.

La segunda opción –por la que finalmente optamos– era seleccionar un conjunto más bien reducido de términos con el cual construir una lectura parcial pero coherente, restringida pero suficiente, limitada en extensión pero completa dentro de las fronteras que ella misma traza. No buscaríamos entonces

³ Véanse los capítulos “Tratado de nomadología: la máquina de guerra” y “Lo liso y lo estriado”. En Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*.

erigir un calco del original. Más bien procuraremos extraer de ese original las fuerzas y las herramientas con las cuales construir una obra que se ponga en pie y subsista por sí misma.

Sabemos que este camino nos obliga a cometer una doble injusticia: por un lado hemos de omitir términos que, por su recurrencia en los textos originales, bien podrían reclamar su inclusión en el estudio. Y en sentido opuesto, hemos de ahondar en categorías que, acaso menos insistentes en la obra, son piezas fundamentales de nuestra lectura. Faltaremos, pues, por exceso y por defecto. A sabiendas de que cometemos estos desvíos, esperamos que la consistencia que adquiera el texto baste para justificar la pertinencia de nuestras decisiones. Una monografía no puede aspirar a la lealtad sin mácula. Puede, en cambio, asumir la responsabilidad de las adulteraciones en que incurre.

b. La segunda decisión atañe al método con el que trataremos el material recabado. Los conceptos deleuzianos, hemos dicho, no se agotan en la exposición de fenómenos sociales. Funcionan simultáneamente en campos diversos y sólo tras un trabajo de fijación pueden ser estabilizados en el ámbito que aquí nos importa, la política.

Nos enfrentábamos entonces a la siguiente alternativa: dado un término cualquiera, era posible rastrear todos y cada uno de sus saltos o transformaciones a través de la obra, obligándonos entonces a entablar un diálogo múltiple con otros planteamientos filosóficos, políticos, artísticos o científicos. Un solo concepto (v.g. *multiplicidad*, *plano de inmanencia*, *singularidad*) habría admitido un trabajo de reconstrucción intra-filosófica o multi-disciplinar.

Pero un trabajo de este tipo difícilmente nos habría dejado tiempo para acometer la tarea de actualización que aquí tanto nos importa. Habríamos construido, así, un texto volcado sobre otros discursos académicos y en esa misma medida alejado de los hechos políticos que la circundan. Antes que con acontecimientos, la argumentación se habría dado a la tarea de ajustar cuentas con otros autores.

El camino por el que nos decidimos es el opuesto: en lugar de pulir los conceptos hacia lo alto, mediante el tamiz del debate filosófico, quisimos hacerlos descender hacia el torrente de los acontecimientos y probar allí su capacidad de supervivencia; quisimos tomar los conceptos no tanto para determinar su ubicación en el mapa de la filosofía, sino para ponerlos a circular en problemas concretos. Así, nos preocupará menos rastrear su origen que descubrir sus múltiples destinos: ¿en qué situación, bajo qué formas, haciendo qué cosas, encontramos a los conceptos de Deleuze, circulando entre nosotros?

Como consecuencia de esta elección, nos valdremos a menudo del recurso a la *ilustración*. Si la materia prima que recibimos es un concepto etéreo, móvil, polivalente, procuraremos discernir, a través de la ejemplificación en casos concretos, su politicidad. La ilustración es el medio por el que buscaremos acortar la brecha entre los conceptos de Deleuze y los problemas nuestros. Será el medio por el que nos apropiaremos de sus planteamientos.

En suma, de la obra de Deleuze a nuestra monografía hay dos operaciones: un trabajo de selección, en función de los problemas que le planteamos, y un trabajo de traducción, que va del tratamiento multifuncional que los autores dan a sus conceptos a un tratamiento anclado en los usos que podría tener en la comprensión inmediata de nuestro entorno. Reducción numérica, reducción cualitativa. Trabajo de extracción de materiales y luego de fijación e ilustración de su sentido.

En términos generales, el modo en que hemos decidido acometer la investigación busca conformarse con un principio deleuziano: más que preguntarnos «¿qué ha querido decir el autor?» –cuestión interpretativa y cuyo fin último es la reproducción de un original– hemos preferido la pregunta «¿cómo funciona esta filosofía?» –que nos enfila hacia una lectura constructivista y cuyo fin es la producción de una diferencia–. ‘*Hacer mapa y no calco*’, sugieren Deleuze y Guattari. ‘*Si el mapa se opone al calco es porque está totalmente orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real.*’⁴ Un rizoma, dicen, ‘*está relacionado con un mapa que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas, con sus líneas de fuga.*’⁵

Querríamos que nuestro estudio consiga adecuarse a este programa: que logre, más que una reproducción que deje incólume al original, una apropiación que la transmute. Si nos es dado apuntar hacia un criterio para la construcción del cuadro que nuestra investigación traza y dentro del cual indaga, es uno inmanente a la argumentación. No hablamos sino de aquello que somos capaces de hacer funcionar. Sólo nos apropiamos de aquello que pudimos transformar y dar vida.

3. Presupuestos

Convendrá explicitar también el conjunto de líneas que encuadran la manera en que nos aproximamos a la obra y que determinan, así, las regiones de ella que con más afán examinamos. Estos presupuestos subjetivos –mixtura de intereses, motivos e incluso prejuicios– definen cómo leemos la filosofía

⁴ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 17–18.

⁵ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 26.

deleuziana. Podemos expresarlos bajo la forma de principios cautelares o como un manifiesto de intenciones:

– Estudiar la *filosofía política* del autor en las dos dimensiones que este término sugiere: una se refiere a los planteamientos con que una filosofía lidia con su objeto –el conjunto de conceptos con los que ase y comprende la realidad social–; la segunda remite a la apuesta política que este discurso entraña, la relación en que se pone con las condiciones históricas que lo producen y sobre las que reflexiona. En un caso la filosofía política funciona como teoría sobre lo social, en el otro, como apuesta práctico–política. Nos preguntaremos, pues, no sólo por la pertinencia del discurso deleuziano en tanto esfuerzo de comprensión de la realidad, sino por el posicionamiento político que lleva en su seno.

– Poner a la obra en relación con su contexto histórico. Consideramos que la filosofía política deleuziana sólo se comprende en el marco de los acontecimientos políticos de 1968. Deleuze como hijo y biógrafo del *Mayo Francés*, su producto y glosa: en sus páginas desfilan las efervescencias que cifraron toda una era de la militancia y la acción contestataria, sus inquietudes, invenciones y desengaños. Sostendremos que la filosofía política deleuziana va a insertarse dentro de una coyuntura que pedía reevaluar el concepto de revolución, del que dependía toda una concepción de la sociedad y de la historia, incluso una concepción de la relación entre política y filosofía. Es este llamado el origen de una serie de movimientos característicos de la filosofía deleuziana: búsqueda de nuevos conceptos, búsqueda de nuevos estilos de escritura; búsqueda de nuevos destinatarios.

– Poner a la obra de Deleuze en relación con los discursos políticos que lo rodeaban. Consideramos que la filosofía política deleuziana sólo se comprende en función del diálogo, la crítica y finalmente el desplazamiento que opera respecto del discurso marxista, interlocutor privilegiado de Deleuze y de nuestro estudio. Al hablar de marxismo nos referiremos no tanto al pensamiento individual de Marx, como a la tradición política que lo reconoce como su fundador. Considero que la filosofía política deleuziana entabla con esta tradición una relación ambivalente: recuperación del trabajo teórico de Marx; ruptura con el funcionamiento político del marxismo. Este posicionamiento configurará, como veremos, la política por la que pugna la filosofía deleuziana.

– No escribir un panegírico. Ciertamente es que un trabajo monográfico está casi inevitablemente constreñido hacia una simpatía y una toma de partido a favor del autor que estudia. Este trabajo no se eximirá de esa costumbre. En algún punto del estudio, empero, hemos de suspender tal acuerdo tácito para preguntarnos por los puntos en que Deleuze parece vacilante, insuficiente o prescindible. Sostendremos que si el pensamiento deleuziano es heredero de los acontecimientos políticos de 1968,

es heredero no sólo de sus líneas creativas y de fuerza, sino de sus bloqueos e impotencias, sus zonas de incertidumbre, bloqueo, extravío e incluso claudicación. El pensamiento deleuziano, no menos que el *Mayo Francés*, debe ser analizado lo mismo como un acontecimiento revolucionario que como un proceso de derrota; lo mismo como la voz que planteó una batalla que como una práctica que no supo cómo ganarla. El cariz ambivalente que marca y singulariza a este período, marca también el de las filosofías que desarrollaron bajo sus luces y sus sombras, su lucidez y su ceguera.

4. Contenido

Con lo anteriormente dicho el lector queda suficientemente prevenido sobre la forma del estudio (lo primero atañe a la estructura interna de cada capítulo y a la relación que guarda cada uno de ellos con el conjunto; lo segundo a la relación de la monografía con la obra que examina; lo tercero a la relación entre la obra y los presupuestos personales que rigen nuestra lectura). Resta dar un preámbulo al contenido que allí verteremos:

– El primer capítulo es una introducción tanto a las directrices generales de la filosofía política deleuziana como a las inquietudes personales desde las que leeremos a esta filosofía. Lo primero nos conduce hacia la lectura crítica que Deleuze hizo del platonismo, basamento de su sistema. Lo segundo nos conduce hacia la crítica que cierto físico de nombre Alan Sokal, a través de un célebre engaño, dirigió a una serie de filósofos contemporáneos, entre quienes figura el autor de nuestro estudio. El artificio que nos permitirá articular a esta tríada tan dispar –Sokal, Deleuze, Platón– es el concepto de *simulacro*, perteneciente a la obra temprana de nuestro autor y del cual extraeremos la constelación de conceptos que enmarcan el estudio.

– El segundo capítulo constituye la parte más técnica de la investigación. Tiene por objetivo exponer los lineamientos y conceptos de los que Deleuze se valió para comprender lo social y diagnosticar lo político. Desde ahora podemos explicitar las tesis generales que orientarán nuestra exposición:

a. Que una sociedad es un entramado de flujos heterogéneo. Que, por ende, puede y debe ser descrita a partir de los movimientos que la pueblan, los materiales que éstos ponen en relación y los códigos que los ajustan. La ontología de lo social de Deleuze va a consistir en la serie de conceptos que el autor propone para captar las cualidades de estos movimientos constitutivos.

b. Que una sociedad se define no por las contradicciones que le subyacen, sino por las líneas de fuga que la atraviesan. Y que es en este hiato donde emergen los movimientos colectivos que transforman a la sociedad.

c. Que las posibilidades revolucionarias de una sociedad deben buscarse no en las cualidades de una *clase*, sino en la potencia de lo minoritario.

El desarrollo de estas tesis ha de llevarnos a la revisión de temas y oposiciones que estructuran la filosofía política deleuziana. Paulatinamente, el antagonismo que habremos visto nacer, en el primer capítulo, bajo la oposición entre *simulacro* y *copia*, ha de desembocar en la oposición entre el orden existente y las revoluciones posibles.

– El tercer capítulo se propone articular dos hechos aparentemente inconexos: por un lado el estilo expresivo de Deleuze y Guattari, por otro, la filosofía política deleuziana en tanto apuesta política y toma de postura ante su tiempo. El primer problema a superar por estas páginas es el de adoptar como punto de partida un problema cuya apreciación no puede ser sino arbitraria: la experiencia personal de enfrentarse, como lector, a un estilo filosófico. Sometidos a la tarea de lidiar con esta materia tan difícil de aislar y de tratar objetivamente, pondremos nuestro intento al amparo de la siguiente sugerencia deleuziana:

‘el estilo es siempre cuestión de sintaxis. Pero la sintaxis es un estado de tensión hacia algo que no es sintáctico y ni siquiera lingüístico (un afuera del lenguaje). En filosofía, la sintaxis se orienta hacia el movimiento del concepto. Pero el concepto no se reduce exclusivamente a sí mismo (comprensión filosófica), actúa también en las cosas y en nosotros: nos inspira nuevos perceptos y nuevos afectos que constituyen la comprensión no filosófica de la propia filosofía...’ El estilo, en filosofía, tiende hacia estos tres polos: el concepto (nuevas maneras de pensar), el percepto (nuevas maneras de ver y escuchar) y el afecto (nuevas maneras de experimentar).⁶

El análisis del estilo, así, ha de desembocar en una reflexión que coloque al texto deleuziano en relación con su *afuera*, proponiendo así una comprensión *no filosófica* de esta filosofía, un análisis centrado en las consignas, los supuestos, los afectos, las intuiciones, en una palabra, la *voluntad de poder* que la orienta y dota de estructura. En dos direcciones se desarrolla esta reflexión. Exploraremos, primero, la política por la que se pronuncia la filosofía deleuziana: los modos de acción colectiva que anima, los debates y críticas que acomete y las soluciones que propone. En segundo lugar, intercalaremos aquí nuestras sospechas e inconformidades hacia esta filosofía –*Invertir a Deleuze*, es el subtítulo que encaminará este intento.–

⁶ Deleuze, *Conversaciones* 259.

– El último apartado, más que una conclusión, ofrece una síntesis de los conceptos revisados, tomando como punto de partida un diagnóstico de las condiciones sociales y las alternativas políticas de nuestro tiempo. En este punto habremos de anudar los resultados alcanzados en los apartados previos, de cara a la pregunta sobre las tareas actuales de la resistencia y las posibilidades de transformación de la sociedad en que vivimos.

Esta selección de temas hace que cada capítulo despliegue a la filosofía deleuziana en una dirección distinta: 1. Como crítica de un modo de práctica y pensamiento políticos fuertemente enraizados en la cultura occidental. 2. Como búsqueda de los conceptos apropiados para comprender la sociedad. 3. Como crítica de un modo de hacer política y búsqueda de alternativas. 4. Como problematización de nuestro presente. Trazaremos así un camino que va de lo más abstracto a lo más concreto: de la discusión metafísica de nuestra disciplina al diagnóstico de nuestro entorno inmediato; de Deleuze en un diálogo platónico a Deleuze en México.

Como hemos anunciado, a los conceptos que cada capítulo desarrolla subyacen preguntas insidiosas, recurrentes, que pertenecen ya no al discurso deleuziano, sino al contexto que lo interroga. No menos que los conceptos filosóficos, estas inquietudes estructuran la investigación. Tal vez no podremos solucionarlas, pero sucede que no pudimos eludirlas: son ellas las interrogantes que, ya hace tiempo, nos impulsaron hacia las páginas de Deleuze, en busca de respuestas. Son el punto de articulación entre Deleuze y nosotros. Y más aún, el punto en que su era y la nuestra todavía se pertenecen, los canales las comunican y las hacen compartir un estado de ánimo: asombro porque la revolución no ha acontecido, y porque allí donde aconteció engendró formidables máquinas de dominación; temor porque el capitalismo marcha y porque el pensamiento que se le resiste se bate en retirada, obligado a buscarse otro territorio y otro arsenal; certeza, finalmente, de que lo existente no puede ser la última palabra de la historia: otro modo del ser comunitario nos aguardaría, bajo una universalidad que no es la del capital, bajo una ley que no es la del Estado.

En el cruce de todas estas fuerzas, en la intersección en que nuestro presente se encuentra con Deleuze, ha surgido la presente investigación. Jalonada, pues, entre varias exigencias: seguir al autor hasta donde nos sea posible y exhibir sus límites donde nos sea debido; procurar rigor pero reservarnos sin embargo la libertad para apropiarnos de la obra; erigir una lectura renuente a convertirse en calco o en celebración; encontrar a Deleuze entre nuestras vicisitudes y a nosotros entre las páginas de Deleuze.

Discernir, en fin, los puntos en que, como advirtió Michel Foucault, nuestro siglo, en su política al menos, *se ha vuelto deleuziano*.

El choque y yuxtaposición de estas líneas han configurado la forma definitiva de esta tesis. Ofrecemos al lector una *monografía ilustrada*.

Uno

Del simulacro

...de modo que, distinguiéndolos,
podamos defendernos.

La República

I. Deleuze, esa desventura

¿A quién llamar verdaderamente filósofo? ¿Y a qué llamar verdaderamente conocimiento?

En el año 1996 la prestigiosa revista *Social Text* –editada por la prestigiosa Universidad de Duke– publicó un texto titulado ‘*Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica*’, autoría de un físico llamado Alan Sokal. Unos meses más tarde apareció –en las revistas *Dissent* y *Philosophy and Literature*– una despiadada diatriba contra dicho artículo denunciándolo frase por frase como carente de sentido, cuestionando la dignidad de la revista que osó publicarlo y desenmascarando a su autor como charlatán y efectista. La crítica se titula ‘*Transgredir las fronteras: un epílogo*’ y es autoría del mismo físico llamado Alan Sokal.

De inmediato, desconcierto entre los editores y sonrisa socarrona del falsario: el artículo, explicaría Sokal en su confesión postrera, no era sino ‘*una mezcla de verdades, medias verdades, cuartos de verdad, falsedades, saltos ilógicos y frases sintácticamente correctas que carecen por completo de sentido...*’¹, elementos que fueron articulados mediante ciertas reglas de combinación: ‘*recurso a argumentos de autoridad en vez de a la lógica, teorías puramente especulativas presentadas como ciencia establecida, analogías forzadas cuando no absurdas, retórica que suena bien pero cuyo significado es ambiguo y, por último, confusión entre los sentidos técnico y corriente de ciertas palabras.*’² Procediendo de este modo Sokal había logrado producir un texto que, intrépido y certero, se desplazaba por entre los más variados temas de la filosofía y la ciencia contemporáneas: apoyado en cierta cita de Derrida reflexionaba sobre ‘*la invariancia de la ecuación einsteiniana del campo $G_{\mu\nu} = 8\pi G_{\mu\nu}$ bajo los difeomorfismos no lineales del espacio-tiempo*’; afirmaba que el ‘*campo morfogenético*’ puede ser visto como la ‘*contrapartida cuántica del campo gravitatorio de Einstein*’; pasaba revista a la topología diferencial lacaniana, celebraba su exitosa aplicación tanto a la crítica cinematográfica como al psicoanálisis del SIDA y se sumaba a quienes proponen introducir la crítica

¹ “Transgredir las fronteras: un epílogo”, incluido en Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas Intelectuales*, (Barcelona: Paidós, 1999) 284.

² Sokal y Bricmont, *Imposturas Intelectuales*, 284.

feminista en el estudio de la física de fluidos³. Tras pasearse por otra decena de materias igualmente complejas, el autor, como conclusión general, se pronunciaba a favor de una ciencia posmoderna y un pensamiento relativista, *'libre de cualquier dependencia respecto del concepto de verdad objetiva'*⁴. Todo esto sin asomo de duda ni vacilación. Y por cierto, ni de sentido.

El extraño texto, pues, era absurdo pero plausible. Representaba convincentemente su papel de artículo especializado. Por un lado apuntaba a ganarse la credulidad de los lectores tras haber producido su extrañamiento: el lenguaje técnico, el amplio espectro de los tópicos tratados, la sofisticación de los enunciados que los exponían, conducían al lector a convencerse de que era su propia ignorancia, y no las fallas del texto, la causa de su segura incompreensión. Pero había algo más. Si el falso texto había logrado colarse hasta el número impreso era, según Sokal, porque su construcción se apegó a un determinado código de etiqueta en boga: el texto habría aprendido a valerse de un estilo, a expresarse en una jerga, a profesar un cierto credo, que lo volvieron admisible a los ojos de la comunidad intelectual reunida alrededor de *Social Text*. Así ataviado pudo el embustero pasar inadvertido ante la mirada de los dictaminadores, confundido entre los textos nativos de esa región del mundo académico, con los que tanto parecido había conseguido simular.

La forma adquiría entonces la mayor relevancia: el estilo del texto tenía la fuerza suficiente para ocultar la voluntad de mentira del autor y para neutralizar la palmaria falsedad de los enunciados que lo conformaban. El sinsentido del contenido era compensado por la conveniencia de la forma, con lo que se obtenía un texto epistemológicamente falso pero, por así decirlo, estéticamente pertinente. Como una serie de silogismos ofrecidos a la sensibilidad. Y como si el requisito del estilo sustituyera, absorbiéndolo, al de la verdad. Sucedía aquí como con el enunciado con que Chomsky ejemplifica la irreductibilidad entre el significado y la sintaxis: *'incoloras ideas verdes duermen furiosamente'*, al igual que el texto impostor, carece de sentido, pero se adecua a las leyes de combinación de una lengua. Así en este caso, el artículo era absurdo pero *gramaticalmente* correcto, carente de significado pero apegado a la sintaxis de un tipo de discurso filosófico vigente. Sokal, en fin, había logrado que la apariencia del todo camuflara la falsedad de las partes: una colección de absurdos parciales, en conjunto y a la distancia, producían una apariencia de verdad: un falso creíble, una bella mentira. En palabras de su autor: un *fashionable nonsense*.

Un sinsentido convertido en moda y hasta en signo de prestigio, que en *Social Text* se hallaba como en casa, y que Sokal estaba determinado a desenmascarar. Sokal creía haber encontrado un método

³ Véase, Alan Sokal, *'Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica'*, incluido en Sokal y Bricmont, *Imposturas Intelectuales*, 231–274.

⁴ Sokal, *"Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica..."*, 251.

productor de ensayos verosímiles y decidió probarlo ofreciéndolo al escrutinio de un comité imparcial. Si sus sospechas eran ciertas, entonces el sinsentido de su ensayo sería indistinguible del sinsentido general de la revista, y su malintencionado ensayo tendría tantos méritos para su publicación como los artículos que otros tantos autores escriben bajo la convicción de estar comunicando algo cierto. Pues bien, los resultados superaron todas las expectativas: el texto no sólo fue admitido para su publicación; *Social Text*, además, tuvo el mal tino de incluirlo en un número especial, consagrado a exponer y defender las posiciones epistemológicas propias de la revista. Gesto cortés pero suicida. El impostor recibía de manos de sus evaluadores mucho más de lo que él había esperado: no sólo su derecho de ciudadanía, sino un reconocimiento como miembro distinguido de su comunidad; un voto de confianza para que hablara en nombre de ella como su representante. Sí que *Social Text* había errado la estrategia defensiva: encomendaba el resguardo de su verdad a un combatiente de mentira; a un forastero que se complacía con el homenaje que sus huéspedes le deparaban pero que –divertido mientras tanto– aguardaba el momento de revelar ante el mundo que quien lo tomaba como un defensor de su causa no podía ser un contendiente serio. En medio del solemne combate, un soldado caminaba al frente de batalla entre carcajadas. *Social Text* blandía una parodia.

La gracia de toda esta estrategia, pues, consistía en que sólo tras ser descalificado el texto adquiría un estatuto de prueba casi irrefutable: en el momento en que, ridiculizado por su autor, el artículo era despojado de sus derechos en el orden de la verdad, adquiría un formidable poder como crítica política del conocimiento, y la legitimidad que perdía en tanto portador de una descripción del mundo, la recuperaba crecidamente como una demostración sobre el estado de las instituciones del saber: con un solo ademán –la autodelación– esta treta evidenciaba la falta de rigor imperante en ciertos ámbitos de la producción intelectual contemporánea; evidenciaba la indefensión en que se encontraba el pensamiento racional ante los embates de la charlatanería y la pseudo ciencia; evidenciaba, en fin, la ausencia de criterios con los cuales determinar si un texto pretendía genuinamente decir verdad. Y lo hacía –acaso es ésa su mayor rareza– por medios no proposicionales, no mediante un encadenamiento de argumentos racionales, sino precisamente a través de lo opuesto, un aglomerado de sinsentidos.

La autodelación de Sokal, en fin, revelaba la identidad de los personajes y sus intenciones reales: el genuino autor de una confesión que reconoce su mentira se revelaba como el falso autor de un artículo que aparentaba decir verdad; los dadivosos pero descuidados editores se descubrían como el objeto de una acusación; a los lectores se les informaba que estaban en presencia de una trampa, y que su artífice, satisfecho, proclamaba una victoria para su causa.

Pero ¿victoria de qué, sobre qué oponente y en medio de qué cruzada?

Interrogado sobre los motivos que lo llevaron a emprender una demostración tan compleja, Sokal se explicó de esta manera: *‘Mi preocupación, en realidad, es expresamente política, a saber: combatir la actual moda del discurso posmoderno/postestructuralista/socialconstructivista (y, más en general, una tendencia al subjetivismo) que es, en mi opinión, contrario a los valores de la izquierda y una hipoteca para el futuro de ésta.’*⁵ No se trataba entonces de un mero divertimento, y ni siquiera de una querrela personal entre un autor y una revista. La jugarreta tenía pretensiones bastante más altas: Sokal aspiraba a que, por una serie de saltos o equivalencias, la burla contra *Social Text* valiera como la deslegitimación de toda una corriente en la filosofía, de ese *‘declaradamente nebuloso Zeitgeist que llamamos posmodernismo.’*⁶ Y aspiraba, así, a que el pensamiento, denunciada la inanidad de las chapuzas de moda volviera a los cauces de la sobriedad y la expresión clara. A la propensión posmodernista por las excentricidades y las desfundamentaciones, habría que oponer la reivindicación de los valores de lo claro y lo distinto. Contra las escrituras de floritura y malabar, la filosofía debería volver al estilo sobrio y templado que conviene a la verdad.

La ofensiva se desdoblaría entonces en varios frentes: Sokal se pronunciaba, primero, contra la exorbitante e inmerecida influencia de ciertos autores sobre el pensamiento contemporáneo, célebres pensadores que fungen como modelo y fuente del sinsentido a la moda: Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Félix Guattari, Luce Irigaray, Jacques Lacan, Bruno Latour, Jean–François Lyotard, Michel Serres, Paul Virilio y Jean Baudrillard. Un *‘verdadero panteón de la teoría francesa’*⁷. Se pronunciaba, luego, contra ese modo de expresión que se permite reponer con estilo lo que adeuda de coherencia. Menos que un discurso racional, pero mucho más que un llano amontonamiento de vocablos, el discurso posmoderno sería un complejo arte retórico que procede por sofisticación y desconcierto: al autor se le permite, en nombre de una complejidad apenas comunicable, no comprometerse con ninguna posición verificable; y al lector, así, se le impide estar en condiciones de refutar su contenido. El primero nunca será lo suficientemente claro; el segundo nunca estará lo suficientemente preparado. El resultado, paradójico, es un texto irrefutable precisamente en la medida en que es incomprensible –y no a pesar de ello–: un texto exitoso en cuanto no *falsable*.

Y se pronunciaba, finalmente, contra las implicaciones políticas que este tipo de dogma o estilo traería consigo: *‘confieso que soy un viejo izquierdista impenitente que nunca ha entendido cómo se supone que la desconstrucción va a ayudar a la clase obrera.’*⁸ La moda posmoderna significaría no sólo una

⁵ Sokal y Bricmont, *Imposturas Intelectuales*, 285.

⁶ Sokal y Bricmont, *Imposturas Intelectuales*, 22.

⁷ Sokal y Bricmont, *Imposturas Intelectuales*, 21.

⁸ Sokal y Bricmont, *Imposturas Intelectuales*, 284.

estratagema para no arriesgar descripciones claras del mundo; supondría además la claudicación del pensamiento en su deber de transformarlo. Por su persistente hostilidad hacia los universales, la razón o la verdad –y como contraparte: su proclividad hacia lo contextual, el relativismo y la parcialidad– el posmodernismo neutralizaría el potencial emancipador del quehacer académico. Así, lo que a nivel de conocimiento se reconocía como sinsentido, al nivel político se expresaría en confusión e inmovilidad. ‘*El posmodernismo* –sintetiza el autor, lapidariamente– *tiene tres efectos negativos principales: una pérdida lastimosa de tiempo en las ciencias humanas, una confusión cultural que favorece el oscurantismo y un debilitamiento de la izquierda política.*’⁹

Sokal y *Social Text* aparecían entonces como los representantes de dos fuerzas políticas: por un lado la ortodoxa y proletaria izquierda de los buenos viejos tiempos; por otro, esa izquierda que queriéndose novedosa resultaría petulante; queriéndose sofisticada, *clasesmedista*. La izquierda contundente de los manifiestos y las proclamas contra la dicharachera del artículo hiperespecializado; la que se preocupa por hablar a los trabajadores y la que se jacta de sólo dirigirse a nada menor que doctorante. Ligerero, a distancia de los hombres y las cosas, sobrevolándolos apenas –es decir: bien lejos de la tierra, allí donde se traban las alianzas del pensamiento con la historia– el posmodernismo sería incapaz de eficacia; y su carácter presuntamente contestatario no serviría más que para producir ciertas críticas fútiles por suntuosas, tenues por espectaculares. Discurso que no se compromete políticamente con nada para no tener que explicarse ante nadie –y lo inverso: que se abraza al enredo para garantizar su permanencia en el orden de lo irrelevante–. Un inoperante en disfraz de astuto. Un tibio en lentejuelas. El embate de Sokal, así, reeditaba un debate entre dos viejos conocidos, como un enésimo reclamo que la izquierda sería lanzara contra la extraviada descendencia del sesenta y ocho. Como si se exclamara: *posmodernismo, enfermedad infantil del izquierdismo*.

Sokal, en fin, había tomado por asalto las páginas de *Social Text* para montar allí una verdadera obra de teatro. Drama de dobles y artilugios: un veterano izquierdista combate a los posmodernos por la vía de la acción directa, infiltrado entre líneas enemigas –un artículo hace las veces de caballo de Troya, falsa ofrenda cargada de enemigos–. Un texto espía que burla el sistema de verdad de la filosofía. Toda una novela policíaca. O bien una comedia de enredos, con los procedimientos tradicionales del género: el ardid, el juego de disfraces, la revelación del intrínquilis en el último acto: un emperador desnudo (pero afrancesado, con grado de doctor y propenso a la deconstrucción); la aventura de un enmascarado que quiere restituir su honor a la verdad, dama mancillada por quienes mal la pretenden y peor la cuidan. E incluso un final moralista: hacia el final final el héroe se entrega a la justicia para exigir una vigilancia

⁹ Sokal y Bricmont, *Imposturas Intelectuales*, 223.

más estrecha y una pretensión más noble. Mirando hacia el público en la última escena, explica las razones de su acción y las enseñanzas que ella nos deja. Vaya historia de máscaras, ordalías y tribunales. Defensa de la pretensión bien fundada y proclama contra los imitadores. Todo culmina en un manual del buen cortejo.

Y bien, ¿qué tendrá que ver el ‘*Escándalo Sokal*’ –como la prensa bautizó más tarde al notable evento– con la filosofía del pensador al que se consagra nuestro estudio? ¿Y por qué traerlo a cuenta, siendo que es Deleuze uno de los autores señalados por el bromista, uno de los presuntos culpables de esa crisis del pensamiento llamada posmodernismo? Sucede que esta historia ha de servirnos para introducir el primer tema de nuestro itinerario por el pensamiento de Gilles Deleuze. Sucede que el *escándalo Sokal*, como mostraremos, ilustra bien las características, modales y funcionamiento de uno de los personajes más entrañables del teatro deleuziano: el *simulacro*, un concepto del que se valió Deleuze para definir las bases de su proyecto: para definir a su filosofía como un pensamiento de la diferencia y para inscribirla dentro de una tradición que querría *derrocar al platonismo*.

Al proponer este salto buscamos algo más que la mera ejemplificación de un concepto: el *escándalo Sokal* será el gozne que nos permita conectar una discusión abstracta –la de Deleuze y el platonismo– con tópicos y problemas que se agitan en el corazón de la práctica filosófica contemporánea. Nuestra estrategia expositiva pretende así visibilizar dos fuerzas: la vivacidad de un concepto; el poder disruptivo de la simulación. Si, por un lado, el *escándalo* nos obliga a pensar los conceptos desde su concreción y su actualidad, la teoría del simulacro nos permitirá discernir el elemento sedicioso de la broma: veremos cómo, al tratar el *Escándalo Sokal* como simulacro, podremos aislar aquello por lo cual la broma de Sokal trastorna el orden de la práctica filosófica existente. En el interior de nuestro régimen de conocimiento –sostendremos– Sokal habría puesto a circular un simulacro para hacerlos atrancarse. Nuestra reflexión querrá detenerse precisamente en ese momento en que la maquinaria se encuentra detenida: suspendido su movimiento monótono podremos pasearnos por su interior y preguntarnos sobre las razones y los fines de su funcionamiento. Se ve bien que nuestra lectura propone una toma de distancia y una inversión: si Sokal demerita, entre otros, a Deleuze, nosotros recurrimos a Deleuze para pensar a fondo a Sokal.

Ello implicará no tomar partido –al menos no inmediatamente– por uno de los adversarios. Buscaremos más bien situarnos a un lado de la batalla para mejor examinar las estrategias que uno y otro ponen en

marcha. Distinguiremos, pues, el escándalo Sokal –las fuerzas que convoca, las incomodidades que suscita– de las interpretaciones que tanto su autor como sus detractores ofrecieron del mismo. Nuestro deseo es dejar hablar al simulacro: situarnos en el medio del campo y desde allí escudriñar los caminos por los que –más allá de lo que sus simpatizantes y sus adversarios se imaginan– la broma prolonga sus efectos. Si es lícito despojar al escándalo del uso que su autor quiso darle, si es lícito apropiarnos del suceso sin considerar los motivos y los fines para los que fue expresamente creado, es una cuestión que sólo la fertilidad del análisis puede decidir.

El presente apartado, en suma, persigue dos fines. En primer lugar, exponer el concepto de simulacro; en segundo, discernir algunas líneas esenciales de la filosofía política deleuziana para delimitar el terreno de nuestro estudio. Por ahora debemos abandonar a Sokal y a su impostor tan combativo. Nos encontraremos con él más tarde, cuando nos hallamos dotado de un andamiaje conceptual que nos permitirá interrogarlo bajo nuevas luces. Por ahora, pues, Platón.

II. Invertir el platonismo

1. El platonismo

'¿A quiénes llamas verdaderamente filósofos?' pregunta Glaucón a Sócrates en el Libro Quinto de *La República*.¹⁰ La cuestión, al interior del diálogo, entraña la mayor importancia, pues los interlocutores recién han determinado que el Estado bien fundado debe ser conducido por el filósofo. Y entraña la mayor dificultad porque, conscientes de la confusión a que inducen las apariencias, se han exigido distinguir al *verdadero* filósofo de quien sólo lo parece. En busca, pues, del filósofo genuino, Sócrates es llamado a desplegar una pesquisa que culminará en la conclusión siguiente: el filósofo es el amigo de las *cosas en sí mismas*.

¿Qué relevancia puede tener esta escena para nuestro estudio?

Entre 1968 y 1969 Gilles Deleuze publicó dos libros en que por primera vez expuso una filosofía propia y original: *Diferencia y Repetición* y *Lógica del sentido*. Dos obras que Deleuze –retomando la fórmula nietzscheana– pondrá bajo el signo de la «inversión del platonismo»: con Platón, arguye Deleuze, habría comenzado una tradición en la filosofía, dominante hasta nuestros días, que se incapacitó para pensar la *diferencia*, que la falsificó al someterla a la primacía de la identidad, que la neutralizó al conferirle el estatuto de derivado respecto de lo mismo. La restitución de sus derechos a la diferencia –empresa que abrazaría la filosofía deleuziana– requerirá entonces remontarse hasta Platón,

¹⁰ Platón, *República*, (Madrid: Gredos, 1998) 480a.

hasta ese momento en que, acaso por primera vez en la filosofía, la fuerza de la diferencia fue sacrificada en los altares de la Unidad.

La enseñanza filosófica suele definir al pensamiento de Platón por ciertas oposiciones célebres tales como esencia y apariencia, mundo sensible y mundo ideal, *doxa* y *episteme*; oposiciones que estructuran no sólo el sistema platónico, sino que además van a marcar las coordenadas del pensamiento metafísico para los siglos posteriores. Deleuze no rechaza este consenso, pero lo somete a una lectura más detenida. Va a sugerir, así, dos notas esenciales para la comprensión del platonismo. Sugiere, en primer lugar, que el motivo profundo de la teoría de las ideas habría que buscarlo en su *voluntad de selección*. Y en segundo, que esa voluntad, al desplegarse, se va a revelar como una empresa de dos caras: por un lado fundar el sistema de las copias, por otro, suprimir al *simulacro*. Habría, pues, una suerte de *vocación primera* en el platonismo, anterior y más importante que la bien conocida tentativa de distinguir entre la opinión y el conocimiento o entre la esencia y la apariencia. Bajo el sistema de las ideas, una motivación funcionaría como su real soporte; bajo los temas diversos que los *Diálogos* despliegan, una cierta *voluntad de selección* figuraría como su común denominador y como el artífice que orienta su proceder. Discernir las cualidades de esa voluntad es desentrañar el nudo que define al platonismo.

Expondremos a continuación la relectura que Deleuze ofrece. Lo haremos siguiendo la serie de términos que el autor usa para caracterizarlo: a) la división, b) la prueba, c) la figura del fundamento, d) la instauración del sistema de las copias, e) el simulacro y f) la moral del platonismo. A partir de ello extraeremos ciertos planteamientos generales de la política deleuziana.

a) Deleuze parte del método platónico de la división: '*en primer lugar diríase que este método consiste en dividir un género en especies contrarias para subsumir la cosa buscada en la especie adecuada.*'¹¹ Esta división, empero, es apenas su 'aspecto superficial', apenas el preámbulo o el medio para una tarea más alta y más compleja: '*la finalidad de la división –dice Deleuze– no es en modo alguno dividir un género en especies, sino, más profundamente, seleccionar linajes: distinguir pretendientes, distinguir lo puro y lo impuro, lo auténtico y lo inauténtico.*'¹² De modo que si definimos el platonismo como un proyecto de distinción es a condición de que tengamos presentes los dos sentidos que la palabra encierra: distinción en el sentido en que un perro se diferencia de un gato y un árbol de un río; pero también en el sentido en que un general se distingue de un soldado raso o un rey de sus súbditos. Distinción como cualidad diferenciante y como medida de excelencia: '*la dialéctica platónica –apunta*

¹¹ Deleuze, *Lógica del sentido*. (Barcelona: Paidós, 2005), 255.

¹² Deleuze, *Lógica del sentido*, 256.

Deleuze— *no es una dialéctica de la contradicción, sino una dialéctica de los rivales: la esencia de la división no aparece a lo ancho, en la determinación de las especies de un género, sino en profundidad, en la selección del linaje.*¹³

Deleuze invoca algunos ejemplos para ilustrar este punto: en *El Político* varios rivales —el médico, el comerciante, el labrador— compiten por recibir el título de ‘pastor de hombres’. En el Fedro varios rivales se ostentan como los representantes del ‘amor verdadero’. En *La República* debe distinguirse, de entre la multiplicidad de ritmos y formas poéticas, cuáles deben ser admitidas en el buen Estado. Lo que hace falta, en los tres casos, es una prueba que determine la autenticidad de cada pretensión; que ponga fin a la disputa de los rivales al investir a uno de ellos como legítimo poseedor. No basta, pues, con determinar las diferencias que hay entre estos seres. Si el platonismo comienza con la división, distribuyendo las cosas «a lo ancho», su proyecto sólo se consume cuando, al ordenarlas «en profundidad», logra escalonarlas según un grado de pureza.

b) Ahora bien, este pasaje de la división a la selección no se produce sin enfrentar dificultades. De hecho, dice Deleuze, ‘*cuando la división llega a esta verdadera tarea selectiva, todo sucede como si renunciase a cumplirla y se hiciera relevar por un mito.*’¹⁴ Este mito, empero, lejos de interrumpir la división, va a hacer posible el proceso selectivo; lejos de entrar en conflicto con la argumentación de la filosofía, va a proporcionar al sistema el modelo con el cual evaluar la calidad de los pretendientes:

En el Fedro, el mito de la circulación expone lo que las almas pudieron ver de las Ideas antes de la encarnación: con ello nos da un criterio selectivo según el cual el delirio bien fundado, o el amor verdadero, pertenecen a las almas que vieron mucho y que tienen muchos recuerdos adormecidos, pero resucitables; las almas sensuales, olvidadizas y de corta vista son, por el contrario denunciadas como falsos pretendientes. Lo mismo sucede en *El Político*: el mito circular muestra que la definición del político como «pastor de los hombres» sólo se ajusta literalmente al dios arcaico; pero un criterio de selección se desprende de ahí, a partir del cual los diferentes hombres de la Ciudad participan desigualmente del modelo mítico.¹⁵

Y *La República*, por su parte, no deja de intercalar mitos y alegorías con la exposición propiamente filosófica. Estos recursos, según Deleuze, representan mucho más que meros ornamentos o ilustraciones: el platonismo encuentra en el mito la bisagra que le permite transitar de la división a la selección —si se quiere: de la diferencia a la distinción, de la analítica a la jerarquía, de la distribución horizontal de los entes a su gradación vertical—. El mito, en fin, ‘*construye el modelo inmanente o el fundamento—prueba según el cual deben ser juzgados los pretendientes y su pretensión medida.*’¹⁶

¹³ Deleuze, *Lógica del sentido*, 256.

¹⁴ Deleuze, *Lógica del sentido*, 256.

¹⁵ Deleuze, *Lógica del sentido*, 256.

¹⁶ Deleuze, *Lógica del sentido*, 257.

c) Pero lo más importante es que, tras y por la aparición de esta *prueba* el sistema de Platón podrá leerse como una escena de tres personajes: el fundamento, el pretendiente y lo pretendido. Deleuze ilustra el rol que juegan estas figuras valiéndose de una metáfora familiar: el padre, la hija y el novio.

La primera figura, *‘el fundamento, es lo Mismo o lo Idéntico. Goza de la identidad suprema, la que se supone pertenece a la Idea... Lo que es, lo que tiene, lo es y lo tiene él primero. ¿Y quién tendría coraje sino el Coraje, y quién sería virtuoso, sino la Virtud? Por lo tanto, lo que el fundamento tiene que fundar, es sólo la pretensión de los que vienen después, de todos aquellos que, en el mejor de los casos, ocuparán un segundo lugar... Por ello el fundamento selecciona, y establece diferencia entre los pretendientes mismos.’*¹⁷

En segundo lugar, el participante, *‘lo que reclama un fundamento, aquello que convoca al fundamento, es siempre una pretensión, es decir, una «imagen»: por ejemplo, la pretensión de los hombres de tener coraje, de ser virtuosos; en suma, de participar...’*¹⁸ *‘Así, lo que participa, y lo que participa más o menos, en grados diversos, es necesariamente un pretendiente. Es el pretendiente que apela a un fundamento, es la pretensión que debe ser fundada (o denunciada como carente de fundamento).’*¹⁹

Por último, *‘esa cualidad, el objeto de la pretensión, es la diferencia, la novia, Ariadna’*²⁰, aquello en busca de lo cual el pretendiente acude al fundamento, y aquello que éste entrega con consentimiento al mejor de los pretendientes.

Con ello la tríada se completa: se distingue, así, *‘la Justicia como fundamento; la cualidad de justo como objeto de pretensión poseído por lo que funda; los justos, como pretendientes que participan desigualmente del objeto.’* En otras palabras: *‘el fundamento como Esencia ideal, lo fundado como Pretendiente o pretensión, y aquello a lo que se refiere la pretensión, es decir, la Cualidad, que el fundamento es el primero en poseer, y que el pretendiente, si está bien fundado, va a poseer en segundo término.’*²¹

Como resultado de esta articulación, se establece un sistema de registro: el fundamento ha de evaluar a la totalidad de las apariencias para garantizar que sólo quien *‘ha sabido atravesar la prueba del fundamento’*²² posea la cualidad pretendida.

¹⁷ Deleuze, *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu, 2002), 402.

¹⁸ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 402.

¹⁹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 110.

²⁰ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 403.

²¹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 402.

²² Deleuze, *Diferencia y repetición*, 110.

d) Una última característica constituye al platonismo: el fundamento, hemos dicho, va a seleccionar al buen pretendiente, va a imponer una prueba para determinar al rival bien fundado. Pero, ¿en virtud de qué toma la decisión? ¿En qué consiste esa prueba? Según Deleuze este es el punto en que va a introducirse la primacía de la identidad sobre la diferencia: el fundamento determinará la legitimidad de la pretensión de los rivales volviéndose él mismo el modelo y evaluando las imágenes en función de la semejanza que respecto de él guardan: *‘la operación de fundar hace al pretendiente semejante al fundamento, le otorga desde adentro la semejanza, y por ello, con esa condición, lo hace participar de la cualidad, del objeto al que pretende. Es preciso parecerse al padre para tener la hija.’*²³ Dicho con otras palabras: *‘la semejanza es la medida de una pretensión: la copia no se parece verdaderamente a algo más que en la medida en que se parece a la Idea de la cosa. El pretendiente sólo se conforma al objeto en tanto que se modela (...) sobre la Idea.’*²⁴

A través de esta reconversión, la multiplicidad de las apariencias va a ser ordenada en función de la semejanza a la idea. Pero hay algo más: el modelo, dice Deleuze, no sólo elige al legítimo rival –a quien posee ‘en segundo lugar’– sino que además va a *‘distinguir todo tipo de grados’*²⁵, a establecer una jerarquía entre los rivales: *‘la diferencia es pensada aquí bajo el principio de lo Mismo y la condición de la semejanza. Habrá pretendientes en tercer, cuarto, quinto lugar, tantos como haya imágenes fundadas en la jerarquía de esa semejanza interior. Por ello el fundamento selecciona, y establece diferencia entre los pretendientes mismos.’*²⁶ Hablaremos pues de una jerarquía de imágenes, distribuidas en una escala de más a menos parecido. Un sistema de copias. Así sucede en el *Libro Décimo de La República*, donde Platón expone la jerarquía del ser valiéndose del ejemplo de una cama: una es la que hizo Dios, otra la que fabrica el artesano, otra la que dibuja el pintor –copia de segundo orden, alejada en *‘tercer lugar’* contando a partir del modelo–. Así sucede también en *El Político: allí ‘se distingue detalladamente: el verdadero político o el pretendiente bien fundado, después, los padres, los auxiliares, los esclavos...’*²⁷

En suma, la prueba de autenticidad que el sistema solicita va a desplegarse como una triple decisión: concebir a lo sensible como copia, a la diferencia como lo disímil y a la identidad como modelo. Y esto supone una transformación radical en el ser de las cosas: a partir de la fundamentación la diferencia se vuelve un defecto, la semejanza, el índice de la perfección, y las imágenes múltiples del

²³ Deleuze, *Diferencia y repetición* 403.

²⁴ Deleuze, *Lógica del sentido*, 257.

²⁵ Deleuze, *Lógica del sentido*, 257.

²⁶ Deleuze, *Lógica del sentido*, 257.

²⁷ Deleuze, *Lógica del sentido*, 257.

mundo son convertidas en las copias del modelo. Ya no valen en cuanto imágenes, sino en cuanto las representaciones. Ya no subsisten por sí mismas, sino en cuanto fundamentadas en una Idea que les confiere el ser. Diríamos, con Deleuze, que la copia entraña una falsificación de lo real: ella es el nombre con que lo múltiple de la apariencia es reconducido hacia la jurisdicción de lo Mismo, donde sólo puede valer como lo parecido, poseedor de segunda, mera imitación de una esencia que lo supera en perfección. Ha nacido una altura en el mundo, una nueva dimensión que viene a valorar la dignidad de lo múltiple y a distribuirlo verticalmente en una escala que pende en lo alto de la Idea.

La vocación selectiva que Deleuze sitúa en el principio del platonismo se nos muestra entonces como una cruzada por la domesticación de las diferencias y en favor del orden. Pues la transformación de las imágenes en copias significa esto: que el modelo va a imponer una regla de existencia a la multiplicidad; que la multiplicidad debe ofrecerse al modelo para ser evaluada por la regla de la semejanza. Ninguna imagen sin modelo. Ninguna apariencia errando libre y sin la autorización de la idea. La voluntad de selección es normativa. El fundamento –como el padre– manda: y como éste, sueña con un mundo donde sólo habría legítimos pretendientes; sólo buenos mozos que hacen la corte al fundamento, y donde la totalidad de cuanto aparece podría distribuirse en una cuadrícula según la idea a la que pertenece y el grado de perfección con que la representa. Es una utopía de la multiplicidad pacificada.

e) Es de cara a esta voluntad de totalización que podemos hacernos la pregunta por el significado de la inversión del platonismo. ¿Cuál es el elemento que este sistema no soporta? ¿Qué figura podría subvertir su orden? La sedición, dice Deleuze, la introducen los *simulacros*, quienes ‘*pretenden «contra el padre» y sin pasar por la Idea.*’²⁸ Ante un sistema que exige ordenar la multiplicidad de lo real según un modelo que es rasero de perfección y norma de producción, el simulacro es el espécimen que ostenta una cualidad sin haberla obtenido mediante la ordalía que impone el modelo. Es aquella singularidad que aparenta la identidad de la copia pero sin prestarse a participar en la prueba. ‘*Podemos entonces definir mejor el conjunto de la motivación platónica: se trata de seleccionar a los pretendientes, distinguiendo (...) las copias siempre bien fundadas y los simulacros sumidos siempre en la desemejanza. Se trata de asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar los simulacros, de mantenerlos encadenados al fondo, de impedir que asciendan a la superficie y se «insinúen» por todas partes.*’²⁹ El enemigo de Platón, pues, no es la apariencia, sino la apariencia sin

²⁸ Deleuze, *Lógica del sentido*, 258.

²⁹ Deleuze, *Lógica del sentido*, 258.

medida; no es la imagen, sino la imagen que subsiste fuera del orden de la representación: la diferencia que se resiste a devenir copia y se prefiere en estado de libertad y variación:

‘Es esa voluntad platónica de exorcizar el simulacro la que conlleva la sumisión de la diferencia. Pues el modelo sólo puede ser definido por una posición de identidad como esencia de lo Mismo; y la copia, por una afección de semejanza interna como cualidad de lo Semejante. Y porque la semejanza es interior, es preciso que la misma copia tenga una relación interior con el ser y lo verdadero, que sea por su cuenta análoga a la del modelo... Por lo tanto, si hay apariencia, se trata de distinguir las espléndidas apariencias apolíneas bien fundadas, y otras apariencias malignas y maléficas, insinuantes, que no respetan ni el fundamento ni lo fundado.’³⁰

Contra la armonía que el fundamento ofrece, el simulacro irrumpe como una imagen plebeya y anarquista, que nada sabe de autenticaciones ni linajes, y que se pavonea alegre frente al cielo de las esforzadas copias bien fundadas, siendo idéntica a ellas salvo en el hecho de haberse constituido sin permiso ni consejo del modelo. Como quien conquistara el amor de la hija sin acudir a la fundamentación del padre. Semejante en apariencia a las copias pero desemejante por esencia al modelo, el simulacro subvierte el régimen de representación al que debía pertenecer y someterse, revelando, así, el estatuto prescindible de ese sistema que querría reclamar como suyas todas las palabras y las cosas, e imponer sobre cada una de ellas las marcas que dictaminan su carácter fidedigno. Al hacer esto, afirma un modo de vida distinto al que la trascendencia autoriza.

Por ello Deleuze insiste en que *‘el simulacro no es una copia degradada.’*³¹ *‘Por simulacro, no debemos entender una simple imitación, sino, más bien, el acto por el cual la idea misma de un modelo o de una posición privilegiada resulta cuestionada, derribada.’*³² Esto quiere decir: el simulacro no es quien pretende en último lugar; no es el rival más torpe, el menos semejante al modelo. El simulacro no va tan lejos: es menos que la peor de las copias, menos que el pretendiente menos querido. Y en ello reside su virtud: en su esfuerzo por sustraerse a la mirada del modelo. El simulacro es quien quiere valer como diferencia y singularidad, no como semejanza con lo general. Es la imagen que vale tanto como la mejor copia, pero vale más porque vale por sí mismo y no por el valor que le concede el padre. En esa medida, el simulacro no refunda, no combate un sistema trascendente con otro. Tampoco es la diferencia inconforme –el pretendiente que aspira a ocupar el sitio del fundamento para convertirse en fuente y principio de un nuevo sistema de identidades–. La cruzada del simulacro es por tornar imposible la pretensión de regir bajo el sistema del *modelo*; socavar de una vez y para siempre la empresa política y metafísica que consiste en ungir nobles para condenar plebeyos. En palabras de Deleuze, el simulacro *‘destruye, devora todo fundamento como instancia que colocaría la diferencia*

³⁰ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 393.

³¹ Deleuze, *Lógica del sentido*, 263.

³² Deleuze, *Diferencia y repetición*, 118.

*entre lo originario y lo derivado, la cosa y los simulacros. Nos hace asistir a la desfundamentación universal.*³³ Es el fin del reino del modelo. O más precisamente: el fracaso de aquel proyecto que aspira a gobernar lo múltiple bajo el principio de la identidad. Un *crepúsculo de los modelos* trae consigo la potencia de la simulación.

Sobre esta base al fin podemos definir el sentido de la inversión del platonismo. *‘Invertir el platonismo significa entonces: mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos o las copias.’*³⁴ Es decir, afirmar un modo de ser de lo múltiple que no está supeditado al principio de la identidad: *‘subiendo a la superficie, el simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso (fantasma) a lo Mismo y lo Semejante, el modelo y la copia. Hace imposible el orden de las participaciones, la fijeza de la distribución y la determinación de la jerarquía. Instauro el mundo de las distribuciones nómadas y de las anarquías coronadas. Lejos de ser un nuevo fundamento, absorbe todo fundamento, asegura un hundimiento universal, pero como acontecimiento positivo y gozoso, como defundamento.’*³⁵

Las distribuciones nómadas, no la fijeza de la idea. La *desfundamentación*, no la restauración de un fundamento más fuerte. Contra el régimen del fundamento, de las uniones legitimadas en el tribunal de las Ideas, el simulacro imposibilita la selección, diluye las gradaciones, desarticula el juego del modelo y la semejanza. El simulacro, en fin, es la ruina del modelo. Y no porque lo derroque sino porque se le escapa. No porque lo venza en el cuerpo a cuerpo sino porque sabe no pelear en su juego e inventar el propio. Su triunfo reside en una fuga, su agresión es un desconocimiento. Se burla de las copias al dar la espalda al modelo.

Imagen fugitiva, apariencia sin medida, el simulacro ejerce un modo de vida en prescindencia del modelo; niega a éste en la medida en que se afirma a sí mismo. Vale como singularidad y no como instanciación de una generalidad. Y no requiere que el padre le otorgue a la novia; ella ya se le ha entregado.

f) Un último elemento debemos resaltar, relativo al método con que Deleuze encara al platonismo y a las consecuencias políticas que dicho método hace visibles. Pues Deleuze, como hemos visto, trata al platonismo no tanto como un sistema metafísico, sino como el despliegue de una cruzada y una decisión; en el límite, como el relato de un combate. Su pregunta, pues, no es por la verdad que puedan contener cada uno de los diálogos, sino por la voluntad de orden que subyace al conjunto, por la *cualidad* de aquella motivación que quiere el triunfo de la copia y el aprisionamiento del simulacro. El

³³ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 216.

³⁴ Deleuze, *Lógica del sentido*, 263.

³⁵ Deleuze, *Lógica del sentido*, 264.

modo de interrogar es nietzscheano: ¿qué *voluntad* de saber desea la captura de las diferencias? ¿Qué clase de fuerza es la que insufla vida al modelo? ¿Quién ha querido impone a las cosas del mundo el deber de estar fundamentadas?³⁶ Es en virtud de este método que Deleuze culmina su lectura del platonismo caracterizándolo como una suerte de política o moralidad del pensamiento: *‘Pero, precisamente, es una motivación moral la que se declara en él con toda su pureza: la voluntad de eliminar los simulacros o los fantasmas sólo tiene una motivación moral. Lo que está condenado en el simulacro es el estado de diferencias libres, oceánicas, de distribuciones nómades, de anarquías coronadas, toda esa malignidad que pone en duda tanto la noción de modelo como la de copia.’*³⁷

Una moral, en fin, subyace a la construcción del sistema: una voluntad de control que no es propiamente filosófica pero que funciona como su presupuesto y la hace posible. Una toma de postura anterior al primer argumento. Deleuze, en suma, se sitúa en los lindes: allí donde la filosofía se hace fundar por algo que no le pertenece; donde los argumentos se descubren como la astucia de una decisión. Por ello no cuestiona la coherencia interior del sistema, sino las razones de lo que deja fuera. Define al platonismo por lo que excluye; interroga al fundamento a partir del simulacro. Así ubicado, en esa orilla, puede describir al platonismo como una política sobre lo real y a la teoría de las ideas como un discurso del control sobre el infinito de las apariencias.

De allí que Deleuze llegue al extremo de presentarnos el platonismo como un drama familiar, y que la *selección del linaje* tome la forma de una petición de mano: ritual que asemeja a la tradición de los matrimonios por pacto, donde se pretende a la hija pero a quien se corteja es al padre. O bien, diríamos que el platonismo se ha puesto a representar un tratado de la propiedad civil, pues su objetivo es dar fe de las buenas posesiones y garantizar la legalidad de una apropiación. Como un código de comercio. O una ley de las lícitas asociaciones. Bienvenidas las adquisiciones conforme al derecho de la Idea; prohibida la unión libre conforme a la anarquía de las apariencias. Honre el matrimonio y diga no al concubinato.

Pues bien, contra ese régimen de contratos el simulacro hace valer una vida de uniones libres. Ya no es el padre quien posee y cede de acuerdo con una ley, sino los amantes que se brindan el uno al otro según las solas fuerzas de sus cuerpos. Liberados de la trascendencia que la prueba funda, el mundo y sus cosas son lanzados a la tierra inmanente, donde se les restituye su derecho al libre desplazamiento. Allí seguirán los pretendientes rivales, pero ya eximidos de la tarea de agradar al fundamento, preparando sus mejores suertes de seducción –laboriosos en la mañana de la cita, Sócrates alista su

³⁶ Cfr. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, (Barcelona: Anagrama, 1999.)

³⁷ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 393.

mayéutica y Calicles se ejercita desde temprano—. Y allí seguirá la hija, al fin libre para abandonarse a una vida de afectos misceláneos, lista a participar en los encuentros a los que el deseo la convide. El mundo ha comenzado a girar de nuevo. Finiquitada la coerción de las nupcias por deber, todo adquiere el frenesí de los días de cortejo.

2. *La política del platonismo*

Partimos, pues, de la voluntad de selección. La vimos convertirse en voluntad de fundamentación por la idea. La vimos, por último, revelarse como cruzada contra los simulacros. Es cierto que Deleuze nos deja ante un Platón de rostro extraño, ante un sistema metafísico cuya aspiración no es distinta al periplo y la utopía del patriarca estricto: anhelo de una república de buenos mozos, que no de pretendientes vagabundos; apariencias bien fundadas que no diferencias errantes. Podríamos denominar *política general del platonismo* a este juego de elecciones y motivos; a esta decisión muda pero persistente, cuyas huellas se dejan entrever allí donde Platón opta por la unidad del modelo antes que por la multiplicidad de la apariencia. *Política*, aquí, no designaría los pasajes donde directamente Platón se ocupa de los temas relativos a la salud del Estado, sino esa vocación de orden y captura que Deleuze descubre, subyacente, en la totalidad del sistema. Esa decisión no filosófica que sin embargo se realiza como filosofía: a cada ente su justo sitio; a cada diferencia una identidad que la rijan. Como si una voluntad policiaca lo animara, una vocación de burócrata, vigía o juez de paz.

De allí se desprenden las dos tareas que Platón –según nuestro epígrafe– asigna la división: ‘*distinguir para defendernos*’, diferenciar porque se está en el medio de un combate, seleccionar para no perderse en el devenir infinito de lo real. La política se nos brinda aquí como filosofía primera o como principio de la filosofía. Y el platonismo, como voluntad y técnica de gobierno sobre el aparecer de las cosas del mundo. Como una *política sobre lo sensible*. Una tecnología del pensamiento para la domesticación de lo real.

La República tal vez sea el mejor sitio para captar esta politicidad. Pues allí la voluntad de selección directamente se expresa como voluntad de gobierno, la especulación se resuelve inmediatamente como mandato, el reino de la Idea es reinado sobre los otros hombres.

En múltiples pasajes atestiguamos esta imbricación: la elegante metafísica expuesta en las alegorías de la línea y la caverna sirven a la determinación del filósofo como legítimo gobernante; la teoría de las ideas desemboca en la censura de la poesía; y si en el lado de la especulación encontramos una afirmación tan enigmática como que el filósofo es quien *da la bienvenida a las cosas en sí*, en el lado

de su corolario práctico encontramos la terrenal y polémica aseveración de que *'a unos corresponde por naturaleza aplicarse a la filosofía y al gobierno del Estado, en tanto a los demás dejar incólume la filosofía y obedecer al que manda'*³⁸.

El tema central de *La República* es la selección del mejor estado, de modo que su objetivo no es la sola diferenciación de las partes, sino su jerarquización. El primer momento lo encontramos allí donde Sócrates se somete a enumerar la diversidad de los oficios, de los individuos, de los sexos, de las actividades, de las artes, de los cantos, de los mitos, de los ritmos... Es largo el inventario de los habitantes de esta *República*:

'labradores, tejedores, constructores, zapateros, carpinteros, herreros, artesanos, boyeros, comerciantes, marineros, mercaderes, asalariados, camas, mesas, muebles, manjares, perfumes, incienso, cortesanas, golosinas y sus variedades, pintura, bordado, oro, marfil, cazadores, pintores, músicos, poetas, rapsodas, actores, bailarines, empresarios, artesanos diversos, artesanos especializados en el adorno femenino, pastores, pedagogos, nodrizas, institutrices, modistas, peluqueros, confiteros, cocineros, porquerizos, médicos, soldados, las obras de Homero, las de Hesíodo, ditirambos en general, comedias, tragedias, épicas, la escala doria, la frigia, la lidia y sus variaciones, la lira, la cítara, otros instrumentos, la aritmética, la geometría, estereometría, astronomía, armonía, la dialéctica, los griegos, los bárbaros, reyes, tiranos, ricos, filósofos, la cama –la que hizo el Dios, la que hizo el fabricante y la que imitó el pintor...'³⁹

He allí el cuadro de la multiplicidad; el barroco ir y venir de las apariencias que la filosofía debe someter a examen y orden. Para efectuar la selección será preciso pasar de esas distinciones según características exteriores a una distinción en virtud de su semejanza con la Idea.

Tal es el sentido, por ejemplo, del mito de los tres metales, que introduce Sócrates en el *Libro Tercero* y cuyo objetivo es asegurar que los súbditos acaten el orden de los oficios que la filosofía prescribe para el buen Estado: *«Vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en las de los labradores y demás artesanos.»*⁴⁰ Ya no estamos en el momento de la distinción como diferenciación de cualidades, sino en la distinción como grado de pureza. Ya no la diversidad de las imágenes, sino su distribución en una escala. El mito servirá para dar fundamento a la tesis del *filósofo rey, amante de las cosas que son en sí*. Instaure un régimen que unge al filósofo como legítimo representante de la idea y, a ese título, legítimo gobernante de la *polis*.

La República, en suma, desarrolla el enfrentamiento entre el modelo y el simulacro como un enfrentamiento entre el *Estado bien fundado* y es ese *'estado de diferencias libres'* que Deleuze asocia

³⁸ Platón, *República*, 474a.

³⁹ Platón, *República*.

⁴⁰ Platón, *República* 415e.

al simulacro. A tal punto sucede así que para Platón el mayor bien coincide con la mayor inmovilidad, con la mayor fijeza de las partes. Por ello el *Libro Tercero* define la justicia como la férrea adhesión de los individuos al género que pertenecen: *‘En nuestro Estado –dice Platón– únicamente hallaremos al zapatero que fabrica calzado sin ser piloto además de fabricante, y al labriego que es labriego, pero no juez al mismo tiempo que labriego, y al militar que es militar y no es comerciante además de ser militar, y así con todo el resto.’*⁴¹ La injusticia, en cambio, la *‘mayor villanía’* reside en la subversión de las categorías del orden: cuando un artesano *‘intenta ingresar en la clase de los guerreros, o alguno de los guerreros procura entrar en la clase de los consejeros y guardianes (...) o bien cuando la misma persona trata de hacer todas estas cosas a la vez, este intercambio y esta dispersión en múltiples tareas, creo, serán la perdición del Estado.’*⁴² La ruina del Estado acaece cuando las diferencias no respetan la categoría que la Idea les ha asignado; cuando la multiplicidad confunde las gradaciones del ser. Tal es la definición de injusticia que Platón ofrece: *‘la dispersión de las tres clases existentes en múltiples tareas y el intercambio de una por la otra.’*⁴³

En razón de esta definición, lo que Platón reprocha a la democracia es justamente confundir las identidades, funcionar como un régimen de asociaciones libres: el padre trata al hijo como su semejante; el ciudadano es tratado igual que el extranjero, el alumno como el maestro, el esclavo igual que el propietario, *‘y cuánta libertad e igualdad ante la ley existe allí en la relación de hombres con mujeres y de mujeres con hombres.’*⁴⁴ Contra el orden de las distinciones fijas, la democracia trae consigo los poderes de la mixtura y la movilidad. Y el individuo que allí habita *‘vive, día tras día, satisfaciendo cada apetito que le sobreviene, algunas veces embriagándose y abandonándose al encanto de la flauta, otras bebiendo agua y adelgazando, tanto practicando gimnasia como holgazaneando y descuidando todas las cosas, o bien como si se dedicara a la filosofía.’*⁴⁵ Si el ciudadano ideal del Estado platónico es aquel que sólo cumple la tarea que su naturaleza le asigna, el individuo democrático persiste en la mezcla de las tareas y la confusión de los entes. La igualdad desbarata las distinciones que la razón con tanto esmero ha levantado, diluye los vínculos de la cosa con el modelo, del individuo con la naturaleza que le pertenece. Instituye eso contra lo que el platonismo trabaja: un execrable régimen de *indistinción*.

En *La República*, pues, la politicidad del sistema se manifiesta en franco: la instauración del modelo conduce al exilio de los poetas; el orden de la representación instruye al labrador a no tomar parte en la

⁴¹ Platón, *República* 397d.

⁴² Platón, *República* 434b.

⁴³ Platón, *República* 434c.

⁴⁴ Platón, *República* 563b.

⁴⁵ Platón, *República* 561d.

asamblea, al mismo tiempo que libera al filósofo de las labores asociadas a la supervivencia. Este es el sentido de todas esas alegorías y digresiones de la obra: más que una distinción entre la esencia y la apariencia, se trata de distinguir a los que mandan de los que obedecen. Adversario de las diferencias anárquicas y las asociaciones sin ley, Platón prescribe un orden que va de los filósofos a los guardianes y de éstos a los artesanos. De las ideas en sí a sus representaciones. Y de la unidad del bien a la multiplicidad bien ordenada.

Descubrimos así dos sentidos posibles para el filósofo–rey: el que presenta Platón es el de un hombre de Estado que funda su gobierno sobre el amor a la verdad. Pero el que Deleuze nos entrega es el de un filósofo que ya habla y se comporta bajo usos y modelos de un gobierno. Dice Platón que tal vez no llegue el día en que un rey devenga filósofo. Dice Deleuze, no obstante, que desde hace mucho tiempo la filosofía ya actúa bajo ensoñaciones de monarca. Platón, buscando a un casi imposible rey–filósofo, habría dado nacimiento al filósofo–persecutor.

Antes afirmamos: un modelo para cada apariencia; cada diferencia bajo una representación. Ahora: a cada actividad una naturaleza; y a cada naturaleza un orden en la jerarquía. Hemos en verdad ante un platonismo de refranero: zapatero a tus zapatos... Y filósofos a la asamblea.

3. *El platonismo de la política*

Abrimos nuestro estudio con la *inversión del platonismo* porque ésta marca una serie de coordenadas definitivas en el conjunto de la filosofía deleuziana. Identificamos ya los rasgos básicos de esta empresa. Como tarea negativa: la *desfundamentación universal*, la destitución del modelo. En positivo: la construcción de una filosofía que afirme el derecho a las asociaciones libres. Es cierto que estas figuras son aún demasiado borrosas como para fincar en ellas una filosofía política y una reflexión sobre la actualidad. Por ahora, empero, tenemos material para extraer algunas conclusiones que van a orientar dicho proyecto. Éstas pueden ser colocadas bajo tres tópicos generales:

Primero. De acuerdo con esta concepción de lo real, determinar el linaje es medir la exactitud de la representación; medir la verdad es determinar la fidelidad de un acto de copiado. Deleuze puede llegar así a la determinación del platonismo como una política sobre la diferencia, una *ética del pensamiento* de cara al problema de enfrentarse a la multiplicidad. Esta es la anomalía que Deleuze encuentra en el platonismo: que el corazón del sistema ha de buscarse no en el cielo de las ideas, y no bajo la forma de la filosofía, sino en la tierra y como motivación *moral*; que el comienzo de la filosofía no pertenece ni a una curiosidad ni a un razonamiento. Que, antes bien, ese comienzo se revela como voluntad: como un

temor ante lo múltiple en estado de diferencias libres y como el anhelo de un fundamento que las traiga al orden.

La diferencia entre copia y simulacro remite entonces a dos modos de ser *ante* lo diverso del mundo: en un lado encontramos las apariencias en cuanto fundamentadas por la idea; la multiplicidad en cuanto copia del modelo; el juego de las diferencias como defectos de una identidad trascendente. Del otro lado, la apariencia como libre devenir, la identidad como el efecto temporal y precario de una simulación. La semejanza, aquí, no significa una mayor perfección; y la diferencia no es el nombre de un defecto: antes bien, la diferencia es el elemento del que se construye la identidad; la identidad es el nombre de una estabilización de las diferencias.

En estos términos se refiere Deleuze a los modos de ser del pensamiento:

Consideremos las dos fórmulas: «sólo lo que se parece difiere», «sólo las diferencias se parecen». Se trata de dos lecturas del mundo en la medida en que una nos invita a pensar la diferencia a partir de una similitud o de una identidad previas, en tanto que la otra nos invita por el contrario a pensar la similitud e incluso la identidad como el producto de una disparidad de fondo. La primera define exactamente el mundo de las copias o de las representaciones; pone el mundo como icono. La segunda, contra la primera, define el mundo de los simulacros.⁴⁶

Mientras que el platonismo formaliza en un sistema metafísico la primera alternativa, su inversión significa que *‘la semejanza se dice de la diferencia interiorizada; y la identidad, de lo Diferente como potencia primera. Lo mismo y lo semejante sólo tienen ya por esencia el ser simulados, es decir, expresar el funcionamiento del simulacro. Ya no hay selección posible.’*⁴⁷ Y si la selección es imposible, entonces caerá a tierra, junto con el modelo, el tramado jerárquico que había recubierto a las apariencias: *‘ya no hay punto de vista privilegiado ni objeto común a todos los puntos de vista. No hay jerarquía posible: ni segundo, ni tercero.’*⁴⁸ Finalmente, dice Deleuze, *‘la semejanza subsiste, pero es producida como el efecto exterior del simulacro.’*⁴⁹ Es decir que la identidad no es lo que se encuentra en el comienzo –como origen, principio o modelo– sino ‘al final’, como el efecto de un juego de diferencias. Y la *simulación*, por su parte, ya no es el nombre de una mala imitación; tampoco es una fuerza negativa ni puede ser equiparado con el poder de lo falso: simulación designa ahora el proceso mismo de la producción de lo real, pero allí donde lo real se concibe como un proceso sin modelo, sin teleología y sin trascendencia. De la diferencia como defecto, habrá que llegar a la noción de diferencia como potencia creadora.

⁴⁶ Deleuze, *Lógica del sentido*, 263

⁴⁷ Deleuze, *Lógica del sentido*, 264

⁴⁸ Deleuze, *Lógica del sentido*, 263

⁴⁹ Deleuze, *Lógica del sentido*, 263

Segundo. La obra de Deleuze puede leerse, también, como una crítica y un esfuerzo por escapar a la trascendencia. Hemos visto que el platonismo sólo sabe seleccionar mediante el recurso a una instancia superior a la multiplicidad que evalúa. Agrega una dimensión al mundo. Añade a las diferencias la unidad del modelo; a la diversidad la perfección. De allí que con tanta frecuencia el universo platónico deba desdoblarse en dos ámbitos o regiones: la superficie y la caverna, las cosas en sí y sus representaciones, el mundo ideal y el sensible. Se trata de algo más que ilustraciones: la instalación del campo trascendente es el medio por el que la voluntad de captura inherente al platonismo puede consumarse. Es la astucia de la voluntad de selección. La neutralización de las diferencias, pues, no se da sin el enaltecimiento del modelo; sin la invención de un criterio, exterior y trascendente ellas, que se arroga el derecho de valuarlas. '*El regalo envenenado del platonismo consiste en haber introducido la trascendencia en la filosofía.*'⁵⁰

Ajena y contraria a esta pretensión, la filosofía de la diferencia se afirmará como un pensamiento inmanentista. Si la trascendencia es la cualidad de una filosofía de la unidad y contra la diferencia, la filosofía de Deleuze entrañará un esfuerzo por mantenerse fiel a *este* mundo, en su multiplicidad anárquica y caprichosa; su diversidad no totalizable. Invertir el platonismo es poner fin a la glorificación de la trascendencia y la inmovilidad a la que tan proclive es la filosofía. En lugar de ello, el pensamiento ha de aprender *conformarse* con este mundo: a seguir su figura, adquirir sus ritmos, seguirlo en su diversidad. Se trata de aprender a darse un pensamiento atado a la tierra y a esta vida, con la fuerza suficiente para no escapar hacia lo suprasensible; con el valor para sortear la tentación de huir del mundo.

Tercero. Diferencia, inmanencia, representación: tres temas que vemos aparecer a menudo en las páginas deleuzianas, sin bien bajo contextos y terminologías particulares. Ciertamente es que por ahora, situados en su filosofía temprana, hemos abordado estos temas a la luz y desde la jerga propias de la metafísica. Pero también es cierto que con no menos derecho pertenecen al campo de la política: ¿qué es el orden social si no un régimen de representación, un esfuerzo de gobierno sobre lo diverso, un distinguir a los buenos representantes? ¿Y qué decir, por otra parte, de fórmulas como la *crítica de la identidad* y los *derechos de la diferencia*? ¿No son éstos lugares comunes del pensamiento y las luchas políticas contemporáneas? ¿No es toda una época del pensamiento y la política la que se deja oír en las páginas de Deleuze? Cuánta semejanza entre las consignas que animan su filosofía y las que el *Mayo Francés* difundió desde las tribunas. Y cuánto se parecen en sus motivos: el grito contra la ley y los

⁵⁰ Gilles Deleuze, *Crítica y Clínica*, (Barcelona: Anagrama, 1996), 191.

modelos; la rebelión de cara al señorío del padre, el elogio de las uniones libres. El simulacro contra el orden trascendente, así como el sesenta y ocho contra el orden patriarcal.

Hacia este punto crucial, pues, se dirige la filosofía de la diferencia: hacia la crítica de la política de la representación. Hacia un modo de pensar la práctica política a distancia y contracorriente de la trascendencia. En los posteriores apartados hemos de ver cómo cobran vida y volumen todos los personajes que hasta aquí vimos aparecer en las líneas escritas del platonismo. Hemos de ver cómo la neutralización de la diferencia remite a todo un modo de orden social y de representación social. Si hemos hablado de la política del platonismo, es posible llevar un paso más allá la indagación y hablar del *platonismo de la política*. Platonismo designaría aquí ya no un pensamiento individual, sino el índice de un modo de ser, teórico y práctico, ante la diversidad y ante la diferencia: habría platonismo allí donde el pensamiento y la práctica se dieran como tarea neutralizar la potencia de la multiplicidad y allí donde la identidad se impusiera bajo la figura de una ley trascendente. Este último sentido del platonismo designa ya algo que va más allá de Platón y más allá de la filosofía. Designa un modelo general de organización de los flujos. No queremos insinuar, claro está, que Platón sería el centro y origen de este modelo, mucho menos el inventor del Estado: lo que Deleuze ha querido mostrar son las líneas de un movimiento que –formalizado ya en Platón– llega hasta nuestros días como un sistema de codificación de lo diverso, un *modus operandi* ante lo real, que puede ser adoptado para su efectucción bajo distintas situaciones históricas concretas, como un recurso a disposición de distintos agentes históricos sometidos al problema de enfrentar la multiplicidad. Adoptado en la historia por mil rostros distintos, bajo las más disímiles banderas, este platonismo general, contemporáneo y vecino nuestro es el enemigo a vencer por la filosofía de la diferencia.

Volvamos pues a la escena con que nos introdujimos al platonismo: ¿a quién ha de llamarse *verdadero filósofo*? El intrínquilis será zanjado por la regla de la aproximación con la Idea: los imitadores del filósofo, resuelve Sócrates, son quienes *‘se deleitan con sonidos bellos o con colores y figuras bellas, y con todo lo que se fabrica de esa índole, pero su pensamiento es incapaz de divisar la naturaleza de lo Bello en sí y de deleitarse con ella.’*⁵¹ El filósofo, en cambio, es quien, por encima de las cosas, por encima de una multitud de diferencias, descubre la presencia de una entidad más alta: *‘estima que hay algo Bello en sí, y es capaz de mirarlo tanto como las cosas que participan de él, sin confundirlo con*

⁵¹ Platón, *República* 476a.

las cosas que participan de él, ni a él por estas cosas participantes.'⁵² La solución definitiva de Platón es ésta: *'Ha de llamarse filósofos a quienes dan la bienvenida a cada una de las cosas que son en sí'*.⁵³

Platón, así, habrá dibujado la estampa con que desde entonces se asocia al filósofo: *'un ser de las ascensiones, que sale de la caverna, se eleva y se purifica cuanto más se eleva.'*⁵⁴ Ser de las cumbres y la inmovilidad; amigo de unas cosas que ya no son las de la tierra, admirador de una belleza que no es la de las cosas, portador de una fascinación que ya no es por la amplitud del mundo sino por la altura de la idea: *'puesto que son filósofos los que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo, mientras no son filósofos los incapaces de eso, que, en cambio, deambulan en la multiplicidad abigarrada.'*⁵⁵

He aquí, sin embargo, que, pretendiendo expresar un defecto o una minusvalía, Platón nos ha dado un bello término para calificar la filosofía deleuziana. *Deambular en la multiplicidad abigarrada.* ¿No es ésta la cifra de sus libros, sus personajes, sus motivaciones, sus afinidades, de las imágenes a que recurre, los paisajes que traza en su escritura?

No menos que el platonismo, el pensamiento de Deleuze estará estructurado por una serie de posicionamientos que se expresarán con la simplicidad de una consigna: no a la ley del modelo, sino a las composiciones de la diferencia; no un pensamiento que se inspira en los roles del juez o el policía. Y bajo ninguna circunstancia la glorificación de lo alto y lo inmóvil.

Una condición demoniaca confiere Deleuze al simulacro. El desterrado de los cielos del padre. Criatura de las cavernas y la deformidad. De la multitud y las diferencias sin medida *–mi nombre es legión–*. Nietzscheano entusiasta, Deleuze ha de oponer a las imágenes de la altura y la quietud los personajes móviles de la tierra, sus contornos raros, su rusticidad constitutiva, su moral agreste. *'Una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, irremediablemente menor.'*⁵⁶ Ante la altura del árbol Deleuze prefirió el rizoma, la forma más deslucida y deforme que pudo encontrar sobre la tierra. Por idénticas razones su pensamiento será más cariñoso del delirio de los locos que respetuoso de la ciencia de los psiquiatras. Más afín a los nómadas que a los fundadores, a los simulacros que a los modelos; más atento al barullo de los rebeldes que a los discursos preclaros de los hombres de Estado.

El pensamiento deleuziano, pues. Filosofía de la inmanencia *–sin altura–*. De la diferencia y la multiplicidad. Abrazada al suelo. De hormiguero y muchedumbre. De mesetas.

⁵² Platón, *República* 476b.

⁵³ Platón, *República* 480a.

⁵⁴ Deleuze, *Lógica del sentido*, 139.

⁵⁵ Platón, *La República* 484b.

⁵⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 1993), 111.

III. Sokal, ese deleuziano

O de monstruos. Filosofía afecta a los monstruos. Como el de Sokal, esa aberración de la academia, falso texto verdadero, un galimatías puesto en vez de disertador. Criatura que viste y camina cual artículo especializado, tan verdadero como el mejor de los artículos verdaderos salvo por el detalle de ser también el más falso, separado de ellos por una distancia infinita. Un burlador en traje de buen pretendiente, divertido en el banquete de una boda celebrada contra derecho.

¿Qué es, pues, esa criatura, si no un simulacro, monstruo alegre que deja tras su paso una estala de confusión y desprestigio? No será difícil traducir el *escándalo Sokal* a los términos de un enfrentamiento contra un régimen de representación. Pues el falso texto es exteriormente parecido a los artículos que lo rodean –en su estilo, sus tomas de postura, sus temas–. Y es, sin embargo, desemejante interiormente al modelo –pues carece de la buena voluntad con que, se asume, los buenos pretendientes se someten a la evaluación; pues niega cualquier valor al modelo y si se presta a su escrutinio es sólo porque va a ridiculizarlo–. Así armado, consuma la operación definitiva del simulacro: no ser una simple imitación, sino realizar un acto que derriba la idea misma de modelo o posición privilegiada; echar abajo las celdas en que el fundamento confina al mundo.

En el lado opuesto del tablero ¿cuál es el blanco de Sokal si no un régimen de representación? ¿Contra qué atenta el embustero si no contra la validez de un sistema de autenticación del conocimiento, de un entramado institucional cuyo fin es determinar la valía de una multiplicidad de diferencias? ¿Qué es el arbitraje si no una prueba, y qué hace Sokal si no *volverla imposible*, si no confundir las distinciones entre lo verdadero y lo falso, ingeniándose las para inducir una situación en que el mismo pretendiente es las dos cosas? El texto verdadero afirma que *‘la gravedad cuántica es una ciencia posmoderna arquetípica’*. Sea. El falso, en cambio, asevera que *‘la gravedad cuántica es una ciencia posmoderna arquetípica.’* ¡Qué sinsentido! Sucede aquí como en el cuento de Borges: el *Quijote* que Pierre Menard escribe es idéntico letra por letra al de Cervantes; pero también, aclara Borges, es mejor –*casi infinitamente más rico*–.⁵⁷ Sokal, como Menard, desvanece la distinción entre el original y la copia, entre la copia y el simulacro: ¿qué identidad vamos a asignarle si muta instantáneamente, si con mayor rapidez que el ojo del fundamento se trueca de verdadero en falso, de pretendiente en ladrón? ¿Y en qué estado deja al buen modelo: quién creará ya en sus evaluaciones, con qué crédito va a presentarse ante los demás pretendientes y para infundirles qué temor?

⁵⁷ Jorge Luis Borges, “Pierre Menard, autor del Quijote”, en *Obras Completas, Tomo I*, (Buenos Aires: Emecé editores, 1984).

El efecto del *escándalo de Sokal*, en fin, ¿no es exhibir –al averiarla– el funcionamiento de una máquina que asigna grados y méritos por la regla de la semejanza? Y por ende ¿no nos revela (mofándose de ella) que nuestra disciplina funciona hoy bajo un régimen de modelo y de trascendencia?⁵⁸

Es cierto que nuestro ejemplo tiene un límite. Más aún: nos pone frente al riesgo de ser también burlados. Pues hemos visto que en el transcurso de la escena se produce un súbito cambio de humor: la ironía va a dar paso al reclamo; el escándalo sólo preparaba un manifiesto por el retorno al orden (una suspensión de la norma en aras de su misma protección). Sucede que al consumarse este pasaje nos encontramos ya ante un Sokal erigido en censor y tribuno, definitivo verdugo de los falsos pretendientes. Y sucede entonces que su impostor de funcionar como simulacro, y que su aventura ya no representa una conquista libertina y audaz, sino una larga campaña de restauración. Ése es el sentido que Sokal da a su desenmascaramiento: una vez ganada la mano de la hija, reconoce que nunca ha sido merecedor de ella, para vergüenza del padre pero para honor y salvaguarda del patriarcado. Para el oprobio de *Social Text* y del posmodernismo, pero en favor de otro fundamento y otra prueba. Rige aquí, todavía, una lealtad de cortesano, de quien se insubordina contra un mal rey para salvar la monarquía. Todavía una moral de platonismo. Así que debemos reconocer, contra nuestra tesis, que también habría razón en afirmar: Sokal, el mejor de los buenos pretendientes, el que lleva la ley hasta sus máximas consecuencias y si la infringe es sólo para tornarla más estricta. Todo se invierte en este punto: descubrimos que no era una falsa copia hurtando la cualidad al fundamento, sino un falso robo que se la devolvía. Descubrimos a una copia simulando al simulacro. Falso simulacro o simulacro de simulacro. Como una astucia del modelo: la argucia jovial de un padre a quien creíamos agotado. Bajo los harapos del libertino vagabundo no había sino un buen mozo. Bajo el limosnero, un rey que vuelve. *Es Platón invirtiendo al deleuziano.*

Teniendo en mente esta objeción indicamos desde el comienzo que nuestros fines eran distintos a los de Sokal. Éste, al burlar a *Social Text*, aspira a denigrar a toda una corriente de la filosofía. Nuestro objetivo es simultáneamente más cauteloso y más amplio. Más cauteloso: pues no buscamos desautorizar a una filosofía por su contenido, ni a una serie de instituciones por la pifia de una sola de ellas. Nos conformamos con asumir un asombro; con recrearnos en el resquicio de incertidumbre que este evento descubre. Pero es también más amplio: pues queremos dudar de toda una política del saber, de un modo de hacer filosofía tan arraigado que apenas y nos es dado imaginar algo distinto, tan

⁵⁸ En palabras de Deleuze, '*debido a que lo pretende todo o cualquier cosa, el sofista corre el serio peligro de embrollar la selección.*' Deleuze, *Crítica y clínica*, 189.

totalizante que se ha ubicado más allá de nuestras sospechas habituales. Hemos dicho que nos interesa más la broma de Sokal que los propios usos que su autor le dio. Sokal el simulacro y no el restaurador. Nos interesa el instante en que la maquinaria se encuentra descompuesta y sus operadores se miran unos a otros confundidos. La rebelión que el escándalo Sokal trae consigo reside en lo escandaloso que resulta poder pensar sin el bullicio acelerado de la prestigiosa maquinaria filosófica, en medio del descrédito de los acreditadores. Por un momento no estamos obligados a rendir reverencia a unos nombres, unos textos ni unas instituciones. El juego de lo verdadero y lo falso se ha estropeado, el fundamento vacila y al fin los pretendientes podemos mirarnos para reexaminar los modos y motivos de nuestra pretensión. La broma, pues, nos conduce hacia la posibilidad de interrogar desde sus márgenes a la filosofía: no al nivel de la coherencia de los textos y los temas, sino de su régimen de producción; en la región en que, como vimos en el platonismo, la filosofía se hace fundar por algo que no le pertenece propiamente pero que funge como su condición de posibilidad y determina su estructura. [Véanse también las ilustraciones 1 a 3 del catálogo anexo.]

Tras tomar estas cautelas podemos volver a la hipótesis que arriba insinuamos: el conjunto de nuestra disciplina ¿no es también un régimen de buen copiado, un orden de representación de la verdad, ocupado en la cima por quienes más se han aproximado a ella, en la base por quienes sólo nos asemejamos al modelo, escalonados según el parecido que podemos acreditar? La filosofía lleva inscrita en su nombre una pretensión y un objeto: un amor al saber. ¿Habría que asombrarnos de que, ella también, estuviera alcanzada por un régimen de modelo; de que nuestra pretensión no pudiera realizarse de frente a nuestro objeto, sino frente a una instancia superior que valida y certifica?

Por doquier hallamos las huellas de esta maquinaria. Por doquier la práctica filosófica se ve sobrecodificada por criterios que no pertenecen a la filosofía misma, sino a la política de su producción. La academización de la filosofía entraña la tarea de distribuir en una cuadrícula una multiplicidad apenas concebible de discursos, y para ello debe implementar una terminología que toma prestada del notario o del contador: grados, títulos, niveles, calificación, créditos, certificados, constancias, títulos, controles, reportes, autorizaciones, pases de lista. Tarea tanto más compleja por cuanto necesita establecer equivalencias entre acciones y productos bien dispares: entre horas y créditos, créditos y grados, horas de enseñanza y textos escritos, y entre todo lo anterior y un correspondiente monetario. El resultado de este esfuerzo es la constitución de un orden general de representación que asigna sitios en una jerarquía: de la mínima calificación del peor estudiante del primer semestre hasta el punto final de la última obra del más ilustre de los filósofos, habrá una escala que asigne valores y distribuya grados, una tabla que incluirá a toda esta diversidad y la someterá a las reglas de un mismo juego.

¿No vimos un procedimiento idéntico producirse en el platonismo? A las cualidades intrínsecas del texto se añade un valor que le cae como desde lo alto. Al contenido estrictamente filosófico –a la producción horizontal de diferencias– se añade una dimensión que sólo sabe de jerarquías –la vertical, que pone en relación a las imágenes con el modelo–. Es la aparición de la trascendencia: sobre la superficie de nuestros textos surge una altura; sobre las vicisitudes del discurso filosófico se imprimen las vicisitudes propias del orden, las que determinan, si no directamente el contenido de la filosofía, sí la distribución de los recursos materiales, económicos y humanos que la hacen posible.

Se podría objetar que, con todo, no es posible hablar de una idea única que determine el hacer de la filosofía. Pero no es difícil mostrar que en los hechos hay singularidades que se erigen en modelo y que exigen que todos los participantes se les parezcan. Tomemos esa figura tan extraña pero cuyo prestigio va en presuroso ascenso: los *rankings* universitarios. ¿No son ellos una materialización del régimen trascendente? Qué desmesurada voluntad de dominio la que allí se cristaliza: reducir una multiplicidad inabarcable de individuos, palabras, lecciones, inquietudes, lenguas, autores, a la serena soberanía de una medición: Harvard uno, Yale dos... Qué triunfo soberbio del modelo: la totalidad del saber del mundo representado en una sola Escala. Duke tres, Oxford cuatro, *'pretendientes en tercer, cuarto, quinto lugar, tantos como haya imágenes fundadas en la jerarquía de esa semejanza interior'*. Es la multiplicidad totalizada. Un juego de desemejanzas que va de la más insigne universidad del mundo a la más contrahecha escuela del más tercermundista de los países. UNAM: doscientos; UAM: no registrado –la UACM en el lugar mil millones–.

El ranking, pues, es algo más que la expresión de una voluntad de registro, es el instrumento por el que el modelo ejerce su colonialismo sobre la enseñanza y la práctica de la filosofía: un medio para que cada institución conozca cuán lejos está de la verdad y luche por escalar lugares, una regla para la medición de la desemejanza. Nos reencontramos así con el tema del poder: pues son relaciones de fuerza y captura los que soportan a un régimen de representación. Pues no se erige en modelo sino quien tiene el poder suficiente para efectuar el registro, para forzar a una comparación bajo los términos que él elige, para obligar a cada imagen a ya no reconocerse sino como su copia defectuosa, a no darse un valor sino en función con la semejanza que con él guarda.

Primer Excursus. El marxismo como régimen de conocimiento immanente

Podemos intentar llevar un paso más lejos la crítica: ¿qué habría más allá de una práctica filosófica tal como la conocemos hoy día? ¿Tiene sentido hablar de un saber sin certificaciones, modelos, gradaciones, semejanzas? ¿Bajo qué modo podríamos representarnos una práctica

inmanentista de la filosofía? ¿Es siquiera concebible, hoy día, una filosofía distinta al del vigente orden representativo?

Durante casi dos siglos los afanes revolucionarios ofrecieron una poderosa y seductora alternativa al saber academizado. La crítica de la 'filosofía burguesa', más que una crítica a su contenido, era un llamado a la transformación de su régimen de producción. Contra la filosofía de cubículo y examen el saber revolucionario debía hacerse de cara al tiempo y en favor de las masas, sin más valor que el que demostrara tener en el curso de los acontecimientos, sin otro criterio de verdad que su capacidad para acrecentar el poder del movimiento al que pertenecía. El amor al saber tomaría la forma de un amor a la revolución. La conquista de la verdad –su legítima pretensión– sólo sería posible dentro de la lucha por la emancipación. La filosofía no cambiaría el mundo sin antes transformarse a sí misma.

No se trataba, pues, de reformar los contenidos, sino de una reterritorialización que transformaría el régimen de producción de la filosofía. Que la vincularía, en primer lugar, con otros sujetos: ya no los profesionales universitarios, sino los militantes de la revolución. Si el platonismo inventó al rey–filósofo el marxismo soñó con un inaudito proletariado–pensador o teórico-militante (el cual, a su vez, era como un filósofo–zapatero que Platón abominaba). Tal es el sentido de la sentencia de Engels según la cual el proletariado alemán era el heredero de la filosofía clásica alemana. Tal es el sentido de la advertencia –lukácsiana– de que la clase obrera resolvería en la práctica lo que la filosofía dejó pendiente en la teoría. Y es el sentido de la muy divulgada sentencia leninista, que acaso de una vez por todas fijó para esta tradición la relación entre saber y acción: *no hay praxis revolucionaria sin teoría revolucionaria*.

La filosofía, así, entraría en composición con otros objetos y en otros sitios. No en el frente del salón sino el de la tribuna. Con los panfletos no menos que los libros. Había que arrancar a la filosofía de las academias para llevarla a las instituciones de saber del proletariado: sus consejos, sus centros de estudio, sus publicaciones, sus asambleas, sus partidos, el conjunto de los sitios que resguardaría y vería crecer el acervo de conocimiento de la clase. La verdad, pues, se construiría en colectivo y en la tierra, allí donde hombres y mujeres se debaten por la vida, donde el pensamiento forma cuerpo con el tiempo. La filosofía, extraviada durante siglos en las regiones celestiales, al fin podría, encarnándose en las masas, cumplir su cometido. A ella pertenecería, en adelante, un saber pedestre, *a la altura de las circunstancias*, es decir, a ras de suelo, entre los pies en marcha de los oprimidos, viajando sobre las voces iracundas de la emancipación.

De allí el hálito esplendoroso que por mucho tiempo envolvió a esta tradición: al lado de las pretensiones revolucionarias, qué poca cosa parecían las querellas de la filosofía burguesa. Fundida en el vertiginoso escribirse de la historia cómo no menospreciar a esa filosofía enamorada de lo eterno, pertrechada inmóvil en sus claustros. El agenciamiento revolucionario se había dotado de aspiraciones más altas que el doctorado: la revolución. Y de un tribunal más severo que la peor cuadrilla de colegas: la historia. La filosofía al fin perdería esa pinta de charla cordial que desde Platón le ha pertenecido, para ganar a cambio la gravedad de una guerra. Un ejército de irascibles proletarios la haría suya para volverla historia.

La historia de la militancia, así, fue aparejada con la creación de innumerables espacios para la toma de conciencia y politización, para la auto–formación de amplias franjas de trabajadores y campesinos, así como para la reforma de instituciones educativas. En cada caso, se trató de reorganizar el sistema de la práctica y el saber, de dar a la verdad un nuevo territorio y un nuevo pueblo.

Conocemos bien, no obstante, la objeción que de inmediato se alza: en los hechos la práctica revolucionaria generó sus propios inquisidores, sus libros sagrados, sus cacerías de brujas. Envolvió a su práctica bajo una nueva religiosidad y multiplicó las ejecuciones por herejía. Sin desconocer, pues, las innumerables victorias y virtudes que podemos concederle, es un hecho que el proyecto revolucionario fracasó, y fracasó con él la utopía del conocimiento que implicaba. Cuando los proyectos anticapitalistas perdieron vigor, la filosofía debió renunciar a la pretensión de ser vanguardia y a la fantasía de que ella podría producirse en un sitio que no fuera la academia. Debió volver a las universidades, acaso con la consigna de no alejarse más nunca.

Sólo sobre el trasfondo ineludible de esta caída podremos valorar el modo en que el pensamiento crítico se sitúa ante su presente. Éste no podrá deshacerse tan fácilmente del recuerdo de que, hace apenas unas décadas, cierta filosofía quiso ponerse hombro a hombro con las masas oprimidas para caminar con ellas. Con aún menos facilidad podrá olvidarse del estrépito de su fracaso. Si el primer recuerdo ha de instigarlo a retomar la empresa, el segundo ha de inhibir este impulso.

Mientras tanto, tras el hundimiento del proyecto revolucionario, el confortable ámbito de la academia ofrecerá el magro consuelo de que, si bien cambiar el mundo no es posible para la filosofía, será cosa suficiente y digna entregarse a la tarea de contemplarlo.

Hoy, pues, el hecho incontrovertible, el dato que la reflexión no puede pasar por alto, es la presencia casi total e ineludible del régimen académico de la filosofía, la victoria aplastante de un cierto orden de producción y representación: ni enseñanza sin certificado, ni estudios sin título ni filósofo sin grado.

¿Cómo caracterizar a este hecho? ¿A qué responde la academización del pensamiento, la casi completa captura del saber a manos de las instituciones estatales? ¿Era éste el mejor medio para la preservación y transmisión de la filosofía? El orden de las gradaciones, el afán clasificatorio ¿son el único medio razonable para lidiar con la masificación y proliferación de los textos y los individuos, la única estrategia viable para hacer posible la supervivencia de la filosofía en medio de una sociedad cada vez más entregada al mercado? ¿O por el contrario, fue el medio por el que el pensamiento quedó neutralizado? ¿Es la supervivencia de la filosofía un triunfo del modelo (en cuyo caso la filosofía es deudora del régimen institucional) o es el triunfo del modelo una derrota para la filosofía (la reducción de sus fuerzas vitales a un pobre estado de supervivencia y conformismo institucional)?

¿Qué es de la filosofía, pues, cuando la consideramos en función del andamiaje político que la detenta? Toda una serie de cuestiones nos sale al paso: ¿para quién escribimos, a qué se enganchan nuestros textos, dónde resuenan, si es que lo hacen, a dónde se dirigen luego de ser escritos, para la producción de qué efectos, para tomar parte de qué encadenamientos? ¿En qué momento la máxima pretensión de un texto se volvió acreditar un arbitraje prestigioso -y en qué momento un arbitraje prestigioso cometió el desatino de valer tan poca cosa-? ¿Se piensa todavía para algo que no sea la certificación, se habla

para alguien que no sea un colega y con un fin que no sea el de obtener las condecoraciones que el régimen del saber nos asigna (habrá, en este texto, algo más en juego que la obtención de un grado)? ¿O es que la filosofía se encuentra guarecida en una fortaleza autorreferencial, donde ya sólo le es dado convivir consigo misma, recluida en una especie de gueto disciplinar?

Cuando, en un congreso cualquiera, escuchamos a un filósofo decir ‘*es fundamental repensar que...*’, sea cual sea el tema de que hable, cabría preguntarse: ¿para *quién* resultaría fundamental hacerlo? ¿Qué fundamenta el decir de la filosofía, qué se vendría abajo si ella le dejara de prestar soporte? ¿Habla la filosofía para alguien y para algo que no sea ella misma, fundamenta algo que no sea su propio sistema de certificación? ¿O habría que admitir más bien lo siguiente: que es fundamental para la filosofía, y sólo para ella, decir que dice cosas fundamentales; y que es fundamental para el filósofo ostentarse todavía como el fundador de algo?

¿Habríamos llegado, pues, a un punto en que nuestra *política del saber* ha devorado al saber mismo, al punto en que el aparato de certificación copa a la práctica filosófica, a una situación en que la totalidad de nuestro saber se produce y circula no sólo bajo las normas de un régimen institucional, sino, aún más, con el único objetivo de satisfacer a sus requerimientos? ¿El punto en que la certificación de lo escrito se vuelve tan importante como lo escrito mismo; en que un texto será producido sólo con miras a una acreditación, y en que los efectos que podrá producir, las asociaciones en las que le será dado establecer, no serán otras que las que el orden de la representación tiene ya establecidas? Filosofar para el fundamento querría decir esto: escribir para nada más que ser certificado; para ser leído por nadie más que por los agentes asignados por el sistema de registro; producir textos bajo un régimen que los hace funcionar no tanto –o no sólo, y no principalmente– como los portadores de un saber, sino más bien como contraseñas en el circuito de la representación, como los salvoconductos que avalan una serie predeterminada de recompensas. ¿Estamos, en fin, en el punto en que el texto adquiere el funcionamiento de una documentación, y en que lo que otrora llamamos ‘trasmisión de las ideas’ se asemeja cada vez más a una tramitología?

Sin poder ahora darles solución, sólo de una cosa estamos seguros: es fundamental repensar todas estas cuestiones.

Es cierto, presentamos un panorama sobresimplificado, acaso más desalentador de lo justo. Tal vez la filosofía no se encuentre tan aprisionada por los deberes institucionales; tal vez el registro al que se le somete sea un modo razonable y hasta deseable de organizar el saber. Por otro lado, tal vez se le escuche más de lo que creemos, y sean más los canales que tiene para comunicarse con la sociedad que

los que aquí reconocimos. No sólo eso: con una proclividad injustificada rechazamos todo aquello que huele a orden e institución. Como imbuidos en un ánimo adolescente, despreciamos de un manotazo el juego del orden y los registros, sin ni siquiera detenernos a reconocer que formamos parte de él, con la ingenuidad de quien se siente incendiario por exclamar que hay que cambiarlo todo y ni un ápice menos. Y no sólo hemos sido incapaces de proponer un modelo distinto para la práctica de la filosofía, ¿no rozamos el ridículo cuando cuestionamos la valía del régimen del cual somos los primeros beneficiarios? El que estas críticas se presenten precisamente en un trabajo que aspira a la titulación (¡por un becario!) ¿no las desacredita de antemano?

No tendríamos más remedio que aceptar todas estas reconsideraciones. Al volver sobre estas cuestiones estaremos obligados a buscar una mayor precisión. Creemos, no obstante, que hemos podido sostener un objetivo elemental: producir un extrañamiento o visibilizar un molestia, el de la filosofía al verse rodeada por unas exigencias que ya no son las suyas. Vimos a nuestra disciplina constituirse también como una república de buenos mozos: buenos filósofos como buenos pretendientes; buenas universidades como esmeradas competidoras de la escala. Es la condición bajo la que se da hoy nuestro pretender el saber: filosofar para y según el fundamento; pretender la verdad pero darse tiempo para cortejar a las instituciones. En términos llanos: filosofar cuanto se quiera pero estarse a mano con el Conacyt.

¿A quién, pues, llamar verdaderamente filósofo, y cómo distinguirlo de sus imitadores? Es la pregunta que Platón nos plantea por boca de Sócrates a Glaucón. Es, también, la pregunta que nos hace nuestro régimen de verdad. La pregunta que debió hacerse *Social Text* —y que respondió incorrectamente— de frente al ensayo de Sokal. La pregunta que desde mil lugares, todos los días, debemos contestar sus pretendientes. La respuesta que quiera darse, en nuestros días, no podrá ser omisa al hecho de que, no ha mucho, un proyecto político encargó a la filosofía la tarea de la emancipación de las masas. El revolucionario del siglo XX podía responder sin ambages a las respuestas que antes nos hacíamos: ¿fundamenta la filosofía a algo que no sea ella misma? Fundamenta a la revolución. Nada menos. ¿Qué respuesta podríamos ofrecer nosotros sin titubeos ni enrojecimientos, sin dudar de los alcances de nuestra disciplina para formar, si no *hombres nuevos*, sí al menos ciudadanos avizores?

Ahora podemos evaluar el panorama general de nuestro derrotero. Partimos de una anécdota, pero no era sino para introducirnos en la historia de la filosofía. Y hablamos de Platón, pero ya se ve que era para hablar de nosotros mismos —incluso de este texto, del ritual que lo convoca, la trama en que está inserto—. Hemos visto al platonismo cobrar vida y vigencia a nuestro alrededor y a la práctica filosófica

cobrar la forma de un régimen de buenas copias. Hacia una tensión principal nos condujo toda esta reflexión: ¿es posible hacer filosofía fuera del sistema del modelo; pero, aún podemos llamar filosofía a lo que se produce dentro de él?

Finalmente, la introducción del simulacro nos ha servido para ubicar coordenadas esenciales de la filosofía deleuziana. Diferencia, inmanencia, crítica de la representación: más que conceptos, son los posicionamientos generales que veremos dirigir la filosofía política. Conferirles rostro, cuerpo, asignarlas a fechas y territorios, será la tarea del resto de esta investigación.

No culmina aquí, por cierto, nuestra reflexión sobre la práctica filosófica vigente. Tras pasar revista, en el próximo apartado, al instrumental deleuziano para la conceptualización de lo social y lo político, podremos revisitarse tales cuestiones, las mismas que la audacia de Sokal supo desenterrar, las que nos llevan a exclamar, en paráfrasis, «*la filosofía en la era de su productibilidad institucional.*» Las que dejaremos, por ahora, resonando en el aire, a la espera de que nuestra exposición las encuentre en su camino:

¿Qué fuerzas moviliza la filosofía? ¿Quién puede hoy temer a su palabra?



Dos Deambular en la multiplicidad abigarrada

¿Qué puebla, qué pasa y qué bloquea?

Mil Mesetas

I. Flujos y cortes

Dicen Deleuze y Guattari: sólo máquinas. Flujos y cortes de flujos; extracción y conjunciones: *‘en todas partes máquinas, y no metafóricamente: máquinas de máquinas, con sus acoplamientos, sus conexiones... una de ellas emite un flujo que la otra corta... Una máquina órgano para una máquina energía, siempre flujos y cortes...’*¹ Flujos heterogéneos como máquinas y máquinas hechas de máquinas. Sociedad es el nombre que damos al entramado regular que forman esos flujos. Política, el nombre de la manifestación conflictiva de su encuentro.

La filosofía política de Deleuze y Guattari puede leerse como un intento por dotar de consistencia a esta intuición. Habría de ser posible definir a las sociedades como sistemas de cortes y flujos. Y habrá que encontrar entonces las categorías que capten sus movimientos, sus conexiones, sus tipos, sus escalas. Empresa ardua, dada la complejidad del objeto al que se enfrenta.

Heterogeneidad de materiales, en primer lugar: flujos de alimentos, de animales, de herramientas, de desechos, de riqueza, de enunciados, de imágenes, de recursos naturales. Pero por otra parte, orden y recurrencia: procesos de acoplamiento, enganche, incorporación, separación, soldadura. Flujos de acceso restringido o circulación limitada, cuya apropiación puede exigir títulos, llaves o contraseñas. Pues no todo fluye hacia cualquier lugar ni en cualquier momento, y lo que llamamos *orden social* es el sistema que determina la circulación o bloqueo de los flujos; que consigue la correspondencia, así, entre una actividad y sus signos de prestigio, entre el sexo y sus herramientas adecuadas, una acción y los sitios legítimos de su ejercicio, una edad y una función y una función y los tipos de enunciados que le convienen. Las leyes del parentesco, que la antropología de Levi-Strauss erigió a rango de ley universal, no son sino las normas de uso y distribución de un tipo muy específico de flujos y acoplamientos –la prohibición del incesto es la bisagra de la *filiación* con la *alianza*, el punto en que se articula la máquinas-naturaleza con la máquina-sociedad.–

Diremos pues que las máquinas sociales determinan la aparición y el circular de los flujos, los ritmos de su producción, las reglas para su posesión y empleo.

¹ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 11.

Diremos, en segundo lugar, que hay flujos específicos de una máquina que los produce y a la que definen. Flujos propios de una era, una geografía, un territorio. La máquina estribo-arquero de los mongoles, ejemplo predilecto de DyG, permite desplegar un imperio nómada sobre la estepa, implacable y veloz flujo de arqueros a caballo (el estribo es la bisagra que articula una máquina natural como la estepa con la cultura ecuestre de las tribus). A la máquina ciudad moderna pertenecen los flujos de la máquina automóvil y la máquina automóvil se conecta con una máquina mundial de extracción de combustible fósil. En otro ámbito, el de las máquinas punitivas, Michel Foucault mostró que, en occidente, el fin del sistema espectacular de los suplicios dio paso al régimen discreto del castigo, cuyas piezas fundamentales fueron la máquina prisión y el flujo delincencial: una máquina patíbulo-tortura-cuerpo del rey, distinta de una máquina cárcel-disciplina-cuerpo del delincuente. Mostró, más aún, que esta sustitución se debió a una transformación en la economía general de las fuerzas (ya no se trataba de infligir a un cuerpo el flujo más intenso de dolor, sino de extraer de éste el mayor flujo de fuerza de trabajo.)

El mismo principio podemos aplicar al nivel internacional o geopolítico. Hablaremos de flujos específicos de una región, cuya circulación depende de las relaciones de poder entre máquinas estatales, comerciales, bélicas, populares: del norte al sur fluye tecnología y del sur al norte mano de obra a bajo costo. América Latina produce golpes de estado con la regularidad con que en las sociedades nórdicas se asiste a las urnas (flujo militar frente a flujo de votos). Una reserva de recursos naturales en el sur suele despertar aventuras imperialistas de saqueo del norte. Y una resistencia demasiado tenaz a menudo convoca la llegada de un justiciero ejército invasor, flujo militar cargado de democracia (y entonces, otra vez, diremos: América Latina produce golpes de estado con la regularidad...)

Hablaremos también de máquinas como regímenes de producción: en los albores de nuestra modernidad una máquina de *acumulación originaria* produce un corte entre el trabajador y sus medios de trabajo, corta los lazos más antiguos y más sólidos –*los desvanece en el aire*²– para luego reconectar a los individuos mediante el vínculo del valor de cambio. En adelante, un flujo de energía humana que llamamos *trabajo* (*gasto de nervio, músculo y cerebro*)³ será intercambiado por salario, mientras que un flujo de *sobretabajo* irá a parar al bolsillo del capitalista. Y entre trabajo y sobretabajo una cotidiana lucha entre clases va a fijar la proporción en que ellos se repartan: puede ser que una máquina

² Aludimos aquí a cierto párrafo célebre del *Manifiesto del Partido Comunista*. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del partido comunista*, versión digital del sitio *Marxists.org* disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm> [Consultado el 24/07/2014]

³ Es la definición que Marx ofrece del *trabajo humano* en general y, como tal, creador de valor. Véase el segundo capítulo: “Doble carácter del trabajo representado por las mercancías”, en Karl Marx, *El Capital, Tomo I*, (México: FCE, 1976).

técnica remplace a mil trabajadores, lanzándolos hacia la calle (triumfo del patrón, aumento del *sobretabajo*), o bien puede ser que los mil trabajadores se reorganicen para conformar la extraordinaria máquina de la huelga –en cuyo caso veremos días de hormigueo y efervescencia: flujos de deseo propagándose de boca en boca, por entre los huecos del aparato de control patronal; un flujo de palabras amenaza desde un altavoz mientras octavillas clandestinas vuelan para contrarrestar su impacto.– La lucha de clases es el entrecruzamiento de los más disímiles movimientos y materiales. Un deseo es cortado por un temor y entonces la huelga fracasa, o bien una solidaridad se encadena con un encono y lo potencia. Militantes como cortocircuitos del aparato productivo capitalista; esquirols como cortocircuitos de la máquina de guerra proletaria...

Podemos también dirigirnos hacia las máquinas que constituyen el microtejido de la dominación cotidiana –*‘toda una micropolítica de la percepción, del afecto, de la conversación’*⁴–. Máquinas de acción difusa pero no menos estricta, que codifican la trama de la experiencia social, cuyas combinaciones son tan recurrentes que nos parecen ya necesarias –sólo flujos de pobres hacia las cárceles, sólo economistas en los altos puestos, sólo rubias fluyen en la televisión–.

Finalmente, habrá que detenerse a considerar un tipo muy particular de flujos: los flujos de signos. Hablaremos entonces de máquinas que acoplan situaciones, cuerpos, sujetos, a enunciados de clases muy particulares. Pues con los enunciados sucede como con el resto de los cuerpos: no fluyen desde cualquier lugar hacia cualquier dirección en cualquier parte, sino bajo códigos de circulación determinados. De ahí que el lenguaje nos pueda parecer tan férreamente estructurado, y que podamos asociar un *slang* a cada región, cada estrato, cada profesión, cada edad, hasta el punto en que es posible aislar enunciados típicos de la situación social en que se producen. [Enunciado típico del político en campaña: *‘ya no más de lo mismo’*, y el del mismo político en aprietos: *«infundios orientados a desestabilizar mi administración...»* Enunciado policial: *«justed, allí!»* Enunciado típico del panfleto militante, que infaltablemente comienza con la frase *«la brutal ofensiva del Capital...»* También su antítesis: enunciado típico del columnista de derecha de cara a una coyuntura de masas: *«si bien Díaz Ordaz se excedió un poco, no descartemos...»* Enunciado típico del gerente: *«el cambio comienza en uno mismo»*. Hay enunciados típicos del populismo latinoamericano, habitados por pueblos, oligarquías, gestas heroicas y traiciones. Hay un enunciado con que el tecnócrata neoliberal, asombrosamente satisfecho en medio de la hecatombe, manifiesta su profunda sensibilidad social: *«pero la inflación sigue baja...»*]

⁴ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 218.

Incluso en un ámbito tan aparentemente libre como la academia es posible hallar estas redundancias: enunciados típicos del posmodernismo, como los que usó Sokal para la construcción de su texto. Enunciado marxista, tironeado entre el polo «el marxismo no es una receta inmóvil» y el polo «Marx ya lo dijo». Enunciados típicos del tesista deleuziano, con son sus vivas por default hacia todo lo que parezca rizoma y sus reprobaciones severas hacia todo lo que parezca Estado. Enunciado, en fin, típico del filósofo en congreso: ‘*es fundamental repensar...*’) Es, pues, una formidable máquina la que asocia con tal exactitud unos cuerpos y unas situaciones a una materia tan aparentemente inestable como el lenguaje. De modo que si las comunicaciones sociales pueden proliferar infinitamente, detrás de ellas hay gramáticas sociales limitadas y concretas, un entramado de *jergas* locales que determina el encadenamiento de los signos y asocian tipos de enunciados son sujetos y posiciones sociales –las palabras, como las cosas, están socialmente maquinadas.–

En fin, flujos y códigos. Cortes y conjunciones. Cuerpos y signos. Una multiplicidad de flujos asociados. La filosofía política de DyG es el esfuerzo por pensar un mundo cuyos elementos primeros son el movimiento y la heterogeneidad, y cuyos derivados son las organizaciones, las tomas de consistencia, los movimientos de condensación en que los flujos se estructuran. Más que de la *unidad en lo diverso*, hablaremos de la *consistencia de lo heterogéneo*. Dicen los autores: ‘*elementos orgánicos, sociales, lingüísticos, etc. puestos a cocer todos juntos en la misma marmita... no nos preguntaremos lo que eso quiere decir, sino qué máquina está de ese modo montada, qué flujos y qué cortes, con respecto a otros cortes y otros flujos.*’⁵ En cada caso la misma pregunta: ¿qué puebla, qué pasa y qué bloquea?

El vago recorrido que acabamos de ofrecer es apenas un boceto del vasto mapa que desarrollan Deleuze y Guattari. De dicho mapa nos interesa retomar aquellas categorías que podemos utilizar para la caracterización de las tensiones propias de las sociedades contemporáneas y de los desafíos políticos que ellas nos plantean. La tipología de sociedades que nuestros autores elaboran, la oposición entre máquinas de guerra y aparatos de captura, y entre la representación de la mayoría y el devenir minoritario, son los tópicos que a continuación desplegaremos.

⁵ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 187.

II. Codificar, sobrecodificar, descodificar

De los muchos términos que movilizan Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*, uno de los conjuntos más fructíferos es el que utilizan para distinguir entre tres grandes formaciones sociales a través de la historia. Tres *megamáquinas*, definidas a partir de la operación específica con la que cada una organiza los flujos: *codificar*, *sobre-codificar*, *descodificar*, son las operaciones que fundan, respectivamente, la *máquina territorial primitiva*, la *máquina despótica bárbara* y la *máquina capitalista civilizada*.

Tres conceptos que comprenden toda la historia humana; tres modos en que las sociedades han respondido al problema de lidiar con la proliferación de los flujos y del deseo. Habría sociedades atadas a la tierra, habría sociedades capturadas por el cuerpo del Estado; habría, finalmente, sociedades arrastradas por el flujo del capital. Y más aún, habría, en cada momento, una yuxtaposición de estas tres líneas, en relaciones de tensión, oposición o fuga. Estos regímenes, pues, no se definen como épocas cronológicas que se sucederían según una regla de progreso, sino como modelos para el ensamblado y control de los flujos, los cuales se superponen y coexisten pero sin que ello implique ni su confusión, ni su aniquilamiento, ni la reducción de uno a ningún otro.

DyG desarrollan este esquema a partir del concepto de *socius*: en cada sociedad –arguyen los autores– se produce un ‘*movimiento objetivo aparente*’ por el que cobra forma una representación de la sociedad como totalidad cerrada. ‘*Socius*’ es el nombre que dan a esta imagen: ‘*una imagen de registro, un movimiento objetivo aparente, un mundo perverso embrujado y fetichista, pertenecen a todos los tipos de sociedad como constantes de la reproducción social.*’⁶

Estos son, dicen DyG, los dos aspectos del *socius*: ‘*superficie encantada de inscripción, ley fantástica o movimiento objetivo aparente; pero también, agente mágico o fetiche, cuasi-causa.*’⁷ Sucede, pues, que sobre el plano inmanente de la producción, el registro, el consumo, va a añadirse una dimensión como la imagen que reúne y totaliza el proceso de producción. Y aun siendo una imagen ilusoria, el *socius*, sin embargo, va a cobrar la consistencia suficiente para presentarse como *principio* subyacente y causa general de todos los procesos: ‘*se vuelca sobre las fuerzas productivas y se las apropia como presupuesto natural o divino.*’⁸ ‘*No le basta con inscribir todas las cosas, debe hacer como si las produjese.*’⁹

⁶ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 20.

⁷ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 16.

⁸ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 20.

⁹ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 161.

Ahora bien, si el *socius* es una constante de todas las sociedades, la forma específica que ha adquirido a través de la historia varía. Y esta variación da a los autores la clave para distinguir entre las tres megamáquinas sociales. ¿Cómo funciona cada una de ellas?

1. Máquina territorial primitiva

La máquina territorial es la primera forma del *socius*: *‘La unidad primitiva, salvaje, del deseo y la producción, es la tierra. No es tan sólo el objeto dividido del trabajo, es la entidad única e indivisible, el cuerpo lleno...’*¹⁰ Y por otra parte, es la *codificación* la operación que define a la tierra como *socius*: *‘La empresa de la codificación es: ¿cómo asegurar la adaptación recíproca, el abrazo respectivo de una cadena significativa y del flujo de producción?’*¹¹ ¿Cómo empatar y controlar los flujos heterogéneos para que no fluyan libre y descontroladamente por la tierra? Cada segmento de flujo deberá ser asociado a una cadena significativa que la dote de sentido para fijar su identidad y su sitio.

La sociedad, primitiva, pues, es aquella que *‘codifica los flujos de producción, medios de producción, productores y consumidores: el cuerpo lleno de la diosa Tierra reúne sobre sí las especies cultivables, los instrumentos de labranza y los órganos humanos.’*¹² La principal actividad de la máquina territorial, por ende, será el *registro*: *‘la esencia del socius inscriptor, en tanto que se atribuye la fuerzas productivas y distribuye los agentes de producción reside en tatuar, sajar, sacar, cortar, escarificar, mutilar, contornear, iniciar.’*¹³ Y esto vale no sólo para los flujos de objetos, sino también, y principalmente, para los individuos. Retomando los análisis de Nietzsche¹⁴, los autores afirman que la máquina primitiva marca los cuerpos para *dar al sujeto una memoria*, para convertir un organismo biológico en un sujeto de la comunidad y de la tierra: *‘El hombre que goza plenamente de sus derechos y de sus deberes tiene todo el cuerpo marcado bajo un régimen que relaciona sus órganos y su ejercicio con la colectividad.’*¹⁵

La máquina primitiva, finalmente, se contrapone a los movimientos propios de las otras formas del *socius*. Por un lado trabaja en contra de la llegada del Estado. Apoyados en los estudios del etnólogo Pierre Clastres DyG afirman que *‘la máquina territorial conjura al déspota: impide la concentración de poder al mantener los órganos de jefatura en una relación de impotencia con el grupo, como si*

¹⁰ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 146.

¹¹ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 154.

¹² Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 147.

¹³ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 150.

¹⁴ Los que el filósofo alemán desarrolla en su *Genealogía de la moral*.

¹⁵ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 150.

*presintieran la llegada del bárbaro.*¹⁶ *‘Impiden, pues, que cristalice en un aparato diferente del propio cuerpo social.’*¹⁷ Y por otro lado, la máquina primitiva es distinta del capitalismo porque *‘su mayor terror es la descodificación: la máquina primitiva no ignora el intercambio, el comercio y la industria, los conjura los localiza, los cuadricula, encastra, mantiene al mercader y al herrero en una posición subordinada, para que flujos de intercambio y de producción no vengan a romper los códigos en provecho de sus cantidades abstractas o ficticias.’*¹⁸

La máquina primitiva, en fin, trabaja por la clausura: por la producción de un universo de sentido cerrado, en el que todo cuanto aparece está codificado; en el que toda combinación de elementos está determinada y en el que las distribuciones permanecen atadas a los límites y los tiempos de la tierra.

Es sobre el trasfondo de este régimen inmanente y finito que podremos apreciar la singularidad de la máquina imperial (trascendente en su poder) y de la máquina capitalista (ilimitada en su producción).

2. Máquina despótica bárbara

La segunda forma del *socius* se produce en la aparición del *cuerpo del déspota*, un *objeto trascendente de las alturas*¹⁹. Va a emerger, sobre la superficie de la tierra, una entidad superior que se apropiará de todos los flujos como si fuera su causa y su principio. Es la llegada de la máquina despótica imperial, que sustituye la unidad inmanente de la tierra por la unidad trascendente del Estado. Y es la llegada, también, del aparato de gobierno que traza el reticulado del espacio físico y simbólico y conforma las cadenas de mando: *‘legislación, burocracia, contabilidad, percepción de impuestos, monopolio de Estado, justicia imperial, actividad de los funcionarios, historiografía, todo se inscribe en el cortejo del déspota.’*²⁰

Se trata de un nuevo régimen, un nuevo sistema de encadenamiento de los flujos: *‘La nueva territorialidad es producto de una desterritorialización que sustituye los signos de la tierra por signos abstractos y convierte a la propia tierra en el objeto de una propiedad del Estado y sus funcionarios.’*²¹ Con la formación imperial *‘por primera vez se retira de la vida y de la tierra algo que va a permitir juzgar la vida y sobrecodificar la tierra.’*²² El déspota, pues, sustituye las marcas de las

¹⁶ Esta definición de *codificación* ofrecen los autores: *‘Un flujo está codificado en tanto que separaciones de cadena y extracciones de flujo se efectúan en correspondencia, se abrazan y se desposan.’* Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo* 155.

¹⁷ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas* 364.

¹⁸ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 159.

¹⁹ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 213.

²⁰ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 209.

²¹ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 203.

²² Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 200.

cosas por los signos de su ley; añade, al código territorial, una *'segunda inscripción'*²³ Y esta *segunda inscripción* marca el corte que define a la máquina imperial: *'La sobrecondición es la operación que constituye la esencia del Estado.'*²⁴ *'Todos los flujos codificados de la máquina primitiva son llevados ahora hasta una embocadura donde la máquina despótica los sobrecondiciona.'*²⁵

La sobrecondición tiene dos características principales. Por un lado es la operación por la que un flujo previamente codificado es apropiado y dotado de una nueva función, y por otro, la operación que hace remitir todos esos flujos hacia el mismo principio: *'en lugar de separaciones móviles de cadena significativa [como ocurría con la máquina territorial], un objeto separado ha saltado fuera de la cadena; en lugar de extracciones de flujo, todos los flujos convergen en un gran río que constituye la consumación del soberano.'*²⁶

De modo que si antes los flujos se repartían en la amplitud de la tierra, ahora todo se reorganiza según la altura imperial. Lo definitivo aquí no es el rostro particular que adquiera el déspota, sino la organización que lo erige en amo de la jerarquía y del aparato de representación que lo soporta: *'No es importante la persona del soberano, sino que es la máquina social la que ha cambiado profundamente: pirámide funcional que tiene al déspota en la cima, motor inmóvil, el aparato burocrático como superficie lateral y órgano de transmisión, los aldeanos en la base como piezas trabajadoras...'*²⁷

Ahora bien, la importancia de este concepto reside en que *'no corresponde únicamente al régimen despótico imperial, sino que figura también en todos los grupos centrados, jerarquizados, arborescentes, sometidos: partidos políticos, movimientos literarios, asociaciones psicoanalíticas, familias, conyugalidades...'*²⁸ El concepto, pues, no designa una organización en particular, sino un modo de funcionamiento generalizable a otras organizaciones. No designaría ni siquiera a un Estado determinado, sino una especie de modelo abstracto, al que los autores se refieren como *Urstaat* (Estado primigenio, original, puro) que distintas organizaciones, a través de la historia, efectúan bajo condiciones y fines particulares.

Esta aclaración nos da la clave para apropiarnos del concepto y representárnoslo bajo imágenes más familiares. ¿Dónde encontramos, entre nosotros, máquinas de este tipo: una operación que procede por representación y unificación de las diferencias en una figura trascendente? Proponemos ilustraciones

²³ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 205.

²⁴ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 206.

²⁵ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 206.

²⁶ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 201.

²⁷ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 201.

²⁸ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 122.

diversas: a) el estado nación; b) el funcionamiento de organizaciones políticas sobrecodificadas por un líder; c) los *socialismos realmente existentes* del siglo XX.

– El *Estado-nación* es el agenciamiento más común en que actualmente se efectúa el régimen imperial o despótico. La nación, en las sociedades modernas, se nos brinda como una entidad sobre la que pueden reterritorializarse y engancharse todos los flujos: en tanto representación de la totalidad social, ella se pone como causa y principio de todas estas entidades, las dota de sentido al hacerlas participar de su proyecto superior. Toda actividad, todo flujo, todo sujeto, en un territorio dado, es sobrecodificada por la instancia estatal para recibir el sitio que conviene a su organización.

Ejemplifiquemos esto con el caso más cercano a nosotros (y sobre el que ya reflexionamos en el capítulo anterior): el presente escrito no es sólo un texto filosófico, sino un producto sobrecodificado por una institución estatal y que espera la aprobación de ésta. Y su autor no es sólo quien la escribe, sino el sujeto que participa de un régimen oficial de producción de filosofía y, a este título, del proyecto educativo nacional. La filosofía, así, es hecha pasar por la nación: por un aparato de registro que la examina y marca, por un aparato tributario que la recompensa, por un aparato educativo que la localiza, por una megamáquina estatal, en fin, que al sobrecodificarla la articula con el resto de los flujos que corren sobre su superficie. Es el problema de la duplicación de los códigos a que se somete la filosofía: eso que, vimos, se añade al discurso filosófico para controlarlo y engarzarlo con otros flujos (de dinero, de derechos, de facultades) es el sobrecódigo proveniente del estado: las gradaciones, los créditos, las horas, los pases de asistencia, son el medio por el que la nación puede apropiarse del flujo del discurso y concederle un sitio. No se trata ya de la filosofía como disciplina autónoma, sino de la filosofía tal como el Estado la reconoce y la autoriza. Y no importa que se trate de sistemas heterogéneos códigos inconmensurables. Como señalan DyG, '*las inscripciones no necesitan hablar la misma lengua.*'²⁹

Lo que se produce, pues, con esta segunda inscripción, es la nacionalización de la filosofía, la transformación de esta disciplina en una actividad *para y por la nación*: para la formación de ciudadanos beneficiosos a la patria, *por* mediación de los recursos económicos que ella le entrega para que subsista. En adelante, los ítems que la disciplina produzca funcionarán bajo dos sistemas sobrepuestos. [Véase la ilustración 4 de nuestro catálogo].

Nos valemos del ejemplo de nuestra propia práctica, la filosofía. No obstante, podemos decir lo mismo de cualquier actividad, sea económica o intelectual. El Estado lleva a cabo un censo exhaustivo de los flujos que la atraviesan para regularlos: autorización del ejercicio de actividades mediante licenciaturas y permisos; autorización de flujos exteriores mediante políticas migratorias y arancelarias;

²⁹ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 206.

reglamentación de flujos internos por códigos de tránsito y de comunicaciones. De la *Constitución* a los reglamentos diversos, el Estado traza una cuadrícula que *duplica* la personalidad de los objetos: éstos ya no existirán sólo como conjunto de cualidades particulares y capacidades de asociación, sino como objetos *según y para* la totalidad social representada en la Nación. Un proceso de registro impone sobre las palabras y las cosas las marcas con que un estado puede reconocerlas como suyas. Objeto inventariado, sujeto empadronado: estos son los elementos que la máquina imperial constituye.

– Podemos citar también el caso de los liderazgos carismáticos, que funcionan por la subsunción de una voluntad colectiva a una figura que las unifica: dada una pluralidad de actores políticos movilizados, aparece un *objeto de las alturas* que se convierte en el centro que los aglutina, la voz que los representa y la cabeza que los dirige. El líder, *objeto trascendente de las alturas, reterritorializa*, es decir, *representa*: atrae los flujos desde el sitio en el que surgen hasta su figura, y desde sí mismo los presenta nuevamente, transfigurados, como su resultado y emanación. En adelante, una multiplicidad de actores remitirá al mismo significante: *‘En lugar de segmentos de cadena siempre separables, habrá un objeto separado del que depende toda la cadena... en lugar de signos no significantes que componen las redes de una cadena territorial, un significante despótico en el que vierten todos los signos.’*³⁰ Ese significante se volverá el vértice en el que confluyen todas las demás. *‘El significante déspota –dicen DyG– sobrecodifica la cadena territorial. Y el significado es el efecto del significante; no es lo que representa ni lo que designa.’*³¹

En el liderazgo, pues, se consuma esa inversión que DyG imputan al *socius*. Hasta el punto en que se traza la identificación plena del pueblo con el líder, hasta que su nombre se convierte en el significante que designa al movimiento, apropiándose. Lo que es en principio efecto de una articulación de flujos, se vuelca sobre todos ellos para ponerse como su principio y domeñarlos. El líder se pone como causa del movimiento: es la voz que ordena la movilización o que pide calma, que elige los momentos de la acción y los del retroceso. No se tratará ya de las articulaciones horizontales entre los distintos participantes, sino de la articulación vertical de cada una de ellas con la figura trascendente: la organización transitará de la red de conexiones a la pirámide de mando; de la pluralidad de diferencias al centro que los homogenice. El pueblo se funde en la figura del líder mientras que las fuerzas que participan de su alianza ven diluir su especificidad en el rostro que los representa. Es la paradoja de la representación: el líder da nacimiento al pueblo al que sin embargo debe su origen.

³⁰ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 212.

³¹ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 213.

– Finalmente, este mismo funcionamiento lo encontramos en las más importantes instancias de la representación obrera del siglo XX, tanto los Partidos Comunista como los Estados Socialistas. El proyecto revolucionario adoptó sistemáticamente la organización piramidal, con sus jefes en la cúspide, sus masas en la base, y un régimen de representación que fungía como mediación y correa de mando. El Partido, así, tendió a convertirse en la personalidad política de la revolución –lector del movimiento real, juez de los planteamientos teóricos bien fundados, verdugo de todos los desviacionismos–.

El estalinismo fue acaso la versión más significativa y brutal de este proceso: no se trataba ni de la astucia ni de la maldad del déspota, sino de un sistema que muy temprano sobrecodificó a la revolución para neutralizarla y que, para tal fin, estableció un régimen de representación que comenzaba en la base con en el pueblo y culminaba, en la cumbre, con Stalin. Así también, hubo un sobrecódigo maoísta: Mao fue la figura trascendente a la que debían engancharse todos los flujos revolucionarios –de ideas, de militantes, de decisiones–. Hubo un pensamiento maoísta, un partido maoísta, una china maoísta, un deber de maoísta. Cierta *cómic* propagandístico de la época promovía la siguiente enseñanza: *‘cada día estudiar los escritos del Presidente Mao, seguir las directrices del presidente Mao, escuchar las palabras del presidente Mao, ser un buen soldado del presidente Mao...’* El genuino revolucionario *‘se graba fuertemente en la memoria las palabras del presidente Mao. Diligente e incansablemente, lee los ensayos del presidente Mao... siempre lleva consigo los escritos del Presidente Mao... Cuanto más estudia los escritos del presidente Mao, más se abre su pensamiento, sus sentimientos se ensanchan, su posición se fortalece, sus ideales se vuelven más elevados...’*³²

Así pues: Mao por doquier, omnipresente, en cada frase y a cada instante. Mao sobrevuela todas las palabras y las cosas, las envuelve y las duplica. Mao simultáneamente diferencia y modelo, persona y pueblo, diferencia y unidad. Mao como sujeto trascendental o síntesis originaria: *la representación que acompaña a todas las representaciones revolucionarias posibles*. Mao líder. Mao amo de la cadena. Significante maestro. Pueblo y revolución. Mao, sobre todo Mao.

Los socialismos existentes del siglo XX han de cargar con el cuestionable mérito de organizar los flujos revolucionarios bajo la forma soberana de la máquina imperial. Stalin padre de los pueblos. Mao gran timonel. El desmesurado protagonismo que adquirieron estas figuras no se explica ni por la avidez

³² Incluso ayuda a sus compañeros, estudiando con ellos; les dice: *los escritos del Presidente Mao, creo que son como la comida, las armas, el volante, un hombre no puede dejar de comer, no se puede combatir sin armas, no se puede conducir un automóvil sin el volante, de la misma manera, no se puede hacer la revolución sin estudiar los escritos del Presidente Mao.* Un sistema de expresión «frase-Mao; frase-Mao; frase-Mao». G. Nebiolo, J. Chesneaux, U. Eco, Eds. *Los comics de Mao*, (Barcelona: Gustavo Gili, 1976), 228.

ilimitada del líder ni por una especie de olvido o permisividad en que habría incurrido la militancia de base. Nada tuvo que ver este fenómeno con un presunto *culto a la personalidad*. Se trataba, antes bien, de una condición impuesta por el régimen sobrecodificante que estas máquinas eligieron para su funcionamiento: con la pretensión de someter una revolución al Estado, llegaron también, como su consecuencia inevitable, encadenados a ella, el aparato burocrático de gobierno, las operaciones de captura, la representación, el déspota y el buró de interpretación de la historia. Son ellos los engranajes de una máquina cuya voluntad íntima, hemos visto, es la domesticación de la diferencia por la instauración de un modelo que las contenga y fundamente.³³ [Véase la imagen 5 del catálogo.]

En estas figuras tan diversas encontramos el funcionamiento de una máquina social cuyo origen, según nuestros autores, debe buscarse muy atrás en la historia pero cuya vitalidad se deja sentir en nuestro alrededor. La nación y su ciudadanía, el líder y su pueblo, la vanguardia y su teoría. Pese a la variación de sus contenidos, todas ellas tienen en común las dos determinaciones que nos autorizan a ponerlas bajo la rúbrica del régimen imperial: *desterritorializada* y *sobrecodificante*.³⁴ Desterritorializada: porque supone un desplazamiento, desde las cosas mismas, hacia un cuerpo superior que fungirá como su espejo y representante. Sobrecodificante: porque, para consumir ese desplazamiento, las cosas comienzan a existir tal como el representante las refleja, según sus términos, de acuerdo con sus fines. La diferencia entre el código y el sobrecódigo es la diferencia entre el autor de un texto y el valor que éste adquiere en el régimen de representación oficial (entre el individuo y el *licenciado*); entre la multiplicidad de objetos y personas y la representación unificada que los estados hacen de ella (entre la comunidad y la patria), entre las amorfas masas de los oprimidos y el sujeto revolucionario de los socialismos existentes. La segunda inscripción que el régimen imperial impone sobre las cosas para apropiárselas las dota de una segunda existencia. Sucede como con el platonismo: sobre el juego inmanente de las diferencias se erige una altura que las someterá a su ley y su unidad. La nación, los liderazgos, los Partidos, son variantes de la política de la trascendencia.

³³ Para situar esta sección de la obra de Deleuze y Guattari en el debate filosófico actual, confróntese con el trabajo desarrollado por Ernesto Laclau y Chantale Mouffe en el libro *Hegemonía y estrategia socialista*. Con el concepto de *hegemonía*, Laclau y Mouffe se refieren a un mecanismo de articulación política semejante al aquí revisado: una cadena equivalencial dirigida por un significante maestro. Sin embargo, mientras que para estos autores la *hegemonía* es la forma política por excelencia, para Deleuze y Guattari sólo se trata de una modalidad de articulación posible. Una segunda diferencia entre estas posturas analíticas reside en que Laclau y Mouffe proponen comprender la política a partir de una lógica puramente discursiva, mientras que Deleuze y Guattari distinguen entre la dimensión material y la expresiva, entre agenciamientos maquínicos de cuerpos y agenciamientos colectivos de enunciación. (Véase la referencia en la bibliografía anexa).

³⁴ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 216.

3. Máquina capitalista

La tercera forma del *socius* es la máquina capitalista, y su singularidad reside en que se funda sobre aquello que las máquinas anteriores evitan a toda costa: *‘El capitalismo –dicen DyG– es la única máquina social que se ha construido como tal sobre flujos descodificados, sustituyendo los códigos intrínsecos por una axiomática de las cantidades abstractas en forma de moneda.’*³⁵

Si las sociedades anteriores eran movidas por el *horror a los flujos descodificados*, la máquina capitalista nace de ellos y vive para reproducirlos. El soporte del capitalismo es el encuentro de flujos que escapan de los propios códigos que les dan nacimiento: *‘de un lado, el trabajador desterritorializado, convertido en trabajador libre y desnudo, que tiene que vender su fuerza de trabajo; del otro, el dinero descodificado, convertido en capital y capaz de comprarla.’*³⁶ De un lado, pues, una pura capacidad productiva, descodificada, una reserva de trabajo abstracto; del otro, un puro flujo de riqueza virtual. Su conjunción da origen a una maquinaria que se desarrollará mediante la sustitución de los viejos códigos por una axiomática cuantitativa regulada por el mercado: paulatinamente, la producción comenzará a romper las barreras (morales, jurídicas, políticas) que le imponen tanto la máquina primitiva como la estatal, para después ser ella misma la instancia que determine a todas estas esferas.³⁷

DyG siguen aquí de cerca los análisis de Marx, quien a propósito del proceso de *subsunción* del mundo al capital, afirma: *‘El capital ya no aparece aquí solamente como condiciones materiales del trabajo — materia prima y medios de trabajo— que no pertenecen al trabajador, sino como la síntesis de los poderes y las formas sociales de su trabajo comunitario.’*³⁸ El mercado, así, se convierte en la imagen de la totalidad social, el gran dispositivo que consume la síntesis entre los individuos y los objetos. Y el *capital*, aun cuando caiga del lado de lo *improductivo* –un trabajo muerto que *vampiriza* al trabajo vivo, en la definición de Marx– se nos ofrece ahora como el fundamento de todos los procesos: *‘El*

³⁵ *‘Para el trabajador libre: descodificación del suelo por privatización; descodificación de los instrumentos de producción por apropiación; privación de los medios de consumo por disolución de la familia y de la corporación; descodificación, por último, del trabajador en provecho del propio trabajo o de la máquina... Y para el capital, desterritorialización de la riqueza por abstracción monetaria; descodificación de los flujos de producción por el capital mercantil; descodificación de los Estados por el capital financiero y las deudas públicas; descodificación de los medios de producción por la formación del capital industrial, etc.’* Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 232.

³⁶ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo* 231.

³⁷ Por otro lado, así definen los autores a la descodificación: *‘descodificar es comprender un código y traducirlo, pero sobre todo destruirlo en tanto que código: asignarle una función arcaica, folklórica o residual.’* Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 253. Y más tarde: *‘El estado de un flujo que ya no está incluido en su propio código, que escapa a su propio código.’* Deleuze y Guattari, Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas* 454.

³⁸ Karl Marx, La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (extractos del manuscrito 1861-1863) [Selección y traducción de Bolívar Echeverría]. Disponible en <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/La%20tecnologia%20del%20capital.pdf> [Consultado el 24/07/2014]

capital se vuelca sobre toda la producción; forma una superficie en la que se distribuyen las fuerzas y los agentes de producción; se apropia del excedente de producción y se atribuye el conjunto y las partes del proceso que ahora parecen emanar de él como de una cuasi-causa.³⁹ Subsumidas las relaciones de producción y el mundo de la vida, el capital aparecerá como la única fuerza motriz del proceso productivo. De este modo, dice Marx, *‘el edificio está terminado. El trabajo muerto está dotado de movimiento y el trabajo vivo no es más que un órgano consciente suyo.’*⁴⁰

Así aparecerá, por primera vez en la historia, un *socius* directamente inserto en el aparato de producción. En las sociedades pre-capitalistas los flujos de bienes circulan de acuerdo con una codificación previa que les viene de la tierra o del Estado. Y en esa medida *‘lo que se apropia las fuerzas productivas es una instancia extraeconómica.’*⁴¹ El *socius*, pues, en las sociedades precapitalistas, no se encuentra incluido en el aparato económico directamente, sino debajo (la tierra primitiva) o encima de él (el cuerpo del Imperio). Y este carácter exterior representa un límite para la producción: *‘en un sistema finito, cada desequilibrio está compensado por los elementos heterogéneos tomados a otro flujo el acto desequilibrio entre e lacto de dar y recibir objetos de consumo se encuentra funcionalmente desequilibrado, pero el desequilibrio estará compensado por una extracción sobre otro flujo, el del prestigio...’*⁴² Finalmente, dado que se encuentran limitados por una entidad externa –subyacente o trascendente– son regímenes económicos finitos, en los que la producción depende todavía del consumo.

En sentido opuesto, el capitalismo trae consigo el fin de esos sistemas productivos cíclicos, limitados y finitos. Ahora encontraremos *‘lo infinito al nivel de la economía en el dinero que produce dinero.’*⁴³ De la producción para el consumo, regulada por los códigos exteriores a la economía, se pasa a la *producción para la producción*, regulada únicamente por las reglas inmanentes del mercado. Una economía que encuentra en la capacidad auto-productiva del dinero la posibilidad de un desarrollo al infinito: *‘Valor progresivo, dinero siempre brotando y creciendo, y como tal capital... El valor se presenta de pronto como una substancia motriz de sí misma y para la cual mercancía y moneda sólo son puras formas.’*⁴⁴ [Véase la ilustración 6 del catálogo anexo.]

³⁹ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 19.

⁴⁰ Marx, *La tecnología del capital*.

⁴¹ Deleuze, *Derrames, entre el capitalismo y la esquizofrenia*, (Buenos Aires: Cactus, 2005), 126.

⁴² Deleuze, *Derrames*, 123-124.

⁴³ Deleuze, *Derrames*, 124.

⁴⁴ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo* 234.

En adelante, no habrá más código que el imperativo de la ganancia; no habrá más jurisdicción que la del mercado. Con lo cual los límites del capitalismo devienen *inmanentes* a la propia producción. En palabras de DyG:

El aparato de antiproducción ya no es una instancia trascendente que se opone a la producción, la limita o la frena; al contrario, se insinúa por todas partes en la máquina productora... Antiproducción en la producción: por una parte, ella sola es capaz de realizar el fin supremo del capitalismo, que consiste en producir la carencia en grandes conjuntos, en introducir la carencia allí donde siempre hay demasiado, por la absorción que realiza de los recursos sobreabundantes. Por otra parte, ella sola dobla al capital y al flujo del conocimiento con un capital y un flujo equivalente de imbecilidad, que también operan su absorción o su realización y aseguran la integración de los grupos o individuos al sistema. No sólo la carencia en el seno de lo demasiado, sino la imbecilidad en el conocimiento y la ciencia.⁴⁵

Habíamos dicho que el *sobrecódigo* dota de una nueva personalidad a sus objetos: los convierte en entidades existentes *para* y *según* una entidad trascendente. A su manera, la descodificación también opera esta duplicación al poner a los objetos en relación con las relaciones inmanentes de intercambio: los objetos no existen sólo como valores de uso –un conjunto de cualidades concretas– sino como entidades que, en abstracción de dichas cualidades, valen como las depositarias de un flujo descualificado de riqueza. Lo primero remite a la codificación y la finitud del objeto; lo segundo, a su descodificación y a la posibilidad de un incremento infinito. Para efectos de su inclusión a la máquina capitalista, los objetos y las personas dejan de existir tal como histórica y socialmente han sido configurados, tal y como una máquina social los codificó, y se convierten en los vehículos transitorios por los que el valor abstracto circula y se incrementa. Los flujos que circulan en el capitalismo, pues, no lo hacen en función del código que lo engendra, sino en tanto expresiones de una cantidad abstracta que funge como su causa: la descodificación del mundo significa la transformación de los objetos en simples mediaciones de un único flujo de capital.

Finalmente, ¿qué relación mantiene la máquina capitalista con la máquina estatal? Pues aun estableciendo el corte irreductible entre Capital y Estado, es un hecho que ellos coexisten y se prestan constantemente apoyo. Para dar respuesta a esta cuestión DyG deben profundiza en la doble tendencia que tensa a la máquina capitalista.

Pues si por un lado hemos dicho que el capitalismo es un sistema *ilimitado*, lo es únicamente al nivel de su concepto, es decir, en oposición a las economías cíclicas y que dependen para su funcionamiento de las codificaciones territoriales o los sobrecódigos estatales. Las fórmulas «*dinero que engendra dinero*», «*producir para producir*», definen un sistema que se ha emancipado de cualquier entidad

⁴⁵ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 243.

exterior que lo gobierne, que no reconoce otro límite que el que provenga de la propia producción. A esto se refieren los autores con que el capitalismo sólo conoce límites *inmanentes*.

En los hechos, empero, el capitalismo debe funcionar bajo condiciones de limitación y ante barreras históricas que aún no supera. Así, dicen DyG, *‘para llenar su propia inmanencia, para agrandar sus límites, para ajustar sus axiomas y evitar la saturación del sistema, es preciso un órgano social de decisión, gestión, reacción, inscripción, una tecnocracia y una burocracia.’*⁴⁶ El capitalismo, así, *‘inhibe su tendencia al mismo tiempo que la precipita... debe reinstaurar toda suerte de territorialidades imaginarias o simbólicas, sobre las que intenta, bien o mal, recodificar, sellar lo que deriva de sus cantidades abstractas. Así, todo vuelve: el estado, los partidos, las familias...’*⁴⁷

La máquina capitalista se define entonces por un movimiento contradictorio: si por un lado descodifica y desterritorializa (arrastra, desplaza, rompe viejas alianzas), por otra parte pone en marcha reterritorializaciones ‘violentas y ficticias’: *‘mientras más la máquina capitalista desterritorializa, descodifica y axiomatiza flujos para extraer plusvalía, más sus aparatos anexos, burocráticos y policiacos reterritorializan todo a fuerza de golpes, absorbiendo una parte creciente de la plusvalía.’*⁴⁸

Si en el movimiento de *descodificación* el capital entra en tensión con el sobrecódigo estatal, en las reterritorializaciones que el capitalismo necesita el Estado le presta sus servicios. El Estado, así, va a adquirir una nueva función: *‘El estado capitalista es el regulador de flujos descodificados: la unidad trascendente se vuelve inmanente, pasa al servicio de la axiomática. Desde el punto de vista de los flujos de trabajadores libres, controla la mano de obra y los salarios; del punto de vista de los flujos de producción industriales y la mercantil, controla los monopolios, las condiciones favorables a su acumulación, lucha contra la sobreproducción.’*⁴⁹ [Sobre esta imbricación, véase la ilustración 7 del catálogo anexo.]

El Estado, en fin, no sobrevive a la irrupción del Capital sino transformándose y poniéndose a su servicio. Con el avanzar del siglo XX asistimos a la transición de las soberanías territoriales de los Estados–Nación, a la soberanía multinacional del Capital:

‘El Estado ahora adopta otras funciones: está subordinado a un campo de fuerzas cuyos flujos coordina y cuyas relaciones autónomas de dominación y subordinación expresa. Debe inventar códigos nuevos... Ya no produce una unidad sobrecodificante, él mismo es producido en el campo de flujos descodificados.’ ‘¿Qué significan la propiedad privada, la riqueza, la mercancía, las clases? La quiebra de los códigos. La aparición de flujos descodificados que manan sobre el socius. El Estado ya no puede contentarse con

⁴⁶ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 259.

⁴⁷ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 40-41.

⁴⁸ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 41.

⁴⁹ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 259.

*sobrecodificar elementos territoriales ya codificados, debe inventar códigos específicos para flujos cada vez más desterritorializados: poner el despotismo al servicio de la nueva relación de clases.*⁵⁰

4. Breve historia política del Siglo XX

Tenemos ahora una tríada de categorías que designan tanto modelos de organización como formaciones sociales: máquina territorial subyacente, que codifica los flujos sobre el cuerpo lleno de la tierra; máquina imperial trascendente, que sobrecodifica los flujos sobre el cuerpo lleno del déspota; máquina moderna inmanente, que descodifica flujos sobre el cuerpo lleno del capital–dinero.

Esta tipología acaso pueda servir para una reconstrucción de sociedades y procesos históricos de larga data. Creemos sin embargo que su mayor utilidad se juega en la descripción de las sociedades contemporáneas. Creemos, más aun, que Deleuze y Guattari los han inventado a la luz de la magna tensión entre el capitalismo y el socialismo durante la guerra fría, y como respuesta a la incógnita sobre la debacle de los proyectos revolucionarios. Podemos así ilustrar la pertinencia de estos movimientos al relacionarlos con las megamáquinas sociales que marcaron el destino político y económico del siglo XX.

En primer lugar, con la máquina imperial socialista:

El mote *totalitarismo*, que tan a menudo se asocia al régimen soviético, capta bien la esencia de la empresa de sobrecodificación. Se trataba allí de crear un registro exhaustivo de los deseos, los intereses, los objetos, las comunicaciones, tarea que requirió procesos de inmovilización y vigilancia, registro y punición. Acaso toda la historia de las Repúblicas Soviéticas Socialistas pueda leerse a través de la tensión entre, por un lado, la descodificación inherente al desarrollo industrial y la sobrecodificación con que el proyecto revolucionario aspiraba a controlarla y ponerla a su servicio.

El lema con que Lenin definiera al comunismo –‘*soviets más electrificación*’– no deja de hacer eco de esta tensión. Una parte de la fórmula –la electrificación– remite a la potencia de desterritorialización: una fuerza motriz que incrementaría los flujos de trabajo y que lanzaría la producción a nuevas velocidades, tiempos y distancias. El *Soviet*, en sentido opuesto, recodificaba estos nuevos flujos en un órgano de control de los trabajadores (conjuraba, así, el *horror a los flujos descodificados*) y ponía el incremento de la productividad bajo los dictámenes asamblearios de la comunidad. En un segundo pasaje, la polémica se trasladaría hacia el locus del poder revolucionario: la consigna de entregar *todo el poder a los soviets*, según Lenin, debía dar paso a la consigna de *todo el poder al Estado*. El Estado fue la entidad que reterritorializó sobre su cuerpo a los soviets, apropiándose de ellos y ofreciéndose

⁵⁰ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 225.

como garante de su supervivencia: enajenada en el cuerpo del Estado–obrero, la voluntad popular gobernaría sobre los flujos de capital y de trabajo. Los soviets se territorializarían en el cuerpo del Estado y el Estado controlaría los flujos de riqueza. Los soviets y la electrificación se encontrarían (superándose) en la mediación trascendente del Estado.

Codificar, sobrecodificar, descodificar (el soviet, el Estado, la electricidad). He allí las tres operaciones de la ontología social deleuziana. Distintos momentos de la historia soviética marcan episodios de esta aventura de la sobrecodificación. La *colectivización forzosa*, por ejemplo, fue el proceso por el que comunidades agrarias separadas (máquinas territoriales primitivas) fueron forzadas a subordinarse a la unidad superior de la Nación. De allí la violencia ilimitada que acompañó al proceso: se trataba, nada menos, que de arrancar de la tierra unos códigos ancestrales para ponerla en relación con el sobrecódigo estatal moderno; de erradicar modos de producción y organización heterogéneos para subordinarlos a la ley universal de los planes quinquenales. *Nacionalización* de la tierra y *proletarización* del pueblo, doble movimiento que arrastró la totalidad de los flujos hacia un centro –el Estado– que en adelante fungiría como su representante y su motor. Este era el problema socialista de la sobrecodificación: ¿cómo convertir cada territorio en una parcela del Plan, a cada trabajador en un participante del proyecto comunista?

En sentido contrario, el fin de los socialismos reales sobrevendrá cuando los aparatos de captura no puedan ya contener la presión de los flujos emergentes (flujos de deseo, de productos, de moneda) producto del desarrollo económico. El dique estatal se derrumbará para que ellas encuentren su cauce en el caudal del mercado mundial. Ironía de la historia, el socialismo habrá preparado la transición al capitalismo como su consecuencia necesaria y fase superior. Si primero el Estado fagocitó a los soviets, luego la electricidad arrasó con el Estado: el crecimiento industrial habrá desencadenado una potencia de descodificación que tornará arcaico al Estado socialista, hasta obligarlo a entregar su territorio al mercado.⁵¹ El *capitalismo de Estado* habría sido como la *astucia* del capitalismo sin más. La marioneta que, creyendo aniquilarlo, parió al capitalismo, su titiritero.

⁵¹ En China encontramos una tensión idéntica y un proceso semejante. El *gran salto adelante* es la transición de las economías agrarias independientes a las cooperativas en control del Estado. Nacionalización de la tierra. Proletarización de la comunidad. Por otra parte, acontecimientos como la *Campaña de las Cien Flores* ilustran el antagonismo entre la proliferación de flujos de comunicación (producto de la industrialización y la modernización de la vida) y la eficacia de los aparatos de captura propagandísticos del régimen; la purga en que esta campaña desembocará –delirio paranoide que denuncia y sabe atajar innumerables conspiraciones– será la respuesta definitiva del déspota.

Y otro tanto podrá decirse de la *Revolución Cultural*, conducida por y desde el Estado con el fin de sobrecodificar cualquier flujo revolucionario. Finalmente, en un proceso semejante, aunque mucho menos dramático, el Estado chino deberá abrirse al mercado cuando no soporte más la presión de los flujos descodificados producidos por las transformaciones que él mismo hubo impulsado.

¿Qué sucede en el otro polo? ¿Qué hay de los procesos de descodificación de la máquina capitalista?

Como referente de la descodificación capitalista de los flujos podemos ofrecer los procesos de desregulación económica que comienzan a anunciarse en la era de DyG y que muy pronto se convertirán en el lugar común de la política mundial. Es cierto que las obras de nuestros autores son anteriores a la victoria del campo capitalista sobre el de los socialismos reales, pero encontramos allí las herramientas pertinentes para describir el proceso que, desde entonces, se puso en marcha. En 1980, año de la aparición de *Mil Mesetas*, al declinar los horizontes revolucionarios que el 68 hubo abierto, la mesa estará puesta para que el capitalismo dé su *gran salto adelante*: una ola de desregulación y antisindicalismo tomará por asalto los Estados de todo el mundo. ¿En qué consistió el proceso?

Las luchas obreras, desde el siglo XIX, pueden ser leídas como luchas por instituir mecanismos de control y negociación sobre el proceso de trabajo, por imponer limitaciones a la libre fluctuación de los flujos descodificados. El contrato colectivo, la figura del escalafón, la injerencia sindical, la limitación de las jornadas, la tasación de las horas extra, los derechos universales a la salud o al retiro, fueron parte de esa cruzada por sobre-codificar al capital: al proceso de trabajo se añadirá una legislación laboral; a la ley de la oferta y la demanda, la de los acuerdos negociados por los trabajadores. El recurso a la sobre-codificación estatal fue un instrumento defensivo del trabajo contra el Capital, y su victoria se materializó en los derechos sociales.

La crisis económica de los años setenta, empero, extendió a este sistema su certificado de defunción: de pronto el sobre-código se volvió poco funcional para la fluidez que los intercambios comerciales requerían; *demasiados pactos* pesaban sobre la potencia infinita del dinero; demasiadas reglas se interponían entre la fuerza de trabajo y el capital. Como respuesta, la década de los ochenta fue testigo de una campaña mundial por el *alisamiento* del espacio del capital. Esta campaña, a la que años más tarde se le conocerá como *neoliberalismo*, tuvo como objetivo el desbaratamiento de cualquier código exterior a las leyes del mercado. Bajo la égida de la *flexibilización del trabajo*, la modernización, la productividad, la ofensiva capitalista aniquilará los controles estatales y sociales que durante décadas habían mantenido, no sin tensiones, la convivencia entre los dueños del capital y los de la fuerza de trabajo. Los términos que las nuevas reformas laborales instituyeron (el fin de los contratos colectivos, la contratación por hora, la reducción de las prestaciones, la subcontratación, entre otros) representaron esfuerzos por subordinar la mano de obra a la fluidez del capital, por reducir, tanto como se pudiera, los viejos códigos que regulaban la producción. Había que entregar, uno por uno, todos los flujos al mercado.

Y por cierto que este proceso desencadena una violencia no menor a la que precisa el nacimiento de un Estado. El libre mercado no llega sino por una fase de *dictadura de la burguesía*, una acumulación originaria que separa a los flujos de sus códigos, a la tierra de sus leyes y sus costumbres, a las herramientas y los conocimientos de sus sujetos. La violencia de la descodificación no será sólo la violencia sutil de la jornada de trabajo –la que se esconde, como plusvalía, en el intercambio desigual entre salario y valor creado– sino la violencia que separa a la comunidad de sus códigos y sobrecódigos y la reterritorializa en el cuerpo del capital. Son las *reterritorializaciones a fuerza de policía y dictadura* de las que DyG hablan.

El caso de América Latina es representativo de este proceso. Dado un proletariado demasiado organizado, un espacio demasiado codificado para las necesidades de expansión del capital, la dictadura militar fue el régimen político que puso en marcha el alisamiento del espacio para el flujo del capital. A fuerza de tortura, exilio, secuestro, asesinato, desapariciones, se desencadenó un proceso de liberalización de los flujos de capital y de aniquilación de todas aquellas resistencias que lo entorpecían. Si por un lado la dictadura capturaba a los trabajadores organizados, por otro anulaba la legislación laboral y entregaba los recursos estratégicos al mercado. Este proceso, con los matices particulares de cada país, es común a todo el continente. El fin de las dictaduras sólo se producirá una vez que el campo económico haya quedado suficientemente libre de controles humanos y legales; cuando el entramado de los códigos sociales se encuentre lo suficientemente destruido para que sólo el mercado se ofrezca como mecanismo de regulación social. Durante al menos dos décadas el capital andará en América Latina a sus anchas.

Detendremos por ahora esta breve reconstrucción. Hemos visto cómo el esquema general que los autores presentan en *El Anti-Edipo* es útil para caracterizar, al menos en sus líneas más generales, a las megamáquinas que encuadran la historia reciente de las sociedades contemporáneas. Codificar, sobrecodificar, descodificar. La tierra, el Estado, el capital. A esta serie volveremos en el último capítulo, cuando debamos reflexionar sobre las posibilidades de la transformación social en el marco de la tensión entre el capital y el estado, entre una máquina que todo sobrecodifica y un mercado que todo lo somete a la ley abstracta del valor. Estado y capitalismo: los dos frentes en los que deben batirse los movimientos que aspiran a la transformación social.

Antes de ello, empero, debemos ver cómo estas operaciones se transforman, en *Mil Mesetas*, para dar nacimiento a dos conceptos con que los autores piensan la oposición entre la producción y el orden y

los procesos revolucionarios que lo subvierten: por un lado el aparato de captura; por otro, las máquinas de guerra.

III. Captura y Fuga

Una de las líneas de continuidad entre *El Anti-Edipo* y *Mil Mesetas* es el desafío de determinar los movimientos elementales de los flujos constitutivos de una sociedad. *Mil Mesetas*, empero, moviliza un conjunto de conceptos que en el *Anti-Edipo* están ausentes o que tienen una mínima relevancia. Si en *Anti-Edipo* Deleuze y Guattari distinguen entre las tres megamáquinas que acabamos de revisar, *Mil Mesetas* introduce dos términos nuevos: los *aparatos de captura* y las *máquina de guerra*. En buena medida Deleuze retoma, a través de estos conceptos, un tema que planteó en su filosofía temprana. Dicho brevemente la oposición entre la fuga y la captura nos remite a un enfrentamiento como el que vimos desplegarse entre el modelo y el simulacro: por un lado, una fuerza de limitación, medida y sanción; la fuerza de los contratos y las asociaciones autorizadas. Por otra parte, una fuerza afirmativa, que hace valer la potencia de la diferencia y de las libres composiciones. Los nuevos conceptos que los autores proponen en *Mil Mesetas* reterritorializan estas fuerzan en agenciamientos sociales concretos.

¿En qué consiste entonces la oposición entre el *estado* y la *máquina de guerra*? Y en primer lugar ¿por qué oponerlos? ¿No es el estado, por excelencia, una máquina de guerra, su gestor y protagonista? ¿Y no es la guerra el origen y el horizonte de todo estado? Pero uno de los mayores esfuerzos de los autores consistirá en demostrar que la *máquina de guerra* es *'de otra especie, de otra naturaleza, de otro origen que el aparato de Estado.'*⁵²

a. Aparatos de captura

En el esquema propuesto por *Mil Mesetas*, el movimiento que define la esencia del estado es la *captura*: *'El Estado es inseparable, allí donde puede, de un proceso de captura de flujos de todo tipo, de poblaciones, de mercancías o de comercio, de dinero o de capitales, etc.'*⁵³ Y esa captura, como vimos anteriormente, supone la sobrecodificación, proceso que fija funciones y recorridos de acuerdo con la unidad del cuerpo trascendente: *'se necesitan trayectos fijos, de direcciones bien determinadas, que limiten la velocidad, que regulen las circulaciones, que relativicen el movimiento, que midan*

⁵² Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 360.

⁵³ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 389.

detalladamente los movimientos relativos de los sujetos y objetos... El Estado no cesa de descomponer, recomponer y transformar el movimiento, o regular la velocidad.'⁵⁴

Los autores describen distintos mecanismos de captura: introducción del impuesto para la apropiación de los intercambios; introducción del *trabajo* para la apropiación de la actividad; introducción de la renta para la apropiación de la tierra. La renta, el beneficio, el impuesto, *'convergen, por el régimen de sobrecodificación, en el déspota: propietario de la tierra, patrón de las obras, señor de los impuestos.'*⁵⁵ Podemos multiplicar los ejemplos: escolarización del flujo infantil, academización del flujo de saber, familiarización del flujo de deseo sexual. También en la política: sindicalización de las demandas obreras; flujo de descontentos obligados a resolverse en canales institucionales; flujo de antagonismos capturado bajo la forma de un desacuerdo entre Partidos (platonismo de política social: flujo de individuos devenido flujo de ciudadanos, multiplicidad devenida régimen de representación.) La captura es el movimiento que toma un flujo en estado libre para conducirlo hacia caminos ya trazados.

Ahora bien, tal captura, según DyG, conoce dos facetas, dos polos antitéticos pero complementarios que definen a la soberanía estatal: *'lo violento y lo tranquilo, lo rápido y lo grave, lo terrible y lo regulado, el «lazo» y el «pacto».*⁵⁶ El soberano es emperador y jurista: suyos son, por un lado, los contratos y las leyes con que se granjea el consenso de los súbditos; y suyo es, por otra parte, el suplemento de fuerza y arbitrariedad que dota de eficacia los contratos que celebra.

Estas dos dimensiones de la captura, empero, aun cuando conlleven una dosis de violencia, son de naturaleza distinta a la guerra: el estado, dicen los autores, *'más que guerreros, emplea policías y carceleros, no tiene armas y no tiene necesidad de ellas, actúa por captura mágica inmediata, "capta" y "liga", impidiendo cualquier combate. O bien el Estado adquiere un ejército, pero que presupone una integración jurídica de la guerra y la organización de una función militar.'*⁵⁷

En suma, DyG proponen distinguir entre la máquina de guerra y la *institución militar*: *'el rey jurista es un gran organizador de la guerra; pero le da leyes, le prepara un campo, le inventa un derecho, le impone una disciplina, la subordina a fines políticos. Convierte la máquina de guerra en una institución militar, adapta la máquina de guerra al aparato de Estado.'*⁵⁸ Al Estado no pertenece la

⁵⁴ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 390

⁵⁵ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 451.

⁵⁶ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 360.

⁵⁷ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 360.

⁵⁸ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 434.

guerra como tal: su objetivo es el control sobre toda forma de violencia y la neutralización de aquel agenciamiento que, siendo exterior a él, o fluyendo libre entre sus redes, emite flujos que lo exceden.

¿De dónde provendrá entonces la violencia guerrera, irreductible a la del estado, distinta de la soberanía? A diferencia de la violencia estatal, que no se ejerce sin una pretensión de medida, captura y totalización, la máquina de guerra, dicen los autores, *‘sería como la multiplicidad pura y sin medida, la manada, irrupción de lo efímero y potencia de la metamorfosis... Frente a la medida esgrime un furor, frente a la gravedad una celeridad, frente a lo público un secreto, frente a la soberanía una potencia, frente al aparato una máquina.’*⁵⁹ Frente a la ley del Estado, en fin, su sobrecódigo, su legislación, la máquina de guerra es el agenciamiento que efectúa las líneas de fuga; que opone a la vida sedentaria, correlativa a las fuerzas de captura, un modo de vida *nómada*, fundado en las fuerzas del devenir y la experimentación.

b. Nomadismo

El nomadismo adquiere en *Mil Mesetas* la dignidad de un concepto filosófico. Designa un modo de existencia soterrado por el pensamiento occidental pero aún vivo e inquietante. *‘La derrota de los nómadas ha sido de tal magnitud, tan completa, que la historia se identifica con el triunfo de los Estados.’*⁶⁰ Al tomar partido por el nomadismo, Deleuze y Guattari estarían restituyendo su poder inventivo al nomadismo; más aún, estarían poniendo el nomadismo a la base de un proyecto teórico y práctico válido para nuestros días.

Este *nómada*, empero, es definido por DyG de forma extraña. Pues el nomadismo no se define por el movimiento (hay *nómadas inmóviles*, afirman los autores) sino por una *modalidad de habitación del espacio*. De esta modalidad los autores ofrecen al menos tres determinaciones:

El nomadismo remite, en primer lugar, a la subordinación de los puntos a los trayectos: *‘incluso si los puntos determinan los trayectos, están estrictamente subordinados a los trayectos que determinan, a la inversa de lo que sucede en el sedentario. El punto de agua sólo existe para ser abandonado, y todo punto es una etapa y sólo existe como tal.’* En el nomadismo, el trayecto, el *entre-dos* *‘ha adquirido toda la consistencia, goza tanto de una autonomía como de una dirección propias.’*⁶¹ *‘El intervalo es sustancia.’*⁶² En segundo lugar, la función del trayecto *nómada* *‘no es la del camino sedentario, que*

⁵⁹ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 360.

⁶⁰ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 396.

⁶¹ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 385.

⁶² Más adelante repiten esta idea: *‘En ambos espacios existen puntos, líneas y superficies. En el espacio estirado, líneas y trayectos tienen tendencia a estar subordinados a los puntos: se va de un punto a otro. En el liso, los puntos están*

*consiste en distribuir a los hombres en un espacio cerrado, asignando a cada uno su parte y regulando la comunicación entre las partes. El trayecto nómada hace lo contrario, distribuye los hombres (o los animales) en un espacio abierto, indefinido, no comunicante.*⁶³ Y en tercer lugar el espacio sedentario *‘es estriado por muros, lindes y caminos entre las lindes, mientras que el espacio nómada es liso, sólo está marcado por "trazos" que se borran y se desplazan con el trayecto.*⁶⁴

Obtenemos así dos series de oposiciones. Por un lado, *‘un espacio homogéneo, divisible, estirado’*⁶⁵; esta máquina remite al aparato de Estado. Es el agenciamiento «estado–captura». *‘Y Luego, en el horizonte, una línea distinta, la de los nómadas que salen de la estepa, que emprenden una fuga activa y fluente, llevan por todas partes la desterritorialización, lanzan flujos cuyos cuantos se activan, arrastrados por una máquina de guerra sin Estado.*⁶⁶ Es un agenciamiento «máquina de guerra–línea de fuga».

La fuga y la captura remiten pues a estas dos formas de ocupación del espacio: *‘la respuesta del Estado es estriar el espacio, contra todo lo que amenaza con desbordarlo... Y a la inversa, cuando un Estado no logra estriar su espacio interior o contiguo, los flujos que lo atraviesan adquieren necesariamente el aspecto de una máquina de guerra dirigida contra él, desplegada en un espacio liso o rebelde.*⁶⁷

Ahora bien, la tesis de DyG es que la guerra no es el objeto directo de ninguno de estos agenciamientos: hemos dicho que al Estado no pertenece a la guerra; y hemos dicho que la guerra no define a la máquina de guerra. La guerra, entonces, es lo que emerge en y por la irreductibilidad de sus movimientos, como un objeto secundario y exterior a ambos, producto de su enfrentamiento: por un lado *‘el objeto del Estado no es la guerra, sino «la máquina de guerra», y cuando se logra apropiarse de ésta, ésta cambia evidentemente de naturaleza y de función, puesto que entonces está dirigida contra los nómadas y todos los destructores del Estado.*⁶⁸ Por otra parte, *‘la máquina de guerra no tiene necesariamente por objeto la guerra. La máquina de guerra es el elemento constituyente del espacio liso, de la ocupación de ese espacio, del desplazamiento en ese espacio, y de la composición correspondiente de los hombres: ese es su único y verdadero objeto positivo (nomos).*⁶⁹

subordinados al trayecto: Es la subordinación del hábitat al trayecto, adecuación del espacio del interior al espacio del exterior: la tienda, el iglú, el barco.’ Deleuze y Guattari, *Deleuze y Guattari, Mil Mesetas*, 487.

⁶³ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 385.

⁶⁴ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 385.

⁶⁵ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 227.

⁶⁶ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 226.

⁶⁷ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 390.

⁶⁸ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 418.

⁶⁹ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 417.

La guerra se nos muestra entonces como un objeto *suplementario* de la máquina de guerra, que surge sólo en la medida que ella se enfrenta a un Estado que pretende desactivarla. La guerra no procede del Estado, sino del hecho de que el Estado se apropia de la máquina de guerra. Y si, en contraparte, el nomadismo trae consigo la violencia y el caos, es porque su máquina *'se enfrenta a los Estados y a las ciudades, como fuerzas de estriaje que se oponen al objeto positivo: en consecuencia, la máquina de guerra tiene como enemigo al Estado, a la ciudad, al fenómeno estatal y urbano, y su objetivo es aniquilarlos.'*⁷⁰

Finalmente, si los autores insisten en el carácter secundario y accesorio de la relación entre la máquina de guerra y la guerra, es para subrayar el carácter creativo de este último agenciamiento: la máquina de guerra no agota su ser en el estar contra el *estado*. Su esencia, al contrario, es ser una fuerza afirmativa: *'el trazado de una línea de fuga creadora, la composición de un espacio liso y el movimiento de los hombres en ese espacio.'*⁷¹ *'Las mutaciones remiten a esa máquina, que no tiene verdaderamente la guerra por objeto, sino la emisión de cuantos de desterritorialización, el paso de flujos mutantes (en ese sentido, toda creación pasa por una máquina de guerra).'*⁷² Y en ese sentido, la máquina de guerra sería el agenciamiento adecuado al movimiento revolucionario: *'siempre que se produce una acción contra el Estado, indisciplina, sublevación, guerrilla o revolución como, acto, diríase que una máquina de guerra resucita, que un nuevo potencial nomádico surge, con reconstitución de un espacio liso o de una manera de estar en el espacio como si fuera liso.'*⁷³

Esta última afirmación, extrapolada a los problemas políticos contemporáneos, conduce a los autores hacia la tensión que ha obsesionado al pensamiento político moderno: la que se da entre el orden existente y sus subversiones posibles. El nomadismo va a convertirse en un concepto cuyo objetivo es reanimar las posibilidades de transformación social. En medio de la asfixia generalizada a que nos somete el orden capitalista, en medio de un agotamiento, paulatino pero irreversible, de los procesos revolucionarios del siglo XX, de cara a un pensamiento capturado, *estatalizado*, el nómada es el personaje en que los autores buscan el *más allá* del orden dado: un resquicio de vida, aún no sometido a las instituciones del Estado o del capitalismo, desde el cual el pensamiento y la práctica de la resistencia podrían nutrirse para recomenzar. Si, como afirman los autores, *'toda creación pasa por una máquina de guerra'*, la invención del otro mundo posible no podría provenir de los aparatos de captura, sino de las creaciones que en su seno llevan los movimientos de fuga.

⁷⁰ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 417.

⁷¹ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 421-422.

⁷² Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 233.

⁷³ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 390.

Ahora bien, si determinamos al nomadismo como el movimiento propio de la creación, quedamos ante la tarea pendiente de llenar de contenido a ese modo de la acción colectiva y composición de las diferencias. Hasta el momento los autores sólo han distinguido entre dos agenciamientos irreductibles y de signo opuesto. Pero nada sabemos de las colectividades que podrían ocuparlos. Tendremos entonces que aterrizar estos conceptos en las luchas que se presentan en las sociedades modernas y descubrir las estrategias con que dominados y dominadores, respectivamente, presentan la batalla. ¿Qué *máquinas de guerra*, pues, se opondrán a las totalizaciones estatales y a los flujos del capital, a las sobrecodificaciones de aquéllas y a las descodificaciones de éste? ¿Y dónde encontrarlas? ‘¿Es posible –se preguntan los autores– que en el momento en que la máquina de guerra ya no existe, vencida por el Estado, presente su máxima irreductibilidad, se disperse en máquinas de pensar, de amar, de morir, de crear, que disponen de fuerzas vivas o revolucionarias susceptibles de volver a poner en tela de juicio el Estado triunfante?’⁷⁴ En términos más generales, ¿qué actor social, qué sujeto, qué colectivo, es el adecuado al movimiento de fuga?

Acerca del agenciamiento nómada, dicen los autores: ‘*Todo lo vive en relaciones de devenir, en lugar de efectuar distribuciones binarias entre «estados».*’⁷⁵ Tomaremos esta frase para desplazarnos hacia los términos con los que DyG intentan resolver estos problemas: exploraremos ahora la distinción entre la representación de la mayoría y el devenir minoritario. Las minorías son, en el pensamiento de DyG, los sujetos que se producen en el interior de la máquina de guerra.

IV. Mayoría y minoritario

1. Voluntad de minoría

En la medida que la reflexión sobre el nomadismo nos conduce hacia los problemas de la transformación social, nos conduce también hacia un diálogo con aquella tradición de pensamiento que hegemonizó durante décadas la teoría y la práctica de la movilización social, de la protesta y la utopía revolucionaria: el marxismo. La especificidad de la crítica política de DyG sólo se comprenderá sobre el trasfondo de la ruptura que propone con dicho discurso. ¿En qué consiste?

En términos generales, podemos atribuir al proyecto socialista del siglo XX una *voluntad de mayoría*: era mayoría el proletariado, mayor el saber del materialismo histórico, mayor el Partido de los

⁷⁴ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 364.

⁷⁵ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 360.

comunistas, mayores los intereses de la clase obrera. El marxismo aspiraba a nada menos que la lucha final de la historia. Hablaba para la última clase.

Esta afinidad con todo lo grande, esta propensión que hizo del marxismo un discurso de y para lo superlativo, provenía de la particular alianza que trabó con la clase trabajadora. El marxismo fue aquel discurso que, para fundirse con las fuerzas de lo real, dejó de hablar y pensar para *el hombre*, en abstracto, y se dio como destinatario a un sujeto particular, el proletariado. El marxismo encontraría en la clase obrera el sujeto de su discurso. Y la clase obrera encontraría en el marxismo una guía para su lucha. De allí la ambición y suficiencia que rezuma su discurso: ser filosofía para las masas y para la lucha –hacerse hablar por los sujetos de la revolución, hacerse escuchar en las plazas rebosantes–. Así engarzados el pensamiento con la acción, el discurso con su sujeto, la filosofía y la humanidad irrumpirían en la historia para hacer nacer una nueva edad en la tierra.

Pues bien, de cara a estas pretensiones mayores, y de cara a una figura tan consolidada y beligerante como la clase obrera, DyG proponen una relectura del concepto de revolución. Relectura que lo despojará de los términos que en el discurso marxista le infundían fuerza y cuerpo: la contradicción irresoluble y violenta como motor, la *clase* obrera como su sujeto. DyG, a distancia de dicho armazón conceptual, hablarán de la revolución como un movimiento de *fuga* y cuyo objetivo es la constitución de una *minoría*.

Una propuesta escandalosa y hasta irrisoria, teniendo en cuenta que surge en un panorama todavía dominado por el discurso clásico marxista: en la década de los setentas, con un planeta partido entre capitalistas y socialistas, con las intervenciones imperialistas a pleno, con el clamor de la resistencia vietnamita en el aire, con la descolonización africana aún fresca en la memoria, con la *Revolución Cultural China* todavía cosechando simpatizantes, con los conflictos clasistas a flor de piel en América Latina, en medio, pues, de tantas clases y tantas contradicciones, ¿no es todo un desatino dudar del valor de estos conceptos? ¿En nombre de qué osaría alguien regatearles su poder y pertinencia?

Y sin embargo DyG no hablan sobre el vacío. Sus problemas son las que su era les plantea. Es cierto que durante la década anterior a la aparición de *Mil Mesetas* la utopía revolucionaria todavía seduce y moviliza muchas fuerzas. Pero no es menos cierto que la siguiente década será la de su declive. DyG, como ya hemos hecho notar, piensan en la bisagra de dos eras: entre los sonoros pero últimos estertores de la utopía revolucionaria y los balbuceos crecientes de la distopia neoliberal. Por debajo de los entusiasmos visibles que la revolución aún despierta, una pléyade de insidiosos pesimismo comienzan a exigir, cada vez con más fuerza, dotarse de un concepto nuevo de revolución, uno adecuado a los tiempos que están cobrando forma. Por ello, menos que una decisión teórica, las tesis de DyG son la

respuesta a la coyuntura histórica en que desarrollan su pensamiento: respuesta al hecho de que, con el avanzar del siglo XX, y muy marcadamente a partir de las revueltas de 1968, el marxismo oficial se verá desbordado por un raudal de acontecimientos que muy mal se adaptan a su ley y su lectura y que muy fácilmente se escapan de las instancias oficiales de la representación obrera.

Por dos razones, al menos, las figuras de la fuga y de la minoría (en oposición a las nociones de clase y de contradicción) resultan pertinentes para captar las transformaciones de las sociedades capitalistas avanzadas. Por un lado la clase obrera, a través de sus sindicatos y partidos, parecía haberse integrado exitosamente al orden capitalista. Al abrigo del Estado de Bienestar, y por mediación de sus sindicatos, la clase obrera ahora discute en oficinas y parlamentos lo que antes había tenido que disputar en las calles. Y por otra parte, y tomando el relevo que dejaba vacante este proceso de integración, se constata la aparición de movimientos sociales que no se conciben sí mismos en los términos tradicionales de la política obrera: no se definen en función de la producción, no se proponen la toma del poder ni se manifiestan contra el régimen de la propiedad privada. Son actores que, al contrario, se reconocen a partir de una identidad minoritaria y particular –negros, mujeres, homosexuales, indios, migrantes–. Y son luchas cuyos objetivos e intereses resultan irreductibles entre sí y no se dejan subsumir a la identidad unitaria de la clase (habrá una lucha pro-homosexual no anti-capitalista; la lucha anti-racista no es idéntica a la lucha por la igualdad de género y las luchas obreras pueden muy bien preservar el machismo o la xenofobia).

El dato, pues, en paralelo con el desdibujamiento del estatuto revolucionario del proletariado, será la emergencia de estas minorías como actores políticos contestatarios, de conflictos que quitan el foco de la contradicción entre capital y trabajo y de actores que paulatinamente abandonan la idea de reinventar la sociedad de punta a punta. Pasaremos, así, de la gran guerra de las dos clases, a la conflictividad limitada de múltiples actores. Y de la unificación social proyectada sobre los intereses universales del proletariado, a la multiplicación de identidades, reivindicaciones y puntos de ruptura. Tomando nota de este pasaje Deleuze comenta: *‘no disponemos de la imagen de un proletariado al que le bastaría con tomar conciencia.’*⁷⁶ Si la era de Marx había sido la de las clases, *‘nuestra época –afirma Deleuze– deviene la época de las minorías.’*⁷⁷

Un panorama ciertamente incómodo para el esquema conceptual revolucionario ortodoxo: se había llegado a un punto en que el concepto de *contradicción* parecía fallar tanto por exceso como por defecto, siendo demasiado grande para la parcialidad de los nuevos conflictos, demasiado estrecho para

⁷⁶ Deleuze, *Conversaciones*, 240.

⁷⁷ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 473.

el ritmo de su proliferación. Pues por un lado podía decirse: hay más movimientos que la lucha entre capitalistas y burgueses –y entonces la contradicción se veía desbordada, insuficiente para captar los flujos menores del conflicto–. Pero también era lícito afirmar: la lucha entre capitalistas y burgueses perdió la intensidad que el concepto le atribuía –y entonces la contradicción parecía excesiva, demasiado grandilocuente para unas luchas que ya no eran a vida y muerte, para un conflicto que ya no partiría en dos la historia–.⁷⁸

El tema de lo minoritario, en fin, emerge en el espacio que deja vacío el eclipse del proyecto anticapitalista comandado por el proletariado. Emerge como el nombre de un conjunto de actores políticos, pero también como un tono o un humor de la práctica y el pensamiento. El desplazamiento que DyG proponen era el desplazamiento que las minorías ya estaban efectuando: actores políticos se fugan de las clases, conflictos se fugan de la contradicción. Y el pensamiento de DyG quiere recoger todas esas fugas, no para decretar cuál es su nuevo destino, no para capturarlas y así apropiarse de sus fuerzas, sino para seguir su rastro y descubrir el potencial revolucionario que las habita. Una voluntad de minoría se apoderará de esta filosofía: un saber sobre los movimientos moleculares y en fuga, en lugar de la teoría de la contradicción fundante, sólida, objetiva. Un saber sobre las distintas vías del *devenir revolucionario* en lugar de la organización de la gran batalla final de la historia.

2. Otro modelo. Modelo de lo otro

En este contexto histórico y político se produce el viraje que los autores proponen. Son estas tensiones (entre el orden social y los movimientos que lo impugnan y entre los movimientos sociales y los discursos que las piensan) las fuerzas que impulsaron a un replanteamiento de la cuestión revolucionaria. Ahora bien, ¿qué respuesta van a proponer nuestros autores?

En las páginas de *Mil Mesetas* la pregunta por la revolución está vinculada a la oposición entre *la mayoría y lo minoritario*. Aquélla remite a la política de la representación, ésta, a la del devenir. En cierta medida estos conceptos remiten a temas y movimientos que ya analizamos previamente, pero a su vez permiten articular esas fuerzas con personajes, grupos y problemas directamente vinculados a los debates políticos de nuestro tiempo. ¿En qué consiste esta antinomia?

⁷⁸ Con estas palabras expresan su voluntad de abandonar el imperio de la contradicción: '*Desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares. Siempre fluye o huye algo, que escapa a las organizaciones binarias, al aparato de resonancia, a la máquina de sobrecodificación: todo lo que se incluye dentro de lo que se denomina "evolución de las costumbres", los jóvenes, las mujeres, los locos, etc. Mayo del 68, en Francia, era molecular...*' Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 220.

a. Representación de la mayoría

Revisemos el primer término de la oposición. ¿A qué se refieren DyG con el concepto de *mayoría*? Las páginas de *Mil Mesetas* nos ofrecen al menos tres referencias fundamentales:

– ‘Por mayoría nosotros no entendemos una cantidad relativa más grande, sino la determinación de un estado o de un patrón con relación al cual tanto las cantidades más grandes como las más pequeñas se considerarán minoritarias: hombre–blanco, adulto–macho, etc. Mayoría supone un estado de dominación, no a la inversa.’⁷⁹

– Hablaremos de mayoría allí donde se instituya ‘un metro–patrón con relación al cual se evalúa’⁸⁰, con relación al cual todas las minorías van a ser contadas. ‘Cualquier determinación distinta de la constante será, pues, considerada como minoritaria, por naturaleza y cualquiera que sea su número, es decir, será considerada como un subsistema o como fuera del sistema.’⁸¹

– Dada una relación entre dos grupos, la mayoría es aquel elemento que ‘aparece dos veces, una vez en la constante, otra en la variable de la que se extrae la constante. La mayoría supone un estado de poder y de dominación, y no a la inversa. Supone el metro–patrón y no a la inversa.’⁸²

De inmediato surgen interrogantes: ¿cómo puede esta mayoría no depender de su cantidad, por qué remite a un estado de dominación, y qué sentido tiene la afirmación de que la mayoría *aparece dos veces*?

Nuestras respuestas se sostendrán sobre el siguiente criterio de lectura: si la mayoría es el *patrón*, lo es en el doble sentido de la palabra: jefe y medida; sujeto de la decisión, pero también sujeto del saber que la soporta y legitima. Lo que llamamos dominación, desde este punto de vista, es el éxito de un régimen de representación que reconstruye a la multiplicidad bajo la imagen de un conjunto mayoritario como metro-patrón y de subconjuntos que se ordenan en el campo social de acuerdo con esta figura.

Consecuentes con nuestro método de exposición, propondremos un catálogo que ilustre la operatividad del concepto:

– Este estudio ya nos ha puesto en contacto con algunas *mayorías*. El doble sentido del término *patrón* ¿no hace eco de las dos dimensiones constitutivas de la voluntad del platonismo? Dividir y seleccionar, diferenciar y distinguir. Hemos visto que *La República* nos ofrece una regla de medición

⁷⁹ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 291.

⁸⁰ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 107.

⁸¹ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 108.

⁸² Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 107.

del Estado, un patrón que determina lo justo y lo injusto. Pero se trata de una regla muy particular, pues ella reconstruye la totalidad social a partir del código de la filosofía. El filósofo, entonces, aparece dos veces: como el portador de un saber particular, como una variable del sistema, pero también como instancia universal, como la constante que determina el valor del resto de los oficios y los discursos. La filosofía es al mismo tiempo una parte de la comunidad y el punto de referencia para la instauración del orden, el discurso que determina el sitio que deben ocupar todos los demás conjuntos. Dado que la filosofía se erige en el patrón de medida de lo múltiple (la *polis*), el filósofo queda determinado como el sujeto idóneo para mandar sobre ella. *La República* puede leerse como un argumento sobre el devenir *patrón* de la filosofía. El rey-filósofo es el filósofo-patrón.

– Un idéntico procedimiento encontramos en nuestra reflexión sobre el actual modo de producción del saber: todas las universidades del mundo deben traducir su proyecto educativo a los términos de un canon dominante y a expresar su valor en los términos de la semejanza que guardan con las instituciones *modelo*. Estos modelos son el *metro-patrón* del conocimiento: son la instancia que funciona como criterio del saber legítimo, la regla de universalidad, el molde al que deben adecuarse todas las instituciones que ostentan la pretensión de educar. Así, estas universidades aparecen dos veces: como diferencias dentro del sistema pero también como el punto de referencia para el resto de las singularidades, las cuales ya sólo sabrán definirse como desemejanza y ya sólo valdrán como lejanía y en negativo. Cada universidad recibirá un sitio, en la escala de calidad, por la cercanía o lejanía que acredita ante unas instituciones erigidas en *mayoría*.

– Bajo formas mucho más comunes encontramos la construcción de la mayoría. Es, por ejemplo, la operación que la crítica feminista denuncia en los discursos académicos: el *hombre* siempre aparece dos veces, una como subconjunto de la humanidad, y otra como el nombre del todo. Al imputarle una envidia, el psicoanálisis define a la mujer por una carencia respecto del hombre, y no al hombre por un exceso respecto de la mujer. El filósofo, por su parte, si aspira a forjar una sentencia grave y profunda, debe referirse a los eternos *problemas del Hombre*. El *Hombre*, vuelto nombre de la especie, designa al subconjunto de los hombres por un lado y por otro a aquello que las mujeres tienen de universal, eterno, relevante y digno de mención.⁸³

⁸³ Es, por ejemplo, la crítica que plantea Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*: El hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él; no la considera como un ser autónomo. En la introducción se lee: ‘¿Cómo es posible, entonces, que esta reciprocidad no se haya planteado entre los sexos, que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial, negando toda relatividad con respecto a su correlativo, definiendo a este como la alteridad pura?... Si la mujer se descubre como lo inesencial que jamás retorna a lo esencial, es porque ella misma no realiza ese retorno. Los proletarios dicen «nosotros»; los negros, también. Presentándose como sujetos, transforman en «otros» a los burgueses, a los blancos. Las mujeres -salvo en ciertos congresos, que siguen siendo manifestaciones abstractas- no dicen «nosotras»;

– Es también la denuncia de la crítica al eurocentrismo: el *uropeo*, en términos cuantitativos, es una parte minoritaria del mundo, pero se vuelve mayoría en el proceso de colonización, la singularidad que va a medir el valor de todas las demás culturas y que, así, instaurará una escala de semejanza en términos de progreso y atraso. Los pueblos serán el pasado de la civilización, como Europa será el futuro de los pueblos.

– Finalmente, podemos ilustrar este mismo mecanismo deteniéndonos en el más célebre patrón de nuestra era: el patrón capitalista. La expresión designa no sólo el hecho de que el capitalista es quien da órdenes en la fábrica. El patrón-capitalista es también un modo de medición y representación de la sociedad que la reconstruye bajo los códigos de un capitalismo naturalizado: en ella, los individuos están hechos al calco de los sujetos económicos; las relaciones interpersonales adoptan la forma de una transacción comercial y el mercado se vuelve el sitio para el reconocimiento y tasación de los individuos (tanto ganas, tanto vales). Se trata de un discurso que convierte a la comunidad en una república de competidores y propietarios. Que deriva, del ser particular del capitalista, el deber ser universal de la sociedad, y que equipara la maximización de la ganancia individual con la maximización del bien común.

Y se diría que esta representación de la sociedad es un paso adelante en la igualdad como principio universal. Pero en realidad se trata de un proceso de homogenización en el que una de las partes se pone a sí mismo como denominador común de todas las diferencias para reducirlas: al ser codificado como *competidor*, el obrero es obligado a reflejarse en el rostro del capitalista. En este sentido general el capitalista es patrón: evalúa, desde su posición y sus intereses, al resto de los conjuntos. Elabora un régimen de representación cuya cúspide es ocupada por un burgués vuelto modelo, y en el que el resto de los individuos es medido en una escala de semejanza que en este caso puede contarse en pesos y centavos. El capitalista, así, va a aparecer dos veces, como una persona en particular, pero también como forma general de la interioridad humana: el capitalista es la naturaleza humana realizada; el trabajador, un capitalista en potencia.

Henos pues ante un crisol de mayorías. La filosofía –en el platonismo– como saber mayor. El Hombre –en los discursos académicos– como mayoría de la especie humana. Europa –en la historia– como

los hombres dicen «las mujeres» y estas toman estas palabras para designarse a sí mismas; pero no se sitúan auténticamente como Sujeto. En el capítulo dedicado al psicoanálisis se lee: *‘El modelo de la sexualidad femenina ha sido definido ‘menos en sí mismo que a partir de su figura masculina... Freud la calcó sobre un modelo masculino. Supone que la mujer se siente hombre mutilado: pero la idea de mutilación implica una comparación y una valoración.’* Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, (México: Siglo XX, 1995).

grado mayor de desarrollo y civilización. El burgués –en el capitalismo– como sujeto mayor de la sociedad y, a ese título, justo poseedor de la mayoría de la riqueza.

Creemos que estas ilustraciones bastan para mostrar cómo se produce una mayoría. Pese a la diversidad de sus condiciones, tienen como común denominador una misma estrategia para la reducción de la diferencia: *‘se constituye un punto central que se desplaza por todo el espacio... Cada punto del plano se referirá a la mayoría y la mayoría se hará presente en cada uno de ellos.’*⁸⁴ No estamos ante un problema de estadística y contabilidad, sino ante relaciones de poder que determinan qué elemento es reducido a los términos de cuál otro. Es el problema de la representación –del juego de fuerzas que éste supone–. Si la mayoría supone un estado de dominación es porque la contabilización de los elementos de la sociedad supone una disputa por determinar el *criterio* con el que va a emprenderse la cuenta.

Dominación, representación y mayoría, pertenecen, pues, al mismo sistema: los tres son la manifestación de las fuerzas de captura, que transforman a la multiplicidad anárquica en un sistema de conjuntos y subconjuntos contabilizados; a las diferencias en un *grado* de la identidad mayor.

b) ...devenir de las minorías

Devenir. ¿Qué decir entonces de las *minorías*? ¿A qué sistema pertenecen y qué fuerzas convocan?

A lo largo de toda nuestra exposición el término de *modelo* ha estado estrechamente unido a la instancia trascendente: es un modelo lo que conjura al simulacro; es modelo el Estado contra la máquina de guerra; modelo la mayoría contra las diferencias. Pero recordemos la tesis básica de la lectura deleuziana: el modelo no es la invención arbitraria del platonismo, sino el modo en que se objetiva la voluntad de selección que guía al sistema. La trascendencia es invocada por la voluntad de establecer distinciones.

Debemos entonces posicionarnos frente a la cuestión siguiente: cuando rechazamos al modelo ¿estamos también renunciando a la posibilidad de seleccionar? ¿Sostendríamos que recusar la trascendencia es recusar toda idea de distinción y de valor? ¿Y entonces, desde el comienzo, habríamos estado trabajando por un relativismo disfrazado de inmanencia? ¿Nos aproximamos hacia una postura en la que *todo vale* igual, puesto que ya no vale valorar? ¿Y no estaríamos, entonces, pagando un precio muy alto por deshacernos de la trascendencia?

Con estas palabras plantea Deleuze el problema: *‘Toda reacción contra el platonismo es un restablecimiento de la inmanencia en su extensión y en su pureza, que prohíbe el retorno de un*

⁸⁴ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 292.

trascendente. La cuestión estriba en saber si una reacción de estas características abandona el proyecto de selección de los rivales o establece por el contrario, como creían Spinoza y Nietzsche, unos métodos de selección absolutamente diferentes.⁸⁵ Esos métodos de selección diferentes, pues, nos permitirían seleccionar sin que tengamos que suscribir el proyecto de la trascendencia: *‘Tal vez sea éste el secreto: hacer que exista, no juzgar. Si resulta tan repugnante juzgar, no es porque todo sea equivalente, sino por el contrario porque todo lo que vale sólo puede hacerse y distinguirse desafiando el juicio. No tenemos por qué juzgar los demás existentes, sino sentir si nos convienen o no nos convienen, es decir, si nos aportan fuerzas o bien nos remiten a las miserias de la guerra, a las pobrezas del sueño, a los rigores de la organización.’*⁸⁶

¿Dónde encontraremos, pues, la posibilidad de una selección no trascendente? Nuestro autor buscará la respuesta, nuevamente, en el platonismo: *‘Entre las páginas más insólitas de Platón, que manifiestan el antiplatonismo en el seno del platonismo, están las que sugieren que lo diferente, lo desemejante, lo desigual, en una palabra, el devenir, bien podrían no ser solamente defectos que afectan la copia, como precio de su carácter segundo, contrapartida de su semejanza, sino ser ‘ellos mismos modelos, terribles modelos de los seudos donde se desarrolla el poder de lo falso.’*⁸⁷

Como testimonio de este ‘antiplatonismo de Platón’ Deleuze nos remite a cierto párrafo del *Timeo* en el que los interlocutores disertan acerca de la imitación: *‘Cuando el artífice de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello. Pero aquello cuya forma y cualidad hayan sido conformadas por medio de la observación de lo generado, con un modelo generado, no será bello.’*⁸⁸

Ya estamos familiarizados con este posicionamiento: belleza de lo inmóvil, bajeza e inferioridad de lo que cambia. Sin embargo algo novedoso ha acontecido aquí: Platón ha reconocido la posibilidad de que lo generado sirva como modelo. *‘La hipótesis se descarta rápidamente, se la maldice, se la prohíbe, pero ha surgido, aunque más no fuese durante el lapso de un relámpago que da pruebas, en la noche, de una actividad persistente de los simulacros, de su trabajo subterráneo y de la posibilidad de su mundo propio.’*⁸⁹ La cita, pues, reconoce la posibilidad de un modelo distinto, un modelo que *‘no goza de la identidad de lo Mismo ideal, y es, por el contrario, modelo de lo Otro, el otro modelo, modelo de la diferencia en sí de donde deriva la desemejanza interiorizada.’*⁹⁰ Y al habilitar este modelo, nos

⁸⁵ Deleuze, *Crítica y clínica*, 190.

⁸⁶ Deleuze, *Crítica y clínica*, 188.

⁸⁷ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 198.

⁸⁸ Platón, “Timeo o de la naturaleza”. En *Diálogos*, Vol. 6. (Madrid: Gredos, 1996) 28b.

⁸⁹ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 198.

⁹⁰ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 198.

habilitamos de nuevo a la selección. Dice Deleuze: *‘Lo que nos molestaba era que renunciando al juicio teníamos la impresión de privarnos de todos los medios de establecer diferencias entre existentes, entre modos de existencia, como si entonces todo fuera equivalente.’*⁹¹

Habría, en fin, un otro modelo, un modelo de lo otro: el *devenir*. *‘Es toda una "paradoja" –dice Deleuze– convertir el devenir en un modelo, y ya no en el carácter secundario de una copia. Es un modelo de devenir y de heterogeneidad, que se opone al modelo estable, eterno, idéntico, constante.’*⁹²

Es este modelo, en fin, lo que nos permitirá mantener tanto la selección como la inmanencia: no nos opondremos ya a la a la selección en cuanto tal, sino sólo a aquella que se realiza en función del *modelo de lo mismo*.⁹³ Si las singularidades deben distinguirse, no lo harán como se distingue el general del cabo y el oro del hierro –ni como se distinguen, según hemos visto, el Europeo del primitivo, el Capitalista del obrero, el Hombre de la mujer, la Mayoría de las minorías que ella cuenta–. Va a tratarse de algo más simple y más elemental: han de distinguirse como se distinguen los afectos alegres de los tristes. Es Spinoza el mentor y aliado de nuestros autores: algunas composiciones aumentan nuestro poder de afectar y ser afectados, otros, las disminuyen. Y esta diferencia es el único criterio de selección admisible en una ética inmanentista. Bajo este régimen, dice Deleuze, *‘la selección ya no se refiere a la pretensión, sino a la potencia. La potencia es modesta, en el polo opuesto de la pretensión.’*⁹⁴

De modo que si el devenir es modelo, no lo es en el sentido del molde que reproduce copias de lo mismo. Hablaremos ahora de un seleccionar móvil y menor, inmerso en el flujo de aquello que selecciona. El devenir designa un modo de asociarse y de seleccionar que debe oponerse punto por punto al modelo que el platonismo sistematiza: no ha de recurrir a ninguna instancia trascendente; no ha de fundar un orden de representación; no ha de evaluar la multiplicidad a partir de la semejanza. Deberá tratarse de un modelo generado *en y por* el movimiento de las diferencias, que no preexiste al encuentro que evalúa ni proviene de una dimensión superior a éste: *‘Devenir –dicen DyG– no es imitar, identificarse, proporcionar relaciones formales. Devenir es, a partir de la forma que se tiene, del sujeto que se es, de los órganos que se poseen, de las funciones que se desempeñan, extraer partículas entre las cuales instaurar relaciones de movimiento y reposo, velocidad y lentitud...’*⁹⁵ Mientras la mayoría siempre remite a identidades fijas, a las representaciones que totalizan el campo

⁹¹ Deleuze, *Crítica y clínica*, 187.

⁹² Deleuze, *Conversaciones*, 241.

⁹³ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas* 108.

⁹⁴ Deleuze, *Crítica y Clínica*, 191.

⁹⁵ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 275.

social, lo minoritario remite a movimientos de ‘masas’, ‘multiplicidades de fuga o de flujo’⁹⁶. Líneas de fuga que producen nuevos seres según el criterio de la potencia. En este sentido DyG afirman: ‘las minorías carecen de modelo, son un devenir, un proceso. Podría decirse que nadie es mayoría. Todos, de un modo u otro, estamos atrapados en algún devenir minoritario que nos arrastraría hacia vías desconocidas si nos decidiéramos a seguirlo.’⁹⁷

Minoría. El concepto de *devenir* completa la fórmula que DyG nos proponen: a la representación de la mayoría se opondrá el devenir minoritario. Podemos ahora revisar las definiciones que los autores ofrecen de los conceptos:

- ‘La variación continua constituye el devenir minoritario de todo el mundo, por oposición al Hecho mayoritario de Alguien...’⁹⁸
- ‘La minoría se define como conjunto no numerable, cualquiera que sea el número de sus elementos. Lo que caracteriza lo innumerable no es ni el conjunto ni los elementos, más bien es la conexión, el "y", que se produce entre los elementos; entre los conjuntos, y que no pertenece a ninguno de los dos, que les escapa y constituye una línea de fuga.’⁹⁹
- ‘Utilizando muchos elementos de minoría, conectándolos, conjugándolos, se inventa un devenir específico autónomo, imprevisto.’¹⁰⁰

Dadas estas definiciones y premisas debemos buscar su funcionamiento: ¿bajo qué figuras la encontramos a lo minoritario entre nosotros, luchando por qué causas y mediante qué mecanismos? Un nuevo catálogo de fenómenos ha de servirnos para ilustrar la vida y obra del concepto.

– *Lo innumerable*. Al igual que la mayoría, la minoría no se define por su cantidad –‘una minoría puede implicar únicamente un pequeño número; pero también puede implicar el mayor número’¹⁰¹–. Sin embargo vimos que DyG la definen como *innumerable*. ¿A qué se refieren los autores con esta determinación?

⁹⁶ Preferimos el término *minoritario* sobre *minoría* en atención a una precisión que DyG introducen pero a la que no siempre son fieles: ‘Hay que distinguir –dicen los autores- lo mayoritario como sistema homogéneo y constante, las minorías como subsistemas, y lo minoritario como devenir potencial y creado, creativo.’ No es difícil captar el motivo de esta precisión: el término *minoría* hace alusión a las partes que contabiliza la medición mayoritaria, los grupos identificados a partir del criterio y el patrón del modelo. Lo *minoritario*, en cambio, expresa un movimiento. No un conjunto determinable, sino el sujeto que impulsa y se crea en el movimiento de fuga: ‘no hay que confundir “minoritario” en tanto que devenir o proceso, y “minoría” como conjunto o estado.’ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas* 108.

⁹⁷ Deleuze, *Conversaciones*, 271.

⁹⁸ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 108.

⁹⁹ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 107.

¹⁰⁰ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 108.

¹⁰¹ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 473.

La minoría es innumerable no porque contenga una cantidad tan alta que se vuelve imposible contar sus elementos, sino porque es imposible contabilizarla *de acuerdo con* el patrón mayoritario. La minoría es innumerable en el mismo sentido en que antes decíamos que el simulacro no es lo *no-representado* sino lo *no-representable*: es el punto ciego de un régimen de vigilancia que se quiere total y ubicuo. Así en este caso, la minoría es el conjunto que neutraliza y hace fracasar la contabilización que el sistema representativo pone en marcha: su presencia irrepresentable hace patente la falibilidad de la representación y, como corolario, la posibilidad de un ordenamiento distinto. Veamos esto con un ejemplo familiar:

La teoría marxista nos ofrece un caso paradigmático de la construcción de un conjunto innumerable. *El Capital*, en tanto *crítica de la economía política*, es un esfuerzo por deconstruir el sistema de medición en el que el individuo burgués funge como molde del sujeto universal y en el que el intercambio comercial funge como molde de la comunidad virtuosa.

La desestructuración que introduce la teoría marxista consiste en esto: si el discurso burgués está edificado sobre la noción de *elección libre*, el marxismo le opone un sistema de medición cuya unidad fundamental es el *tiempo de trabajo*. Y a partir de este desplazamiento instauro un nuevo *régimen de visibilidad*: así, donde la economía clásica encuentra electores y contratos, el marxismo descubrirá una disparidad entre el valor producido y el salario que lo remunera. Donde uno ve ciudadanos, medidos con la regla de la igualdad formal, el otro ve clases, determinadas en función de la desigualdad concreta de la propiedad. Y mientras el primero encuentra en una jornada de trabajo el cumplimiento de un contrato, el marxismo descubre allí la escena de una expropiación del tiempo. El término de plusvalía, así, menos que un concepto económico, es el nombre de un espacio no contado por la representación capitalista. Espacio en el que se consuma una injusticia y en el que, por ende, cobra forma el sujeto político que la padece. No es que los capitalistas ignoren la presencia de los trabajadores como conjunto de empleados (como el conjunto numerado de ciudadanos libres) sino como el conjunto de las víctimas de un intercambio desigual: como el conjunto de una explotación actual y, a ese título, como sujeto de una revolución venidera.

De esta manera el movimiento de los trabajadores mostraba que la representación capitalista se funda sobre la invisibilización del trabajador como el sujeto despojado de su propio tiempo. Y no por un olvido, sino porque representarlo supondría abandonar el punto de vista en que el capitalista funciona como mayoría y en que el libre mercado garantiza la maximización del bien común. La teoría de Marx, al recusar la representación capitalista, *inventaba* un conjunto no contable y sin embargo cuantitativamente mayoritario. Señalaba el punto ciego de un *metro-patrón* que se preciaba de incluir a

todos los individuos bajo los conjuntos de su representación y de distribuirlos de acuerdo con una regla justa de repartición. Como consecuencia última, esta teoría no podía resolverse más que en un llamado a emprender la fuga: a abandonar las identidades de la representación capitalista y salir en busca de otra composición posible.

Lo innumerable, en fin, remite no a una cantidad, sino a un modo de ser de los colectivos: a la experimentación que desdeña y deconstruye las casillas del orden dado. Los procesos revolucionarios pasan por la invención de estos conjuntos innumerables: por la aparición de colectivos que ponen en cuestión la totalidad del orden representativo en que se funda la dominación.

– *Los afectos*. ¿Qué sucede cuando el llamado a la fuga es respondido y los grupos de una sociedad se abandonan al devenir minoritario? Sucede, según DyG, que pasamos de una organización mediada por la conformidad con la regla y sancionada por los aparatos de captura, a una organización guiada por la fuerza sola de los afectos y cuyo único criterio de selección es el aumento o reducción de su potencia.

Continuemos con nuestro ejemplo del movimiento obrero. La huelga realiza eso que la teoría marxista convoca. La huelga es un *devenir*. Una fuga que todo lo confunde y todo lo muda: que convierte a la fábrica en asamblea, a las horas de trabajo en horas de discusión, a unos sujetos ignorantes y andrajosos en los improbables sujetos de una deliberación sobre lo justo y lo injusto. La huelga es la ruina del Estado sobre la que Platón advierte, la que sobreviene cuando los sujetos confunden sus sitios y exceden sus tareas: el inconcebible filósofo-zapatero de *La República* es como el obrero-político de la modernidad capitalista.

El devenir, pues, funciona aquí como un criterio de selección ajeno a la legalidad general. En la huelga el proletariado vale como singularidad, no como la copia degradada del capitalista exitoso, vale como lo irrepresentable, no como una instancia contada por la mayoría. Vale por su fuerza y no por lo que el burgués le paga: habla de una justicia que no es la de los contratos comerciales; ejerce una libertad que no es la de comercio. Y para hacerlo, emprende una línea de fuga que recompone las fuerzas y los cuerpos: el trabajador va a convertirse en orador, la fuerza de trabajo debe volverse fuerza de resistencia. De un aparato de paz y de obediencia –la fábrica– el acontecimiento revolucionario debe extraer los elementos para una máquina de conflicto y deliberación. En un instante, individuos cotidianamente sometidos a la rivalidad debían asociarse bajo los afectos de la solidaridad.

Se trata, en suma, de un cambio de régimen. De una asociación según la *conveniencia* de los afectos, y de una ocupación del espacio de acuerdo con las necesidades de un movimiento de invención. La

libertad es ese ejercicio de creación en el que las singularidades determinan sus trayectos y sus paradas en virtud de su potencia: no por la conformidad a los modelos sino por al aumento de su capacidad de afectar y ser afectado. En la voz baja de la clandestinidad los trabajadores se abrían a otro universo de afectos. Una comunidad política se fundaba en la media luz de las guardias nocturnas.

– *Más allá de la identidad.* La minoría, en tercer lugar, no se define por ‘*el conjunto ni los elementos*’, sino por un movimiento que pasa ‘*por el medio*’: ‘*La sumisión de la línea al punto constituye la arborescencia. En cambio, una línea de devenir no se define ni por los puntos que une ni por los puntos que la componen: pasa entre los puntos, crece por el medio.*’¹⁰² Ello quiere decir que no cualquier conjunto determinable cuantitativamente como minoría es el sujeto de una fuga: el devenir es un proceso, no un estado –‘*incluso los negros, decían los Black Panthers, tienen que devenir negro. Incluso las mujeres tienen que devenir–mujer.*’¹⁰³ El devenir pasa *entre medio, entre los individuos* y las identidades, para extraer de ellos otros afectos, otros modos de asociarse, y para dar nacimiento a algo que ya no pertenece al orden de las representaciones molares. El devenir desactiva la disyunción ‘*o bien filósofo o bien zapatero*’, para dar paso a la criatura que surge en la selección de algunas de sus fuerzas, un improbable e imprevisible ‘*filósofo y zapatero*’, que ya no es ni el trabajador dócil ni el pensador de las alturas. Escapa, así, a las casillas predeterminadas de la representación: *ni ganadores ni perdedores de la competencia capitalista*, afirmaba el proyecto comunista, recusando por completo las alternativas que el discurso capitalista ofrece a los individuos. Ni amo ni esclavo, debían decir las luchas abolicionistas. Y las mujeres, contra el régimen patriarcal, han exclamado: *ni santa ni puta*, escapando así a las dos identidades que el orden machista les ofrecía y abandonándose a una tierra inmanente en la que tendrían que encontrar sus propias asociaciones, sus alianzas, sus enunciados.

Finalmente, debemos insistir en que lo irrepresentable del devenir minoritario no sólo es el síntoma de la impotencia del modelo, sino el índice de la fuerza afirmativa del devenir minoritario, la potencia que desborda al poder de captura de la trascendencia. Lo veíamos en el simulacro: desafía porque huye, reta al dar la espalda. Su potencia conflictiva reside en su autodeterminación. Al prohibir que cualquier instancia trascendente hable en su nombre, debe habar por sí mismo. Al recusar la identidad que el modelo de asigna, debe buscar la suya propia.

El devenir, en suma, descompone y complica las “*unidades discretas*” con que el orden de representación mide lo social. En lugar de unidades contables, el devenir hace aparecer una mezcla de entes sin medida, inventa ‘*conjuntos difusos*’ para los que el orden de la representación no tiene más

¹⁰² Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 293.

¹⁰³ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 291.

respuesta que la rabieta y la petición de policía. El devenir es el ámbito de las diferencias sin *patrón*: obreros sin jefe, mujeres sin patriarca; pueblos no empadronados. Figuras, todas ellas, que se sitúan más allá de las identidades, más allá de la representación, más allá del reconocimiento, y todo esto para permanecer *más acá* de la trascendencia.

En un primer momento podemos atribuir al devenir minoritario un movimiento de desidentificación: la fuga es la desobediencia al jefe. Pero es al mismo tiempo la proyección de un mundo donde no funcionan las medidas con las que aquél gobernaba. Se trata de rechazar las reglas de un juego en el que siempre gana *el mismo*. Y de inventar, en su lugar, el juego de *lo otro*.¹⁰⁴ [Véanse también las ilustraciones 8 y 9].

Con este recorrido creemos haber ofrecido una explicación suficiente de lo minoritario. Vimos las razones que llevan a los autores a desplazar la revolución desde la clase hasta la minoría y desde la contradicción hasta la fuga. Llegados a este punto, empero, surgen cuestiones relativas a la toma de consistencia del *devenir minoritario*: ¿bajo qué condiciones estas singularidades, irreductibles entre sí, pueden trabar alianzas y componer agenciamientos colectivos?

Buscar la solución de estos problemas nos conducirá hacia la reflexión de DyG sobre la política que nos legó el siglo XX y sobre el horizonte abierto por las revueltas del *Mayo Francés*. En términos generales, los autores se preguntarán por las posibilidades de una política revolucionaria cuyo fin no sería la conquista del aparato de captura y cuyo medio no sería la representación: una política, pues, no estatalizada y bajo formas no partidistas. Esta sería la política adecuada a la multiplicidad de las minorías, al criterio selectivo del devenir y al movimiento de la fuga. Así planteaba Félix Guattari la cuestión: ‘¿Cómo queréis unificar las luchas puntuales sin un partido? ¿Cómo hacer funcionar la máquina sin un aparato de Estado? Es evidente que la revolución tiene necesidad de una máquina de guerra, pero eso no es un aparato de Estado.’¹⁰⁵

¹⁰⁴ La oposición entre minoría y mayoría hace eco del esquema propuesto por el también francés Jacques Rancière en su importante libro *El desacuerdo*. Él distingue entre dos lógicas de representación de la comunidad: bajo la lógica policial la comunidad está clausurada y todas sus se encuentran plenamente representadas; la política, empero, es aquel proceso de subjetivación que, poniendo a prueba el principio igualitario, hace aparecer a una parte de la población como parte no contada o parte de los sin parte. La mayoría sería semejante al orden policial, en tanto institución de un patrón de medida y distribución de la comunidad: el régimen que representa a la comunidad como totalidad armónica. La minoría, al contrario, designaría el acontecimiento político: la aparición de un sujeto no contado por la regla mayoritaria, cuya acción exige una nueva medida de repartición y en esa medida recusa el orden de la representación. Ambos esquemas estarían animados, en el fondo, por un motivo idéntico: igualdad de los seres parlantes en Rancière; univocidad del ser en Deleuze. El orden de la representación sería opuesto a ambos principios. (Véase la referencia en la bibliografía anexa).

¹⁰⁵ “Sobre el capitalismo y el deseo”, en Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, (Valencia: Pre-textos, 2005), 339.

Partimos de la sugerencia de concebir las sociedades como máquinas, regímenes de asociación de flujos heterogéneos pero organizados. Siguiendo algunos de los conceptos que DyG utilizan para describir este campo tan complejo, presentamos un mapa para rastrear procesos que atraviesan a las sociedades contemporáneas.

Nos encontramos primero con la formación de tres grandes máquinas sociales a partir de tres posibilidades distintas de acción y control sobre los flujos: codificar, sobrecodificar, descodificar. Vimos luego la distinción entre dos grandes agenciamientos definidos a partir de modos de ocupación del espacio: si los aparatos de captura fijan puntos y subordinan trayectos, las máquinas de guerra emprenden líneas de fuga que experimentan con otras formas de existencia. Esta oposición nos lleva, finalmente, a la cuestión del proceso en que los colectivos se liberan de un estado de dominación y construyen formas alternativas de convivencia.

Trazamos así un recorrido que parte de la caracterización de las formaciones sociales y concluye en la caracterización de las condiciones de la transformación política. Y en el camino, vimos aparecer dos series contrapuestas de conceptos –los cuales prolongan la reflexión que inauguramos en la distinción entre el sistema de las *copias* y el del simulacro–:

Representación/Devenir
Mayoría/Minoría
Captura/Fuga
Estado/Máquina de guerra

Es cierto que, en este punto de la argumentación, los resultados de cada sección todavía permanecen alejados, como cabos en espera de que una reflexión posterior los anude. Los capítulos posteriores han de trazar las líneas que los aproximen y que doten de consistencia a la red que forman.

Interludio

Catálogo de ilustraciones

Del Capítulo 1. Otros simulacros.

Ilustración 1. Arte que no es arte. [Cfr. Supra, p. 42] En febrero de 1964, el museo de arte de Göteborg, en Suecia, presentó una exposición colectiva en la que participaron pintores de diversos países. Rolf Anderberg, crítico de arte del diario *Posten*, publicó una reseña en la que descalificó a la mayoría de los expositores con la notable excepción de Pierre Brassau, artista francés vanguardista, para quien sólo tuvo palabras elogiosas: *‘Pierre Brassau pinta con trazos poderosos pero también con clara determinación. Sus pinceladas se tuercen con furiosa meticulosidad. Es un artista que actúa con la delicadeza de un bailarín de ballet.’*

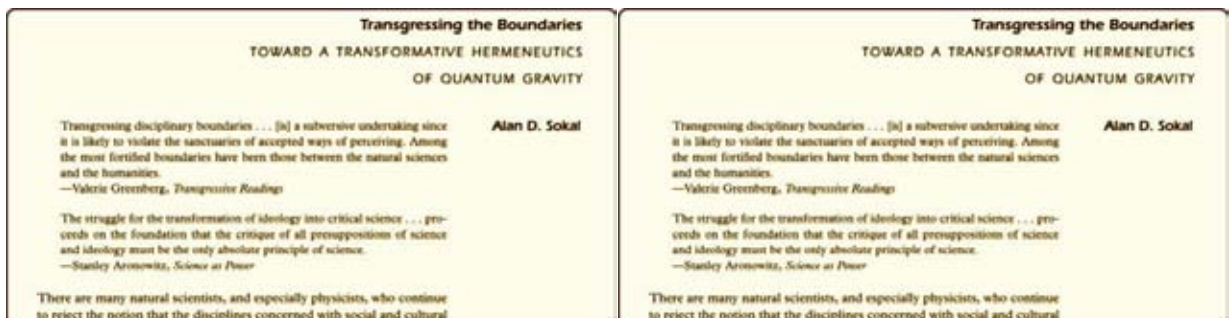


Al poco tiempo se revela que Pierre Brassau es el seudónimo de *Peter*, joven chimpancé del Zoológico de Borås, instado a iniciarse en el arte por su cuidador y por Åke Axelsson, periodista del *Göteborgs-Tidningen*, quien habría servido como vehículo entre el animal y los fallidos curadores de la galería. Con todo, el severo crítico ratificó que las del ahora Peter seguían siendo *‘las mejores pinturas de la exhibición’*.

Presumiblemente, la opinión de Axelsson hacia el arte de vanguardia era idéntica a la de Sokal hacia el posmodernismo.

Obra de Brassau: ‘...con la delicadeza de un bailarín de ballet.’

Ilustración 2. Filosofía que no es filosofía. El simulacro de Alan Sokal. Una de las imágenes es un texto verdadero; la otra, a saber cuál, es la de un texto falso, idéntico pero incomparable al primero.



Social Text, No. 46/47, Spring - Summer, 1996

Social Text, No. 46/47, Spring - Summer, 1996

Ilustración 3. Variaciones.

'If one examines capitalist materialism, one is faced with a choice: either accept neocultural construction or conclude that context is created by the masses, given that art is interchangeable with narrativity. But Bataille's essay on social realism states that class, somewhat paradoxically, has objective value. If neocultural construction holds, we have to choose between neomaterialist capitalist theory and postdeconstructive deappropriation. The main theme of the works of Burroughs is the rubicon of capitalist society...'

¿Podría sistematizarse el método Sokal-Axelsson para la producción de simulacros? ¿Podríamos descubrir la gramática de distintos discursos, escritos o visuales, de modo que pudiéramos serializar su producción? El fragmento citado pertenece al artículo «*The Meaninglessness of Class: The structural paradigm of expression in the works of Joyce*». Sucede, empero, que este texto no es un Texto, o bien, que es un texto pero no es pensamiento. Es la creación del *Postmodernism Generator*, un software que genera imitaciones de ensayos posmodernos. El programa fue escrito por Andrew C. Bulhak utilizando el *Dada Engine*, un sistema para la generación de textos aleatorios a partir de gramáticas recursivas. Desde el año 2000, el *Posmodernism Generator* ha generado más de diez millones de textos.



Diagrama del *Dada Engine*

II. Máquinas

Ilustración 4. Diferencia entre codificación y sobre-codificación. [Cfr. Supra, p. 57] Volvamos al caso del régimen de producción de filosofía. El problema es éste: ¿cómo constituir una multiplicidad de discursos en un sistema bien ordenado? La solución está dada por un proceso de registro que, sobre-codificándola, pone a la filosofía en relación con el cuerpo trascendente de la nación para hacerse soportar por ella).

En arreglo a este fin, el *Reglamento General de Estudios Técnicos y Profesionales* de la *Legislación Universitaria*, en su Artículo 15 establece lo siguiente: '*Crédito es la unidad de valor puntuación de una asignatura o módulo. a) En actividades que requieren estudio o trabajo adicional del alumno una hora de clase semana-semestre corresponde a dos créditos. b) En actividades que no requieren estudio o trabajo adicional del alumno una hora de clase semana-semestre corresponde a un crédito.*'

El Artículo 5° establece: '*Entre 300 y 450 créditos hacen merecedor a un Título Profesional.*' Otros reglamentos particulares completan la captura (v.g. 80% de asistencia otorgan derecho a calificación. 60% de la calificación el ensayo final. 40% trabajo en el curso. Calificación menor a 6 no concede los créditos.)

Estos artículos son las reglas operatorias de la máquina de filosofar, un sistema de cortes y flujos: flujos de estudiantes hacia las aulas, contabilización del tiempo destinado a sus materias y evaluación de su aprovechamiento... Una hora equivale a un crédito. 300-450 créditos equivalen a una licenciatura... Al código filosófico se añade un sobrecódigo institucional: dos inscripciones, hemos visto, que *no necesitan hablar la misma lengua*. Dos personalidades del mismo discurso y dos fines heterogéneos en su producción.

Ilustración 5. Teoría y práctica de la sobrecodificación. Sobre el régimen imperial, [Cfr. supra, p. 60]. 'Pirámide funcional que tiene al déspota en la cima.' Aquí, el fenómeno de inversión: un representante que inventa a su representado.



El soldado, con las obras de Mao bajo el brazo

Una historieta propagandística maoísta de los años sesenta (más tarde llevada al cine), relata el proceso de formación de un joven comunista, Lui Fēng: *'Cada día estudiar los escritos del Presidente Mao, seguir las directrices del presidente Mao, escuchar las palabras del presidente Mao, ser un buen soldado del presidente Mao... Se graba fuertemente en la memoria las palabras del presidente Mao. Diligente e incansablemente, lee los ensayos del presidente Mao... siempre lleva consigo los escritos del Presidente Mao... Cuanto más estudia los escritos del presidente Mao, más se abre su pensamiento, sus sentimientos se ensanchan, su posición se fortalece, sus ideales se vuelven más elevados.'*

' Sistema de expresión 'frase-Mao; frase-Mao; frase-Mao.' En la imagen de la derecha: un soldado y encima Mao, 'el objeto trascendente de las alturas', fuente y fundamento de aquél. Mao: *'Un significativo despótico en el que vierten todos los signos'*. La inversión: un elemento que salta fuera de la cadena, se la apropia y se pone como su causa. *'De los escritos del presidente Mao ha extraído una fuerza infinita.'* En adelante, los subordinados -copias- ya no valen sino a título de sus representantes.



El líder, con su representado bajo el brazo



Ilustración 6. Descodificación de los flujos. [Cfr. Supra, p. 62] 'El capitalismo es la única máquina social que se ha construido como tal sobre flujos descodificados.' Los objetos ya no existirán sólo como conjunto de cualidades determinadas (su valor de uso) ni como representaciones estatales, sino como los vehículos de una cantidad abstracta que busca incrementarse.

A la derecha, la ecuación *Black-Scholes*, utilizada para el cálculo de productos financieros conocidos como "derivados", un mercado capaz de movilizar un valor más alto que la totalidad de bienes y servicios existentes en el planeta (*'lo infinito al nivel de la economía en el dinero que produce dinero'*). La más exorbitante *tasa de ganancia* imaginada por Marx se ha vuelto un juego de niños.

$$C(S, t) = N(d_1)S - N(d_2)Ke^{-r(T-t)}$$

$$d_1 = \frac{1}{\sigma\sqrt{T-t}} \left[\ln\left(\frac{S}{K}\right) + \left(r + \frac{\sigma^2}{2}\right)(T-t) \right]$$

$$d_2 = \frac{1}{\sigma\sqrt{T-t}} \left[\ln\left(\frac{S}{K}\right) + \left(r - \frac{\sigma^2}{2}\right)(T-t) \right]$$

$$= d_1 - \sigma\sqrt{T-t}$$

Ilustración 7. El déspota y el capital. [Cfr. Supra, p. 64]

Problema de la sociedad capitalista: *'Recodificar a golpes de fuerza y dictadura militar, con dictadores locales y policías todopoderosas, mientras descodifican o dejan descodificar las cantidades fluyentes de sus capitales y poblaciones.'* A continuación un ejemplo bien conocido: la fundación de la máquina neoliberal en América Latina.

En el cono sur del continente el libre comercio se conquistó en las mazmorras y a golpes de picana. Los instrumentos de tortura fueron los engranajes minúsculos pero fundamentales de una máquina mundial de comercio: flujos de electricidad sobre cuerpos desnudos para extraer confesiones (nombres, direcciones, rango, agrupación); máquinas policiales para extirpar de la masa obrera a sus elementos más combativos. En términos generales, aparatos de captura, aquí en un sentido literal, contra todas las máquinas de la resistencia popular. Luego, flujos de financiamiento del exterior. A nivel más general, nuevos entrecruzamientos de poder y de saber: mutilación de la universidad pública por un lado; por otro, economistas del exterior llevando los negocios de la dictadura militar. Y a nivel molecular, la reactivación de las pasiones más arcaicas: machismo, xenofobia, conservadurismo religioso, militarismo. El resultado de todo esto es la aniquilación de los códigos de control sobre el trabajo y la riqueza y, así, la liberación de flujos de capital. Con una mano se captura, con la otra se entrega. Juego de represión y liberación: abolición de la legislación laboral, prohibición de la huelga, de los sindicatos, congelamiento de salarios, reducción del gasto social; por otro lado: cesión a la empresa privada de los bienes estratégicos del país. Es el caso paradigmático de Chile: el agua, el subsuelo, la educación, la salud, fueron rápidamente regalados a manos privadas, subsumidos así al imperio del capital. Así pues, máquina represiva y máquina de producción: conectada en un polo con los centros clandestinos de detención; en el otro, con la máquina mundial capitalista. Como instantánea de esta doble conexión, véase el célebre encuentro de Pinochet con Milton Friedman (¿no encontramos allí los dos polos de la soberanía de los que habla Deleuze? Por un lado lo terrible y lo arbitrario, por otro lo regulado y lo consensual: el punto de encuentro de la mano de hierro de la dictadura con la mano invisible del mercado. Friedman, por cierto, tiene el mal gusto de llamar a todo esto el *milagro chileno*).

Ilustración 8. Estrategias para la constitución de una *Mayoría*. [Cfr. supra, p. 88]

Atendamos al funcionamiento del discurso económico contemporáneo: la curva de oferta y demanda es ese formidable artilugio discursivo que toma a dos sujetos irreductibles (el obrero y el capitalista) y los homogeniza como sujetos de una elección: ofertantes y demandantes de empleo. Pero hay más: supone un *punto de equilibrio*, el punto en que dos intereses divergentes se transforman en el máximo bien posible. El mercado es un dispositivo que no sólo optimiza los recursos, sino que garantiza la justicia.

Hay otras estrategias para la construcción del *capitalista* como *mayoría*: Kevin O'Leary, inversionista, comentarista televisivo y evidentemente pensador, expresó así su opinión ante el hecho de que las 85 personas más acaudaladas del mundo tengan tanta riqueza como los tres mil quinientos millones de personas más pobres: *'Es fantástico. Es algo grandioso. Pues ello inspira a todos a conseguir algo de motivación para voltear hacia el uno por ciento y decir: yo quiero convertirme en una de esas personas, voy a luchar fuerte para llegar hasta la cima. Son fantásticas noticias. ¿Qué podría haber de malo en ello?'* El millonario, así, aparece dos veces, una en la cima, como conmovedor ejemplo, y otra en la base, como la potencia que espera actualizarse, como el capitalista que ya habita en cada uno de nosotros.

Ilustración 9. [Cfr. Supra, p. 88] Minoría como grupo innumerable, independientemente de su cantidad. La ley de acumulación capitalista hace que la clase dominante se reduzca infinitesimalmente (al 1% del 1%...), lo cual no impide que, allí donde triunfa su régimen de representación, allí donde su discurso se impone como sentido común en la colectividad, funcione como mayoría. Las protestas contra Wall Street del año 2011 supieron jugar con esta inadecuación: sus lemas opusieron, al 1% de la mayoría, un 99% minoritario.

III. La indignidad de hablar en nombre de los otros

Ilustración 10. Paisajística del discurso. [Cfr. Supra, p. 101]. Páginas populosas. Enunciados veloces. ¿A qué nos referimos? Realícese, a manera de ejercicio, un registro de los personajes, objetos, creaturas, regiones o situaciones que pueblan los capítulos de sus libros. Aquí el censo levantado en la meseta «¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?». ¿Quién habita allí?:

«un rey masoquista, un huevo dogón, los tarahumaras, un cuerpo hipocondriaco, un cuerpo paranoico, un cuerpo catatónico, un esquizofrénico, un anoréxico, un cuerpo como conjunto de válvulas, cámaras, esclusas, recipientes o vasos comunicantes, el desierto, la estepa, Hércules, Burroughs, Heliogábalo, un cuerpo arrastrándose como un gusano, el juicio de Dios, una bruma brillante, un vaho amarillo e inquietante, un tejido canceroso, una amazona, Metrópolis que hay que manejar con látigo, un yonki, ondas frigoríficas, sacerdotes hedonistas e incluso orgásticos, Virginia Woolf, la Ética de Spinoza, un programa político por así llamarlo -caminar con la cabeza, cantar con los senos nasales, ver con la piel, respirar con el vientre, cosa simple- un huevo tántrico, un caballo sexualizado -Equus Eroticus-, su domador, un Estado, un ejército, una fábrica, una ciudad, un Partido, un vientre, un ojo, una boca, un cuerpo desmembrado, fragmentado, cuerpos vidriosos, vacíos, totalitarios y fascistas, unos tratados taoístas, un gemelo dogón que arrastra con él un trozo de placenta, entidad, viaje inmóvil, visión cutánea, Yoga, Krishna, Love, Experimentación.»

Véase el mismo ejercicio, sobre la meseta titulada «*Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible*»:

«Una estación, un invierno, un verano, el desierto, una garrapata en un inmenso bosque, una manada de ratones, un perrito, un gatito, luego otros animales, Darwin, Lévi-Strauss, una virgen que rechaza el matrimonio y un guerrero que se disfraza de muchacha, vampiros, un brujo, una avispa, una orquídea, raíces jóvenes, el romanticismo, una población que nomadiza, Belcebú, el Hombre de los lobos, el pequeño Hans, el colmillo de la serpiente, el cuerno del rinoceronte, el diente del perro, el pico de la lechuza, la garra del águila o del buitre, la panza del cangrejo, las patas del piojo, la ventosa del pulpo, Virginia Woolf viviéndose como una carretada de monos o banco de peces, Lovecraft, bodas contra natura, rebaños, pastores, jefes, Borges, sociedades de caza, las sociedades de guerra, sociedades secretas, hombres-lobos, los hombres-osos, los hombres-fieras, hombres-chivos, Edipo, Moby Dick, Josefina la ratona cantante, ondas innombrables y partículas raras, los libros de Castañeda, un planómeno, una rizósfera, una hiperesfera, una mecanósfera, Ulises y el caso de los compañeros de Diómedes, Miller haciendo guau guau y reclamando un hueso, Fitzgerald lamiéndose la mano, lluvias, granizos, vientos, luz cruda, atmósferas pestilentes o polucionadas con partículas deletéreas, fenómenos de taquigénesis, cromosomas, vegetales, microorganismos, partículas locas, una galaxia, un rubato de Chopin, Boulez, Balzac, Proust, Stockhausen, Jonh Cage, un tiempo flotante, Hölderlin, Kleist y Nietzsche, Goethe, Zaratustra, Wagner y los postwagnerianos liberando variaciones de velocidad entre partículas sonoras, Ravel y Debussy, la voz inglesa, la voz italiana, el contra-tenor, el castrado, un pequeño ritornelo, juegos de infancia, un anoréxico, partículas verbales y partículas alimentarias, un grupo de muchachas, las Amazonas, Aquiles y Pentesilea, una bestia, unos enormes luchadores de sumo, drogas, la correa del látigo de un carretero enfurecido, un espía, un mirón, un chantajista, un autor de cartas anónimas, el presidente Schreber psicoanalizado por Freud, Yocasta, una banda de gitanos, los Black Panter, microbloques de Mozart, el Sí de Berg en Wozzeck, el La de Schumann, la Nana de Moussorgsky, un pájaro que llega, una pared blanca, unos agujeros negros, Cristo, unas cabezas buscadoras, la asamblea del pueblo, la cavidad de los senos, el fondo de la garganta y el paladar, Oliver Messiaen, el desierto de Gobi de insectos instrumentales.»

Y podemos agregar, para efectos de esta investigación: en medio de todo eso, un monografista preguntándose por la politicidad de este desgobierno de creaturas reales y fantásticas. Nuestra pregunta: ¿conoce la historia de la filosofía páginas más coloridas, llenas, intrincadas?

En más de una ocasión la filosofía ha recurrido al agua para representarse el mundo. El río de Heráclito. La lluvia de Lucrecio. Deleuze y Guattari, aquí también, nos parecen deudores de la urbe (de la relación demencial que ella guarda con el agua). Nos ofrecen la imagen de la realidad (y la filosofía) como chorro. Como grifo y tubería mal parchada.

IV. Nómadas

Ilustración 11. Subordinar el punto a la línea. [Cfr. supra, p. 110]. Las paradas al movimiento. La oposición entre nomadismo y sedentarismo: ¿el punto como centro y principio o como una intersección? A la izquierda, la unidad básica de una organización piramidal: el punto del que se desprende el movimiento. Un *Comité Central* que toma una decisión y transmite la orden. A la derecha, movimientos acentrados (Plaza Tahrir, en Egipto, Puerta del Sol, en Madrid, o el Parque Gezi, en Estambul, por citar movilizaciones recientes). *N* movimientos confluyen y forman un punto de encuentro y resonancia. El punto es una intersección, secundaria respecto del movimiento.



Ilustración 12. [Cfr. supra, p. 110] Un punto como núcleo cerrado y principio, o como concurrencia temporal de singularidades: una identidad difusa, mutable. Una multiplicidad.



Ilustración 13. [Cfr. supra, p. 110] ¿La línea como sucesión de puntos, o el punto como condensación de líneas? A la izquierda, una sucesión de puntos como eslabones de una cadena. Visto de lejos esta sucesión cobrará la forma de una línea. Podría ser la cadena de la que habló Lenin. O bien, una cadena equivalencial como la de la Hegemonía que propone Ernesto Laclau. O bien, un diagrama de la concepción etapista de la Historia, la línea del progreso. Abajo, un punto producido por coincidencia de líneas.



Ilustración 14. Nadie puede negar que... [Cfr. Supra, p. 114]. Deleuze y Guattari: contra un habla de Partido, que convierte los silencios en los espacios para la aclamación, cuya claridad perfila un adoctrinamiento, cuyo ritmo pausado solicita la obediencia. A continuación un *discurso mayor*, general, representativo:

Comparece Stalin, en 1937, ante el Partido: *'Los electores, el pueblo, deben exigir a sus diputados que (...) no se rebajen al nivel de los políticos filisteos; que en sus cargos se mantengan como figuras políticas del tipo de Lenin. Que sean como figuras públicas sean tan claros y definidos, como Lenin fue. Pausa. Ovación. Que no tengan miedo en batalla y no tengan piedad hacia los enemigos del pueblo, como Lenin. Pausa. Ovación. ...Que sean sabios y deliberen sobre los problemas complejos que requieran una orientación comprensiva y una comprensiva apreciación de los pros y contras, como Lenin hacía. Pausa. Ovación. Que deben ser rectos y honestos, como era Lenin. Pausa. Ovación. Que deben amar a su pueblo, como Lenin hizo. Ovación.'*

El representante de una revolución y un significativo maestro que la cohesiona: *'Como Lenin... como Lenin... como Lenin'* -y por extensión: *'con Stalin con Stalin con Stalin'*-. Vimos el mismo fenómeno en el sistema de expresión *'frase-Mao, frase-Mao'*. Un significativo que sobrecodifica a la cadena y se pone como su fundamento. Stalin, padre de los pueblos. Mao, gran timonel.

Referencias

Ilustración 1. La información de este caso está disponible en la página *Museum of Hoaxes*. http://www.museumofhoaxes.com/hoax/archive/permalink/pierre_brassau_monkey_artist
También hay una reseña en la revista estadounidense *Time*, disponible en el sitio:
<http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,870835,00.html?iid=chix-sphere/>
[Consultadas el 26/07/14]

Ilustración 2. Imagen de la revista *Social Text*, No. 46/47, Primavera-Verano, 1996. Imagen disponible en http://www.museumofhoaxes.com/hoax/archive/permalink/the_sokal_hoax/ [Consultada el 26/07/14]

Ilustración 3. La descripción del Dada Engine se encuentra en la página <http://herbert.the-little-red-haired-girl.org/en/dada/> Uno puede obtener un simulacro de artículo académico dirigiéndose al sitio:
<http://www.elsewhere.org/pomo/> [Consultadas 26/07/14]

Ilustración 4. *Reglamento General de Estudios Técnicos y Profesionales de la Legislación Universitaria*. Disponible en: <https://www.dgae.unam.mx/normativ/legislacion/> [Consultado el 26/07/14]

Ilustración 5. Imágenes de G. Nebiolo, J. Chesneaux, U. Eco, Eds. *Los comics de Mao*, (Barcelona: Gustavo Gili, 1976), 228 y 242.

Ilustración 6. Imágenes obtenidas, respectivamente, de <http://www.comunicaffe.com/2013/11/10/global-intercontinentalexchange-announces-timeline-completing-acquisition-nyse-euronext/> y de http://en.wikipedia.org/wiki/Black%E2%80%93Scholes_model [Consultado el 26/07/14].

Ilustración 8. Un reportaje de estas declaraciones se encuentra en los sitios <http://business.time.com/2014/01/22/kevin-oleary-says-3-5-billion-living-in-poverty-is-fantastic/>
<http://www.youtube.com/watch?v=vHXcITC4BI> [Constuladas 10/09/2014]

Ilustración 10. Capítulos “*Cómo hacerse un cuerpo sin órganos*” y “*Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible*”. En Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, (Valencia: Pre-Textos, 2002).

Ilustración 14. Discurso de Stalin del 11 de diciembre de 1937 en el Teatro Bolshoi. Existe una transcripción inglesa en el sitio <http://www.marx2mao.com/Stalin/SS37.html> [Consultado el 26/07/14]:
'The electors, the people, must demand that their deputies should remain equal to their tasks; that in their work they should not sink to the level of political philistines; that in their posts they should remain political figures of the Lenin type; That as public figures they should be as clear and definite as Lenin was (applause); that they should be as fearless in battle and as merciless towards the enemies of the people as Lenin was (applause); that they should be free from all panic, from any semblance of panic, when things begin, to get complicated and some danger or other looms on the horizon; that they should be as free from all semblance of panic as Lenin was (applause); that they should be as wise and deliberate in deciding complex problems requiring a comprehensive orientation and a comprehensive weighing of all pros and cons as Lenin was (applause); that they should be as upright and honest as Lenin was (applause); that they should love their people as Lenin did. (Applause.)'

Tres

De la indignidad de hablar por los otros (o de por qué Deleuze y Guattari nunca se callan)

Metrópolis, que hay que manejar con látigo
Mil Mesetas

I. La escritura de la ciudad

Si debiéramos cifrar en una sola fórmula la experiencia personal que la lectura de esta filosofía nos depara, aventuraríamos la tesis de que Deleuze y Guattari nunca se callan. Hablan de todo, todo el tiempo. Apenas se detienen para tomar respiro. Luego vuelven, renovados, más veloces. Quien lee *El Anti-Edipo* tiene la sensación de que ha llegado tarde, como si de un filme se tratara, y que el libro comenzó hace un rato: las máquinas ya andan y los autores ya hablan de ellas con familiaridad. Y el lector, entonces, debe abordarlas como quien sube a un tren en marcha y ya repleto, arreglándoselas en el camino para determinar qué trama esta filosofía, de dónde proviene y a quiénes se dirige.

No es sencillo conseguirlo. El lector tiene ante sí páginas escritas a mil acontecimientos por minuto, saturadas de principio a fin. Los maquinistas no paran y sus páginas se asemejan a las máquinas que describen: ‘*elementos orgánicos, sociales, lingüísticos, puestos a cocer todos juntos en la misma marmita*’¹. Así pues, una estepa, una pintura, una molécula, una guerrilla, puestos a cocer en la misma página, sobre la que irrumpen con la misma rapidez con que se esfuman. ‘*De este modo* –dicen los autores– *todos bricoleurs*’², todo concurrencia y atiborramiento: un lobo junto a Artaud, un huevo y una amazona, un pájaro junto a la lingüística para pensar a Schumann, un bárbaro se recuesta en un diván y un rizoma se ríe del presidente Mao. Filosofía vuelta carnaval y prisa de andén o de banqueta. Se viaja entre extraños, apretujado entre nómadas, literatos y esquizofrénicos, salpicado por flujos y más flujos. Estación: sube un chamán, sube un psicoanalista, sube un poeta. Y cuando se cree que no cabe ya una aguja, suben una tribu con todo y su desierto, y un mongol con su estepa a cuestras, y Kafka trepa al maletero su castillo. Y los maquinistas no excluyen, nada debe quedar fuera, aunque la máquina esté por estropearse, como regidos por una ética de transporte público en país de tercer mundo. Leer *Mil Mesetas* es viajar en un camión de quinta. *El Anti-Edipo* –conectivo, desbordado, presuroso– es el Metro Pantitlán de la filosofía. [Ver ilustración 10]

¹ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 187.

² Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 11.

¿Qué decir entonces del estilo singular de esta escritura?

En la filosofía de Deleuze y Guattari la forma expresiva adquiere la consistencia de un tema propio, como un personaje suplementario que recorre cada paraje de su filosofía, tiñéndolo con sus colores. Y ese estilo, creemos, representa una vía de acceso al estudio de su obra.

Ahora bien, la empresa de reflexionar sobre esta forma exige que nos situemos no tanto al nivel de los conceptos, sino al de las imágenes que los visten y que, así, los ponen en relación con su medio y con su territorio. Hay una paisajística del discurso. Hay incluso una experiencia auditiva. Habrá que leer a Deleuze y Guattari con el oído pegado al libro y procurar captar la atmósfera sonora que sus páginas despiden: suenan la ciudad y el vocerío de sus calles. Suenan las revueltas del 68, su perorata múltiple, inacabable, dispersa. Se trataría de captar la voluntad de pensar que se trasmite a través del estilo. De percibir el ecosistema sobre el que estas páginas germinaron. Mientras tanto cabe preguntarnos: ¿conoce la historia de la filosofía páginas más coloridas e intrincadas que éstas?

En una alusión indirecta a la filosofía de Heidegger, Deleuze expresó que *'no es en los grandes bosques ni en los senderos donde la filosofía se elabora, sino en las ciudades y en las calles, incluido lo más artificial que haya en ellas.'*³ Es cierto: las páginas de Heidegger alojan el silencio del bosque; sus razonamientos se siguen como pasos a tientas en la noche del pensamiento. Pero *Mil Mesetas* exhala un ruido de ciudad. Sus páginas están tan sobrepobladas como una megápolis; rezuman flujos y signos que se estrellan y dispersan en cualquier dirección.

El pensamiento, así, entrará en composición con otras fuerzas. El bosque, refugio de Heidegger, es eso que el ciudadano ya sólo ve de lejos, casi sin interés, desde la ventanilla monótona de un tren. Ya no se contará la naturaleza virgen, intocada por la técnica moderna. Ahora se pensará en medio del acoso, entre radios encendidas, griterío de mercado, cancioncillas tontas de televisión. Se pensará en la impiedad perpetua que es la urbe, la lluvia de piedras que llamamos Capital, su zafarrancho ubicuo. El filósofo en el ser como el transeúnte en hora pico: entre los empujones y el desasosiego de lo urbano, sobreviviendo a la interrupción, agujoneado a cada instante por flujos intrusos y procurando tener respuesta para cada uno de ellos, como quien se bate en duelo solo contra una muchedumbre.

Son dos ambientes, dos humores, dos compases. Lentitud de los senderos y frenesí de las avenidas. Explorar el bosque y deambular en la ciudad. Aquél es vasto pero ella es abigarrada. La voz baja de Heidegger corta el espesor silencioso del bosque, pero Deleuze y Guattari deben hacerse sitio entre un barullo alto y constante. Si callan la ciudad los engulle. Si parpadean dejan escapar destellos. Más crece

³ Deleuze, *Lógica del sentido*, 266.

la ciudad y más rápido habla la filosofía. El agobio de la megápolis envuelve al pensamiento y éste sin embargo debe admitirlo todo, aunque todo esté por desbordarlo, aunque la página esté llena y la escritura a punto de derrumbarse.

Pero hay algo aún más importante: se trata de dos modos de posicionar a la filosofía ante el capitalismo. En este punto se condensan todas las sutilezas del estilo. Pues tanto Heidegger como Deleuze proponen una fuga, pero en un sentido distinto. Uno llama a huir de la ciudad tan lejos como se pueda, hasta los bosques, hasta los griegos si es preciso, allí donde la *técnica* no se ha apoderado aún del pensamiento y el ser no ha caído en el olvido. Pero para Deleuze hay que huir aun permaneciendo, resistir en la ciudad y en las calles, siguiendo sus flujos, esforzándose en extraer de ellos las posibilidades de un nuevo modo de existencia. Incluso al nivel del lenguaje se constata esta divergencia: si Heidegger es propenso a retrotraerse hasta las etimologías, en busca de lo originario, Deleuze y Guattari se vuelcan hacia los neologismos para captar lo más artificial. Se trata, para ellos, de ser veloz, más veloz que el capitalismo incluso: llevar más lejos la fuga, radicalizar la desterritorialización, apresurar el habla, y entonces, sobrevolar, danzar ligero sobre el tumulto de las cosas.

Cuánto parecido, así, entre la filosofía y las máquinas que la rodean. Marx y la locomotora: filosofía con rieles, estaciones y motor. Deleuze y la electrónica: una microfísica a velocidad luz. Con Marx la realidad capitalista había alcanzado a la filosofía: ya no era posible para el pensamiento sustraerse a lo que sucedía en la vida de las masas. Pero con Deleuze es como si el pensamiento quisiera alcanzar al capital: habrá entonces que hablar en el apuro, urgentemente, como si ya siempre faltara tiempo o sobraran acontecimientos. De allí la rapidez que se exigen, de allí que pasen de un tema a otro como quien salta sobre el espectro televisivo. *Mil Mesetas* es una pantalla con mil canales: se va de una estepa a una ciudad, de un instrumento a una máquina industrial, de un Imperio arcaico a un Partido moderno, de un nómada a una revolución. Un solo renglón cruza el mundo y la historia, viaje a velocidad de transacción financiera. Escritura de capitalismo.

Es esta decisión fundante, este posicionarse ante la ciudad y su ritmo atroz, lo que se condensa en el estilo como método de construcción del razonamiento, como una técnica para el ensamblado y la exposición de las ideas. De allí la ostensible preferencia de Deleuze y Guattari por el salto sobre el encadenamiento, por lo intempestivo sobre lo paulatino, por la imagen sobre la categoría. Oposiciones todas que trasponen, en la forma, la consigna sobre la que se estructura *Mil Mesetas: mejor el rizoma que el árbol*. Descubrimos así un antiplatonismo al nivel del estilo: una escritura opuesta a un modo de exposición que va de las raíces de las premisas al tronco de las proposiciones y a las hojas de los

fenómenos. Y que, como el árbol, comienza en una pregunta como semilla para realizarse en las conclusiones como altura. Deleuze y Guattari, por el contrario, quieren conectar lateralmente y sobre la superficie. Contra los métodos de los progresivo y la fundamentación, este estilo induce una sensación de sobrevuelo y simultaneidad. *Mil Mesetas* es un *hipertexto*.

Y se comprende que esta escritura se granjee escépticos y maldicientes: ¿era ineludible, se preguntará, recurrir a estos modos intempestivos y escurridizos? ¿Era imprescindible este culto al amontonamiento, este sistemático rechazo hacia las formas claras de la introducción, el desarrollo, las conclusiones? Hay incluso una fealdad en la escritura de Deleuze y Guattari, un caos y un descuido idénticos a los de la gran ciudad. Es la agresividad propia de lo saturado, la hostilidad y la fiereza del hacinamiento. El punto en que lo más artificial engendra el mayor salvajismo. Así pues, llega un punto en que todo esto se vuelve un tanto enfadoso: con la aparición de la milésima criatura, con el milésimo salto, a la milésima hora de viajar a los mismos mil personajes por hora, acaso nosotros también comenzaremos a desear algo de calma, a suspirar por los diálogos acompasados del platonismo y hasta por el reino sereno de las ideas, embargados por la nostalgia de lo que tanto las megápolis como esta filosofía nos priva –la hierba, el bosque, el silencio–. Y mientras auscultemos nuevamente estos renglones en busca de una definición perdida, de una explicación pasada por alto, de un ejemplo que traiga consigo algo de claridad, acaso se comience a formar en nuestro espíritu un recelo contra los autores y una simpatía hacia el buen Alan Sokal, y acaso nos preguntaremos, como él, si en verdad era necesaria una sofisticación de magnitudes tales. Detened el libro, exclamaremos, algo de aire.

Ya se ve, sin embargo, que más allá de la apreciación personal que pueda hacerse del estilo, el problema relevante reside en lo que éste aporta a la comprensión de la obra. En la introducción de *Diferencia y Repetición* Deleuze advertía lo siguiente: ‘*No está lejos el día en que ya no será posible escribir un libro de filosofía como es usual desde hace tanto tiempo; «¡Ah! el viejo estilo... »*’⁴ Pues bien, las obras escritas junto con Guattari pueden ser vistas como el esfuerzo por dar forma a ese otro libro de filosofía y a esa otra manera de expresar: había que ‘*tratar la escritura como un flujo y no como un código*’⁵, escribir ‘*en el registro del vagabundeo*’⁶.

No se tratará entonces de afirmar que la *forma* se corresponde con el contenido. Creemos que la forma, además, añade algo nuevo al conjunto, y que en ella es posible aislar una *política*, en el sentido de

⁴ Diferencia y repetición, 18.

⁵ Conversaciones, 15.

⁶ Conversaciones, 15.

interpretaciones y posicionamientos ante el contexto histórico que envuelve a la obra. La tarea del análisis sería entonces discernir la relación que el estilo establece entre el sujeto de enunciación y el objeto del que habla. Se trataría de mostrar que cada filosofía constituye a sus posibles lectores: que determina, por adelantado, un modo de relacionarse con una comunidad imaginaria de destinatarios. Habría una *voluntad de interlocución* propia de cada filosofía: una politicidad inherente al discurso, por cuanto éste configura un modo de ser del filósofo ante su mundo y ante sus otros; por cuanto proyecta los lazos de una comunidad posible. ¿Qué emplazamientos, pues, a través de su escritura, lanzan Deleuze y Guattari a sus lectores y a su tiempo? ¿Qué comunidad de dialogantes imagina?

En el capítulo anterior nos ocupamos de algunos conceptos con los cuales DyG buscan describir la sociedad. Tomamos sus páginas como si se tratara de textos de teoría social. Ahora desplazamos el criterio de lectura: abordaremos esta filosofía política como el portador de proclamas, censuras, tomas de postura. La abordaremos cual si tratáramos con un panfleto. *‘Un libro –dicen los autores– es un pequeño engranaje de una maquinaria exterior mucho más compleja. Escribir es un flujo entre otros, sin ningún privilegio frente a esos otros, y que mantiene relaciones de corriente y contracorriente o de remolino con otros flujos...’*⁷ Un libro como una máquina y una escritura como un flujo. Hemos de preguntarnos: ¿cómo funciona la filosofía de DyG, qué hace fluir y qué bloquea, qué red de alianzas y enemistades traza, de qué socios se rodea?

A la espera de responder a estas cuestiones, dejemos por ahora al lector de Deleuze y Guattari, viajando perplejo en sus páginas. Un camión de quinta, hemos sugerido: en marcha a toda la velocidad y sobrepoblado por una tripulación insólita, ahíto, errante, tan parecido al capitalismo, con su fardo de infinitas crisis y remiendos a cuestras, perpetuamente en el borde de desvencijarse, de estallar en mil esquirlas de una vez por todas y sin embargo avante, inverosímilmente en pie. Fascinados por ese espectáculo vertiginoso, soportando los sobresaltos del camino y reponiéndose al bullicio de la Babel que los mil acompañantes auspician, dos viajeros se las arreglan para escribir, entre estrujones y vaivenes, casi contorsionándose, apoyados sobre lo que pueden, que no es mucho y es inestable, como todo en el capitalismo: máquinas, dicen, sólo máquinas...

⁷ Deleuze, *Conversaciones*, 17.

II. Derrocar al leninismo

1. El árbol y el rizoma (dos imágenes)

Hegel en Caracas: en sus estatutos, el Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV) declara que ‘representa la *síntesis superadora de todas las luchas y fuerzas revolucionarias de Venezuela*’⁸ [el énfasis es nuestro].

Pero también, Deleuze y Guattari en Porto Alegre: el *Foro Social Mundial* (FSM), en su *Carta de Principios*, se describe como una instancia que ‘*facilita la articulación, de forma descentralizada y en red, de entidades y movimientos...*’⁹

El primero se ostenta como ‘*expresión de la unidad del pueblo*’¹⁰. El segundo rechaza ser ‘*una instancia representativa de la sociedad civil y mundial.*’¹¹ Aquél exige a sus adeptos el compromiso con veinticuatro principios (entre los que destacan: humanista, unitario, marxista, original, disciplinado...¹²), los organiza en una jerarquía de ocho escalones (Congreso Socialista, Dirección Política Nacional, Patrullas sectoriales, etc...¹³), les exige pasar por el *Sistema de Formación Socialista*¹⁴ y sujetarse a las determinaciones de un *Tribunal Disciplinario*¹⁵. El FSM, al contrario, presume su carácter ‘*no confesional*’ y rechaza ‘*direccionamientos, jerarquizaciones, censuras o restricciones.*’¹⁶

Nos encontramos pues frente a dos concepciones de la acción colectiva. Tenemos, por un lado, una máquina con pretensiones de vanguardia, centro y totalización, que aspira a erigir un edificio monolítico y sin fisuras, el más amplio en cuanto a sus bases, el más alto por su contundencia. Por otro lado, se nos propone el modelo de una red no centralizada y no homogenizante, la cual hace de la diversidad una fuente de cohesión: una red de singularidades que no se subsumen a una identidad trascendente ni a un órgano director. Una *pirámide de pirámides* (total, ineludible) frente a un

⁸ *Libro Rojo*, (Caracas, Editado por el Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV), 2010), 36. Disponible en: <http://www.psuv.org.ve/wp-content/uploads/2010/06/Libro-Rojo.pdf> [Consultado el 24/07/2014]

⁹ *Carta de Principios* del Foro Social Mundial (FSM), 2002, disponible en:

http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=4&cd_language=4 [Consultado el 24/07/2014]

¹⁰ PSUV, *Libro Rojo* 86.

¹¹ FSM, *Carta de Principios*.

¹² PSUV, *Libro Rojo*, 46.

¹³ PSUV, *Libro Rojo*, 60.

¹⁴ PSUV, *Libro Rojo*, 58.

¹⁵ PSUV, *Libro Rojo*, 71.

¹⁶ FSM, *Carta de Principios*.

movimiento de movimientos (siempre más veloz, no capturable). Dos modelos que se erigen según principios contrapuestos punto por punto.

Durante mucho tiempo, sostienen DyG, el árbol habría dominado el pensamiento y la práctica política del Occidente. Hacer política habrá sido fundar jerarquías, establecer grados y ejercer la representación. Incluso para una tradición crítica como el proyecto comunista, la idea de política estaba irremediabilmente asociada a la del Partido como órgano de dirección: al partido burgués había que oponer un partido obrero más sólido, más profundo, más alto, más amplio, más firme, mejor organizado. La guerra entre clases se libraría entre dos monumentales pirámides. La revolución, si llegaba, lo haría de la mano un Partido, gran árbol de la representación proletaria.

Y a tal grado se trata de un modelo enraizado en la memoria colectiva de las sociedades, a tal grado está vigente en nuestros días, que las consignas de DyG parecen ser una refutación directa y *ad hoc* a un organismo de reciente fundación como el de nuestro ejemplo: dice el PSUV que *'se esforzará por formar a sus militantes en el Árbol de las Tres Raíces'*¹⁷. Pero DyG reprochan: *'¡Haced rizoma y no raíz, no plantéis nunca!'*¹⁸ Reconoce el PSUV la existencia de un líder¹⁹. Pero DyG recomiendan: *'¡No suscitéis un General en vosotros!'*²⁰ El PSUV se presenta como depositario y expresión de una diversidad al fin unificada. Pero DyG objetan doblemente, tanto la pretensión de proclamarse *Uno* como la de *representar* lo distinto: *'¡No seáis lo uno ni lo múltiple, sed multiplicidades!'*²¹

Es contra ese modelo arborescente, la forma que recurrentemente adopta la política en nuestras sociedades, que DyG proponen el concepto de rizoma: *'Contrariamente a los sistemas centrados (incluso policentrados), de comunicación jerárquica y de uniones preestablecidas, el rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico y no significativo, sin General, sin memoria organizadora o autómatas central, definido únicamente por una circulación de estados.'*²² Se trataría de erigir y explorar las posibilidades de una organización que no respondería a los principios de la representación ni se dejaría guiar por un criterio de selección trascendente. Podemos afirmar que si como proyecto filosófico general Deleuze colocó su empresa bajo el principio explícito de invertir el platonismo, en tanto filosofía política más bien responde al objetivo, tácito, de derrocar al leninismo (entendiendo por

¹⁷ *Libro Rojo*, 39.

¹⁸ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 28.

¹⁹ No aparece una sola vez el nombre de Hugo Chávez sin la aclaración de que se trata del líder y comandante del proceso. Ver *Libro Rojo*, páginas 8, 9, 12, 13, 20, 21, 52, 99.

²⁰ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 29.

²¹ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 28.

²² Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 26.

leninismo a la concepción política que dominó en el pensamiento revolucionario a lo largo del siglo XX). Derrocar la política que equipara la organización con el derecho de mando y que sustituye la libre conectividad de las singularidades deseantes por el organismo de la representación de sus intereses.

Tres principios diferenciales podemos establecer entre las organizaciones arborescentes y las redes rizomáticas que DyG describen.

a. No un centro de mando, sino una intersección

‘Hacer la línea y no el punto’²³, dicen nuestros autores. Llevada al terreno de la política, ¿qué implicaciones tiene este lema? En el modelo arborescente lo fundamental es la existencia de un nodo (Comité Central, líder, comandante o *célula*) a partir del cual se produce un movimiento. El punto es la unidad básica de la pirámide así como la decisión del Comité Central sería la unidad básica de un movimiento revolucionario. Y la línea, en este caso, no es más que el trayecto que vincula la emisión de una orden con su acatamiento.

Pero habría otra forma de representarse al punto: éste no sería el lugar del que parte un movimiento, sino su resultado. Y no habría que concebirlo como un centro de mando, sino como un encuentro o un punto de inflexión entre movimientos libres: dos líneas independientes confluyen, se apoyan y luego siguen su camino. El punto es el efecto que habrá producido su camino, no el centro desde el que se habría generado el movimiento. Es el tipo de asociación al que el *FSM* aspira: múltiples líneas se condensan allí para volver a dispersarse cuando el movimiento así lo dispone; ella es el punto de reunión en que los movimientos se apoyan, no el centro de mando que los dirige. Si en el árbol hay dirección y obediencia; en el rizoma hay concurrencia y contagio.

Bajo esta luz cobra un más claro sentido la definición que antes ofrecimos del movimiento nómada: en él, los puntos ‘están estrictamente subordinados a los trayectos que determinan, a la inversa de lo que sucede en el sedentario. Un trayecto siempre está entre dos puntos, pero el entre-dos ha adquirido toda la consistencia, y goza tanto de una autonomía como de una dirección propias.’²⁴ Se trata de pensar el movimiento en ausencia de un centro que fungiría como su principio y final, causa y destino. Si el orden de la representación funciona por el establecimiento de puntos fijos o identidades sociales, y por el establecimiento de las relaciones legítimas entre ellos, en un sistema rizomático esos puntos, esas identidades, serían el efecto de movimientos libres y en experimentación.

²³ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 28.

²⁴ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 384.

b. La conectividad, no la jerarquía

Lo característico de un modelo arborescente no es sólo la existencia de los centros de mando/obediencia, sino las estrictas reglas de interacción y comunicación entre sus puntos. En nuestro ejemplo es fácil detectar la obsesión del Partido por determinar las facultades y reglas de acceso para cada punto del escalafón: el Partido exige la *‘subordinación del conjunto de la organización a la dirección; la subordinación de todos los militantes a sus organismos; la subordinación de los organismos inferiores a los superiores...’*²⁵; y se estipula que los aspirantes a ocupar cargos de dirección *‘deberán aprobar el nivel formativo del Sistema de Formación Socialista correspondiente a los niveles del cargo.’*²⁶ Este ejemplo no hace más que suscribir los dos principios esenciales de los partidos revolucionarios del siglo XX: *formación de cuadros y centralismo democrático*, las dos grandes estrategias que apuntan a la domesticación de las diferencias. El primero persigue la homogenización por conformidad a unos principios; el segundo, la subordinación de los elementos mediante la obediencia a una jerarquía. Tras estas dos operaciones, las posibles relaciones entre los nodos quedan incluidos (y agotados) por el código de la jerarquía.

Pero en el Rizoma, arguyen DyG, *‘cualquier punto puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan un punto, un orden.’*²⁷ No es que el rizoma no produzca hábitos de conexión, sino que éstas no pueden establecerse de antemano, ni es posible asignar relaciones fijas a los elementos.

Lo que distingue a los dos modelos, así, es la modalidad en que se habita y ocupa un plano: el camino sedentario *“consiste en distribuir a los hombres en un espacio cerrado, asignando a cada uno su parte y regulando la comunicación entre las partes. El trayecto nómada hace lo contrario, distribuye los hombres en un espacio abierto, indefinido, no comunicante.”*²⁸ Esta descripción se ajusta bien a las diferencias entre la pirámide y la red: el Partido –del Comité Central al militante raso– asigna partes y regula comunicaciones; la red, al contrario, se produce sólo en la medida que los agentes son capaces de establecer nuevas rutas de cooperación. En el rizoma la consistencia del agenciamiento proviene no de la rigidez de la jerarquía, sino de las posibilidades de interconexión entre sus elementos. El razonamiento es inverso al que funda la arborescencia: allí, la unidad descansa sobre una recurrente petición de obediencia; en el rizoma, sobre un principio de conectividad libre. Lo vimos en nuestros ejemplos: mientras uno traza la cuadrícula que fija las relaciones posibles entre los elementos del

²⁵ Libro Rojo, 53.

²⁶ Libro Rojo, 58.

²⁷ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 13.

²⁸ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 385.

escalafón, el otro se ofrece como un espacio para encuentros imprevistos: es la línea de fuga lo que despliega la creatividad y la potencia de las singularidades; es la independencia de los nodos –no la omnipotencia de una cumbre– lo que dota de poder al conjunto.

c. No lo múltiple homogenizado en el uno, sino la multiplicidad heterogénea. De lo que se trata, en fin, es de pensar una forma de producción de lo colectivo en la que habría coordinación entre sus componentes, pero no subordinación. En la que habría confluencia de elementos heterogéneos, no su absorción en nombre de una identidad trascendente que los homogeniza. Inteligencia colectiva y no audacia de una vanguardia. En el rizoma los enlaces no se producen por la contundencia de una orden sino por la conveniencia de los encuentros; y lo fundamental no es la exhaustividad de un código de relaciones, sino la libre capacidad para transformar las interacciones. La *diferencia* no es aquí el enemigo a vencer (no es ese mal que se conceptualiza bajo los rótulos de la desviación, la falsificación, la falta, la traición), ni es el síntoma de una debilidad. Por el contrario, la diferencia es el valor que dota al conjunto de fortaleza y capacidad de asociación. La diversidad es signo de su potencia.

Finalmente, el concepto de rizoma apunta a resolver un problema central en los debates políticos actuales, relativo a la articulación entre identidades disímiles. Un problema que vimos aparecer en el capítulo anterior: las minorías, dijimos, remiten a movimientos que no aspiran a la totalización del campo conflictivo ni a la subsunción de las diferencias a su unidad. A partir de la proliferación de actores políticos de cariz y agenda distinta, cuando no ajena, a la del sujeto revolucionario del marxismo, una de las mayores interrogantes que surgirá en la teoría y la práctica militante atañe a la posible confluencia de estas diferencias –¿qué relación puede existir entre una minoría étnica y una sexual, entre las luchas de género y las luchas por el salario?¿Cómo podría producirse su articulación una vez que nos deshacemos de los postulados que otrora garantizaran la unificación –el carácter sobredeterminante de la contradicción entre capital y trabajo, la universalidad de los intereses de la clase trabajadora–? El pensamiento de DyG es un constante esfuerzo por saldar esta cuestión: *‘Lo que cuenta –dice Guattari– no es la unificación autoritaria sino más bien una especie de proliferación infinita de los deseos en las escuelas, en las fábricas, en los barrios, en las guarderías, en las cárceles, etcétera. No se trata de dirigir, de totalizar, de conectarlo todo en el mismo plano...’*²⁹ Se tratará –hemos de volver a ello en el apartado final– de establecer conexiones laterales y asociaciones en red. Y de transitar, de una organización dirigida desde una instancia central y representativa, a la autoorganización inmanente de las singularidades. [Véanse las ilustraciones 11-13].

²⁹ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, 339.

De estas afirmaciones se deriva un planteamiento polémico y de suma relevancia en las apuestas políticas contemporáneas: nada revolucionario se engendraría en el medio de la representación; nada innovador, nada que nos libere, provendrá de los aparatos de captura. En palabras de Guattari: '*Sería ridículo construir un aparato de Estado o un partido para liberar los deseos... la organización revolucionaria debe ser la de una máquina de guerra, y no la de un aparato de Estado, la de un analizador del deseo, no la de una síntesis externa.*'³⁰ Para ponernos más allá del capitalismo, habremos de permanecer más acá del Estado.

2. La indignidad de representar

Hay una segunda vía por la que la filosofía deleuziana acomete el derrocamiento del leninismo. Durante una conversación mantenida con Michel Foucault en 1972, Gilles Deleuze, a propósito de la política revolucionaria, se refiere a '*la indignidad de hablar por los otros.*'³¹

Se trata de una fórmula que condensa un posicionamiento político. Más concretamente, una proposición que apunta a problematizar sobre las relaciones entre la teoría y la práctica y a redefinir el rol del intelectual ante la política y la militancia. El *hablar en nombre de otros* nos conduce entonces hacia el problema de la representación. Y sabemos ya cuánto peso tiene este término en el pensamiento deleuziano: el representar es la operación por la cual una diferencia se atribuye el rol de modelo, cancelando el estado de las libres diferencias e instituyendo el estado de lo *bien fundado*. Sucede, empero, que si antes abordamos la representación desde su origen filosófico (en Platón), aquí adquiere un estatuto directamente político en tanto crítica de una concepción y organización de la voluntad colectiva. Podemos desplegar esta crítica en tres direcciones:

a. *Una crítica a la representación como momento de la crisis política de la sociedad moderna.* En la conversación referida tanto Deleuze como Foucault señalan una transformación en la concepción de la relación entre teoría y práctica: '*Para nosotros –dice Deleuze– el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan y los que luchan han dejado de ser representados ya sea por un partido, ya sea por un sindicato que se arrogaría a su vez el derecho de ser su conciencia.*'³²

Michel Foucault, a tono con este planteamiento, encuentra en su época un viraje semejante: '*El intelectual decía lo verdadero a quienes aún no lo veían y en nombre de aquellos que no podían*

³⁰ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, 339. (Entrevista conjunta con Guattari).

³¹ Michel Foucault, *Estrategias de poder*, (Buenos Aires y Barcelona: Paidós, 1999), 108.

³² Foucault, *Estrategias de poder*, 106.

*decirlo: conciencia y elocuencia. Ahora bien, lo que los intelectuales han descubierto después de la avalancha reciente, es que las masas no tienen necesidad de ellos para saber; saben claramente, perfectamente, mucho mejor que ellos; y lo afirman extremadamente bien.*³³

Durante mucho tiempo, pues, el intelectual se habría concebido como el representante de una verdad oculta y que sólo el pensamiento podía desentrañar para darla a conocer al mundo. Y en virtud de esta posesión tan preciada, el discurso filosófico se representaba como la conciencia universal de su tiempo. Ese modelo totalizante y *mayor*, sin embargo, se habría agotado, obligando al intelectual a abandonar el pedestal en que él mismo se había puesto, renunciando así al derecho de dar cuenta del sentido general del proceso.

¿Qué había impulsado esta transformación? ¿Qué llevó a nuestra cultura desde el ideal de intelectual–representante, a la denuncia de la indignidad de hablar en nombre de otros? La ‘avalancha reciente’ de la que habla Foucault es el *Mayo de 1968*, suceso que, también para Deleuze, promueve y da origen a la crítica de la política representativa: *‘En Mayo del 68 ocurrió lo mismo: todos los que lo juzgaban en términos de macropolítica no comprendieron nada del acontecimiento, puesto que algo inasignable huía. Los hombres políticos, los partidos, los sindicatos y muchos hombres de izquierda, cogieron una gran rabieta; repetían sin cesar que no se daban las "condiciones". Daba la impresión de que se les había privado provisionalmente de toda la máquina dual que los convertía en los únicos interlocutores válidos... Un flujo molecular se escapaba.*³⁴

Quienes, en efecto, hubieran juzgado al acontecimiento según el modelo clásico de la revuelta, no habrían podido encontrar allí más que una desviación respecto de los modos y los fines del movimiento obrero. Y no habrían podido más que denunciarlo como un simulacro de revolución: movimiento sin dirección, anhelo sin fundamento objetivo, masa sin representación. El 68 habría significado un retroceso desde el socialismo científico a los utopismos delirantes.

Esta condena, empero, no sería suficiente para borrar los estropicios que la irrupción había causado: una avalancha de deseos, invenciones y protestas se había producido a espaldas de las instituciones oficiales de la representación obrera. Rebasadas por los cuatro costados, sucedía como si estas instituciones súbitamente se hubieran vuelto obsoletas. Algo irrepresentable había surgido: masas se escapaban de las clases, masas emitían enunciados que ya no se ajustaban a los discursos con que las instancias oficiales decían representarlos. El *Mayo Francés* fue un momento en que los mecanismos de representación se volvieron inoperantes, aunque fuera sólo momentáneamente y aunque luego

³³ Foucault, *Estrategias de poder*, 107.

³⁴ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 221.

volvieron con fuerzas redobladas. La proliferación de discursos y sujetos de enunciación había sobrecargado la capacidad representativa de las instancias establecidas.

Este hecho inaugura una era en la política contestataria moderna: si durante muchos años la movilización popular había sido impensable sin sus instancias representativas, y había tendido a agotarse en ellas, tras el 68 será preciso salir en busca de nuevas formas de asociación y de producción de la voluntad colectiva: *'la realidad para nosotros [afirmaba Deleuze] no pasa en absoluto por la política en sentido tradicional de competición y de distribución de poder, de instancias llamadas representativas a lo PC o a lo CGT. La realidad es lo que pasa efectivamente hoy en una fábrica, en una escuela, en un cuartel, en una prisión, en una comisaría.'*³⁵ La realidad de las luchas políticas debía buscarse ahora no donde unos sujetos se habían hecho del derecho de hablar en representación de otros, sino directamente en los sitios donde el poder es ejercido, resistido y padecido. La política debía descender, desde la altura de la representación (sus oficinas, sus parlamentos, sus secretarías) hasta la multiplicidad de los lugares del conflicto, allí donde los flujos de deseo se escapan de los intereses en que el Estado las territorializa, donde las masas se fugan de las identidades sociales que las representan, y donde las líneas de fuga instituyen nuevas formas del ser comunitario.

b. Una crítica de la representación como enunciación de lo general.

Al respecto de la representación como forma del poder dice Deleuze lo siguiente: *'Es lógico que la filosofía moderna, que tan lejos ha llevado la crítica de la representación, rechace toda tentativa de hablar en lugar de otros. Cada vez que escuchamos eso de: "nadie puede negar que..." , sabemos que lo que viene después es una patraña o un eslogan...'*³⁶ Una patraña o un eslogan, es decir, un enunciado reglamentado, que ratifica y garantiza el orden dado y que, en esa misma medida, bloquea las posibilidades de transformación. Pero ante todo, esa patraña o eslogan, en tanto que se arroga el derecho de hablar en nombre de todos, remite a una organización de poder. Dicho en breve: lo que presuntamente nadie puede negar es lo que en los hechos nadie debe desobedecer.

La representación opera a través de enunciados que hablan en nombre de otros. La forma gramatical de la frase remite a determinadas condiciones políticas de su enunciación. Ese *nadie* que no puede negar funciona en la proposición como un *cuantificador* al mismo tiempo lógico y político: es un marcador de poder que determina al sujeto de enunciación como el sujeto que delimita el ámbito de lo esperable y a sus destinatarios como el conjunto que debe acatarlo. Así, el enunciado de la representación apela a

³⁵ Foucault, *Estrategias de poder*, 111.

³⁶ Deleuze, *Conversaciones*, 142.

aquello que su enunciación instituye: un sentido común, un consenso general más allá de toda duda razonable. Decreta los postulados que los representantes deben asumir como propios. Indica, en negativo, lo que todos deben aceptar.

El enunciado general, pues, supone un aparato de captura que soporta a la enunciación. Y en esa medida, el no–poder–negar que el enunciado entraña pertenece al orden de las relaciones de poder: antes que declarar una imposibilidad ontológica, constata el éxito de un estado de dominación: lo que todos acatan es aquello contra lo que nadie consigue sublevarse. Más que un pluralismo que nada deja fuera, ostenta un poder al que nada escapa. Y más que una generalidad ya admitida, es un mandamiento que se enmascara en la bondad de lo que no excluye a nadie, en la inocencia de lo que se exhibe como ya sabido por todos. [Véase la ilustración 14].

La representación, así, remite a un estado de fuerzas: a la disputa que determina quién se hace reconocer por quiénes y quiénes deben reconocerse en un habla ajena; quiénes determinaran qué es lo que nadie niega y quiénes no pueden hacer más que no desmentirlo. El orden de la representación es el sistema que define quién habla en nombre de quiénes. Bajo este aspecto, ser dominado es ya no poder afirmar nada desde sí mismo, sino limitarse a no negar lo que dominante estipula. Y ser dominante es poseer la capacidad de delimitar el ámbito de las enunciaciones posibles. Se trata de una pugna, otra vez, entre los aparatos de captura del discurso y las fugas que intentan desbordarlos: entre los enunciados que instituyen las reglas de la generalidad y los que se dan a la tarea de recusarlos. Mientras las revoluciones pasan por la creación de enunciaciones colectivas no asignables por el orden, la contrarrevolución es la labor que neutraliza esas enunciaciones al traducirlas a una terminología admisible por sus mecanismos de conciliación. El éxito o fracaso del orden social se juega en los saldos que arroja esta lucha.

Diremos, en fin, que el hablar en nombre de los otros o por cuenta propia remite a dos regímenes de habla irreductibles y en conflicto. En el primer caso, quien habla no es un individuo, sino un individuo tal como lo codifica un régimen de representación, del cual procede el poder y la eficacia de la enunciación. El sujeto de la representación habla en nombre de un poder más alto –el pueblo, la voluntad popular, la ley, la divinidad– y en nombre de esa altura exige la sumisión y el asentimiento de los representados. En el segundo, el sujeto de la enunciación está atado, como singularidad, a su decir. Su palabra es su vida y su vida es el valor que le infunde esa palabra. Sus palabras no caen como sentencias, sino que se tienden como lazos. Y no cuenta con más poder que las alianzas que su discurso le provean.

c. *Crítica de la representación en la izquierda política.* Nuevamente nos encontramos con que la interlocutora directa de la crítica de la representación es la tradición marxista, al menos en su versión estatal y partidista más difundida. Pues el marxismo se asumió, desde su nacimiento, como teoría *de y para* el proletariado, como política *en nombre y favor de* los oprimidos del capitalismo. La fuerza de la militancia comunista residía en la certeza de que una instancia política podía y debía erigirse como la voz de las masas oprimidas, no para traicionarlos ni para falsificar su palabra, de la que al fin y al cabo éstas carecían, sino para otorgarles personalidad política y luchar por sus intereses.

De cara a esa concepción de la política revolucionaria emerge la rareza y novedad de las tesis que tanto Deleuze como Foucault defienden en la conversación mentada. Atribuir una indignidad a la representación y admitir la posibilidad de que los sujetos de la dominación no precisen de representantes, de que las masas sepan, mejor que nadie, cómo funciona el poder, es recusar el supuesto básico de la política que durante décadas definió el modo de organización de la voluntad revolucionaria. Este sería el segundo sentido de la oposición al leninismo: oposición a aquella política que reclamaría como suyo el derecho de hablar en nombre de los oprimidos.

Segundo excursus. El uso trascendente del marxismo

Vimos en el primer *excursus* que el marxismo fundó un proyecto inmanente para la filosofía y el conocimiento: propuso un movimiento de fuga por el que la filosofía sería arrancada de las academias para ser arrojada a la historia. Pero al mismo tiempo, y en sentido inverso, el marxismo conoció también un uso representativo y trascendente, el cual funcionaba ya no como discurso crítico, productor de minorías, sino como discurso al servicio de una variante estatalizada a la enajenación capitalista. Este funcionamiento puede con mucha precisión ser descrito, en la terminología deleuziana, como un régimen de modelo y de copiado.

Nuestra hipótesis es la siguiente: habría un platonismo en el proyecto revolucionario comunista. Este último sería todo lo secular que se quiera, y habría puesto todo su esfuerzo en recusar cualquier tipo de idealismo. Y sin embargo, a cierto nivel de análisis, la teoría del movimiento proletario habría ido a buscar su manual de combate hasta el arsenal antiguo del platonismo.

Ya hemos visto que al marxismo es consustancial una afinidad por las alturas: lo grande, lo mayoritario, las claridades. El marxismo ha hablado de *desmistificar* como llamando a salir de una caverna, ha distinguido entre el *precio* y el *valor* como quien distingue entre el ámbito de los reflejos y el de su esencia objetiva. Y ha concebido la labor del dirigente político como el del filósofo que vuelve a la caverna para espolear el alma de los encadenados. Todos estos elementos insinúan ya una complicidad entre los filósofos de Platón y los comunistas revolucionarios. Pero hay una afinidad aún más profunda: para decirlo brevemente, la estructura del discurso político marxista se ajusta rigurosamente a los dos momentos que, vimos, caracterizan al platonismo, la división y la selección del linaje. Y en esa medida la lectura deleuziana del platonismo vale también, paso a paso, como descripción y crítica de la política marxista.

Podemos tomar como caso paradigmático al *Manifiesto Comunista*, documento fundacional del proyecto revolucionario. La primera parte lleva por título '*Burgueses y proletarios*' y describe una oposición donde unos ganan tanto que los otros ya sólo pueden perder sus cadenas. Es el momento de la *división*: la diferenciación de las partes según sus cualidades exteriores –clases definidas en función de la propiedad de los medios de producción–. Pero en el resto del texto la cuestión central es discernir cuál es, de entre la multiplicidad de los partidos obreros, la genuina política que beneficia a los trabajadores. A Marx y Engels, pues, les sucede con los partidos lo que le sucedía a Platón con el político o el filósofo: que diversos rivales se ofrecen como los legítimos pretendientes de una causa (en este caso diversos partidos pretenden a la clase obrera para unirse con ella en revolucionarias nupcias.) La distinción relevante del texto, entonces, se desplazará hacia los *proletarios* y los *comunistas* (título del segundo capítulo) y luego hacia los comunistas y el resto de los partidos obreros (materia de las dos últimas partes). Habremos pasado entonces al problema de la distinción, el difícil proceso de autentificar las pretensiones.

Lo fundamental, pues, es que Marx y Engels salen del escollo recurriendo a una estrategia idéntica a la de Platón, es decir, estableciendo una distinción entre los rivales en función de su cercanía con la verdad: '*Los comunistas [dicen] son prácticamente la parte más decidida...; [pero] teóricamente, llevan de ventaja a las grandes masas del proletariado su clara visión de las condiciones, los derroteros y los resultados generales a que ha de abocar el movimiento proletario.*'³⁷ Atendamos a la forma del argumento: la autentificación del buen pretendiente está dada no por una cualidad exterior (un voluntarismo o una convicción que, sin embargo, pueden pertenecer lo mismo a temerarios que espontáneos, a utópicos que a reformistas), sino por la relación *interior* que los comunistas guardan con la Idea, es decir, por su *clara visión de las condiciones, los derroteros y los resultados generales del movimiento proletario*. El argumento con que Platón concede al filósofo el derecho de comandar el Estado es idéntico a aquel con que Marx y Engels conceden a los comunistas el derecho de comandar al proletariado.

No deberá sorprendernos entonces que las palabras con que Platón distingue al filósofo de sus imitadores sirvan también para marcar la distinción entre el comunista bien fundado y los falsos revolucionarios. Para Platón, recordemos, los imitadores son aquellos que '*se deleitan con sonidos bellos o con colores y figuras bellas... pero su pensamiento es incapaz de divisar la naturaleza de lo Bello en sí.*' El filósofo, en cambio, '*estima que hay algo Bello en sí, y es capaz de mirarlo tanto como las cosas que participan de él, sin confundirlo con las cosas que participan de él, ni a él por estas cosas participantes.*' Así también los falsos pretendientes de la revolución, carentes de la *clara visión del conjunto*, están abandonados a su voluntad y sus intenciones: militantes deslumbrados por los colores y los ruidos de cada batalla, por el aparecer atropellado de mil conflictos, pero incapaces de divisar la naturaleza común a todos ellos. El revolucionario bien fundado, en cambio, es quien, además de los conflictos múltiples, '*estima que hay una 'lucha en sí', 'y es capaz de mirarla tanto como las luchas que participan de ella, pero sin confundirla con las cosas que participan de ella, ni a ella por estas luchas participantes.*' De manera aun más explícita que el *Manifiesto*, Engels apuntalará este argumento al distinguir el socialismo científico del socialismo utópico, al que califica y condena con una expresión digna del mejor platonismo: '*una mezcla extraordinariamente abigarrada y llena de matices.*'³⁸ En

³⁷ Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del partido comunista*, versión digital del sitio *Marxists.org* disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm> [Consultado el 24/07/2014]

³⁸ Friedrich Engels, "Del socialismo utópico al socialismo científico". versión digital del sitio *Marxists.org*, disponible en <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/dsusc/1.htm> [Consultado el 24/07/2014]

adelante, la tradición comunista deberá dirimir sus disputas partiendo de esta oposición: a un lado quedará la multiplicidad inestable y variopinta de los problemas sociales; al otro, la unidad de sus causas reales.

Esta concepción política atraviesa a todo el discurso marxista. Lenin la formalizó al introducir la distinción entre *conciencia sindical* y la *conciencia revolucionaria*, misma que Lukács planteó en términos de *conciencia psicológica* y *conciencia de clase*: una es la conciencia de un conflicto en los términos y el ámbito particular en que se presentaba a los sujetos; la otra es la conciencia de esa misma lucha pero puesta en relación con las fuerzas de la *totalidad* y del proceso histórico.³⁹ Gramsci, por su parte, afirmó que la tarea revolucionaria era conciliar '*las exigencias del momento actual con las exigencias del futuro, el problema del 'pan y la manteca' con el problema de la revolución, convencidos de que en el uno está el otro, que en el más está el menos'*⁴⁰, convencidos, pues, de que a través de cada conflicto particular (el menos) lo que se manifestaba era la contradicción fundante (el más), así como a través de las cosas bellas se manifiesta la idea de lo bello en sí.

La contradicción entre capital y trabajo, pues, funcionaba, al interior del discurso político marxista, como la objetividad del conflicto, el *en sí* de las luchas, en abstracción de cómo se manifestaban, en cada caso, *para éste y aquél sujeto* concreto. Una *lucha en sí* como modelo y fuente de todos los conflictos particulares, como su soporte o fundamento; ese *más* contenido en cada *menos*, eso de universal que habita en toda lucha particular. Es el discernimiento y el compromiso con esta idea universal (este *ser amigo de la idea*, como en la definición platónica) lo que permite al revolucionario diferenciarse de su doble descarriado. Así como el comunista bien fundado participaba de la revolución, así cada conflicto patente participaba de una lucha mayor como de su idea. El falso revolucionario, al contrario, incapaz de mirar ese *en sí* de la lucha, atado a la tierra y a la inmediatez, estaría condenado a *deambular en la multiplicidad abigarrada de los conflictos*, a vagar por ellos uno a uno, indefinidamente. Por la acción ordenadora de la teoría, cada lucha se volvía una instanciación de la revolución: ya no se lidiaba con el caudal anárquico de los conflictos, sino con la estructura racional que normaba su aparición. Del *deambular* sin fin de los utopismos de buena intención se pasaba al *elevarse* del socialismo cientifizado.

Lo que hay en común en estos planteamientos, pues, es la escisión de la realidad y de la historia (y de la clase obrera misma) en dos niveles: la lucha concreta, en su aparecer, y la lucha tal como la determina el pensamiento, en su esencia. La lucha particular tal como se da a los sentidos –el pan y la manteca– y la lucha en cuanto momento de un universal tal y como lo capta la teoría –la revolución obrera–. Es esta escisión (la construcción de una dimensión trascendente al proceso) lo que permitirá distinguir a la legítima vanguardia obrera de sus falsarios utópicos y reformistas.

Como consecuencia general, y de acuerdo con esta voluntad selectiva, el *materialismo histórico*, más que como una ciencia o un método, se ejerció en los hechos como vigilancia sobre el falso

³⁹ 'No hay que ignorar nunca –dice Lukács– la distancia que separa el estado de conciencia de los trabajadores, incluso de los más revolucionarios, de la verdadera conciencia de clase del proletariado.' No había que ignorar, pues, la distancia entre el proletariado como diferencia y singularidad y el proletariado como modelo y fuente de unidad.

Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, (México, Grijalbo, 1969), 87.

⁴⁰ Citado en: Ouviaña, Hernán "El joven Gramsci y la renovación del marxismo. Segunda Parte: Consejos de Fábrica, política prefigurativa y cultura proletaria el marco del "bienio rojo" ' [CLASE]. En: Curso virtual *Teoría y praxis en el pensamiento de Antonio Gramsci: sus aportes para analizar la realidad latinoamericana*. Programa Latinoamericano de Educación a Distancia, Centro Cultural de la Cooperación, Buenos Aires, Marzo 2011.

El Manifiesto expresa una idea idéntica: '*Los comunistas, aunque luchando siempre por alcanzar los objetivos inmediatos y defender los intereses cotidianos de la clase obrera, representan a la par, dentro del movimiento actual, su porvenir.*' Marx y Engels, *Manifiesto*.

pretendiente. Por ello todo partido revolucionario debía jurar su lealtad a los principios del materialismo histórico y debía denunciar en el adversario una *lectura no dialéctica de los hechos*, una *postura como la que Lenin rebatió oportunamente*, una *lectura todavía idealista del proceso*. El militante cobró la forma de un teórico–persecutor, variante moderna del rey–filósofo del platonismo.

Finalmente, de la tensión entre la vocación inmanente y su utilización trascendente, surgen dos polos que determinan la estructura de discurso y los debates marxistas: por un lado encontramos el llamado a elaborar un análisis concreto de cada situación, ese alegato repetido hasta el cansancio: el marxismo es creación, no receta ni ley divina –*ni calco ni copia*–. Pero al mismo tiempo, y en sentido opuesto, lo que se constataba al nivel de su funcionamiento era la necesidad de presentarse como el fiel representante de un modelo de pensamiento. De modo que, aun como *análisis concreto de la situación*, aun como *estudio del movimiento real*, los discursos marxistas afirmaban su validez en la medida que profesaban y acreditaban su semejanza con los principios de los padres fundadores.

De allí que a lo largo de la literatura marxistas nos encontremos innumerables veces con el exhorto del *retorno a Marx*, el retorno a un origen que resguardaría los principios primigenios del saber revolucionario y en los que el pensamiento encontraría la fuente del correcto razonar. No es menor esta aporía: la producción de un conocimiento nuevo y original exigía un retorno a lo antiguo y originario. Lo originario dotaría de fundamento al análisis de lo actual, y lo actual confirmaría la vigencia de lo originario. Si por un lado se exigía invención y creatividad, por el otro lado se exigía adhesión y conformidad.⁴¹

La obra de Marx, así, aparece dos veces: por un lado como estudio concreto y por otro como modelo para todos los estudios venideros; como el miembro de una tradición pero también como su fundamento, como *diferencia* y como el punto de referencia al cual había que conformarse. Y los discursos marxistas, por otra parte, se concebirán sí mismos como copias: ya sólo sabían reconocer su valor en función de un modelo al que juraban representar. Como consecuencia, las desacreditaciones hacia los adversarios se harán siempre en nombre de la desviación; y la falsedad se denunciará como alejamiento del genuino método marxista, es decir, una vez más, como la desemejanza respecto del modelo.

El marxismo, pues, conoció una utilización trascendente. Un marxismo mayor, que si pregonaba su cercanía con el movimiento de la historia y con los oprimidos, no era sino para reforzar su inmovilidad en la cima de la cadena de mando. Un marxismo vuelto discurso de púlpito y para la organización eclesial, al servicio ya no de una clase presuntamente revolucionaria, sino de una casta dirigente.

La política marxista, pues, se concibió a sí misma como un aparato de representación. Y como hemos sugerido, siguiendo a Deleuze desde su crítica al platonismo, este elemento se hace acompañar de la trascendencia y del proyecto de neutralizar a la diferencia: he allí la búsqueda a toda costa de la unidad pero donde unificación significaba la obediencia a una única vanguardia; allí una unidad que no se postula sin recurrir a una entidad superior, a una clase más allá de la clase, a un modelo en cuyo

⁴¹ Desarrollamos aquí un problema planteado por Deleuze a propósito no sólo del marxismo, sino también de la obra del fundador de psicoanálisis: ‘*El freudo-marxismo tiene una relación especial con el par retorno/desarrollo de los textos sagrados (ambos se invocan simultáneamente: lo que realmente quiso decir y “a partir de ahí una nueva teoría podrá hacerse”)*’ Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos*, (Valencia: Pre-Textos, 2003), 93.

nombre va a decretarse la sumisión de lo diferente; allí, finalmente, la pretensión de hablar en nombre de los otros: una política que se asume como ilustración de la conciencia de las masas y representación de sus intereses. Unificación, inmanencia, representación: los tres elementos que encontramos en la lectura deleuziana del platonismo cobraron nueva vida en el pensamiento revolucionario.

En esa medida el marxismo, contra sus intenciones originales, pudo ser utilizado como un aparato de captura: una máquina de interpretación que reconducía todo suceso conflictivo hasta las tesis de la primacía obrera y al control de la vanguardia; y que convertía, así, cada lucha, cada brote del deseo, cada ruta abierta por la resistencia, en una confirmación y un sucedáneo de la gran guerra entre dos clases. De esta manera la operación interpretativa terminaba por apropiarse de la diferencia propia de cada movimiento para disolverla en los postulados de este discurso mayor, y por apropiarse de todos los antagonismos posibles para homogenizarlos en el común denominador de la contradicción entre capital y trabajo. Dado un acontecimiento cualquiera surgía siempre la misma la respuesta inequívoca: *«sólo el proletariado, a través de su Partido, puede lograr...»*

Lo que Deleuze y Guattari van a reprochar al marxismo no es el contenido de la teoría, sino la forma de su política: esa pretensión totalizante que, al empeñarse en hablar en nombre de los representados, juega ya en contra de las intenciones explícitas de conducir una revolución. Nos reencontramos así con una tesis que ya vimos anunciarse en los apartados previos: no bastaría con oponer la representación revolucionaria a la representación burguesa –pues entonces lo que sucede es que la política emancipatoria se hace al calco de la conservadora–. Habrá que llevar un paso más lejos la crítica hasta derruir los supuestos que dan soporte a la representación, hasta hacer estallar a los aparatos de captura y permitir al deseo buscar las composiciones que le convienen.

En suma. Si Deleuze y Guattari pueden considerarse como filósofos del *Mayo francés*, es porque exploraron las posibilidades abiertas por esa ruptura: buscaron, en la violenta proliferación del habla, en los flujos de deseo que esta desestructuración liberó, las vías para una política revolucionaria. Pensaron este acontecimiento no como una desviación respecto del modelo ortodoxo de revolución, sino como la afirmación y la emergencia de una forma nueva del ser en comunidad. Y porque intentaron construir, a partir de ello, no un discurso que lo totalizaría y dictaría su sentido último, sino una reflexión sobre la posibilidad de prolongar, tanto como fuera posible, la libre circulación de los discursos y los deseos.

De este posicionamiento derivan su rechazo a la forma hegemónica de la política moderna: representar, más que reproducir la palabra del representado, es usurpársela antes de que la pronuncie. No es que se represente a quien no habla; es que no habla porque se le representa. El hablar en nombre de otros, así, se nos muestra como una cuestión directamente política: ella remite a los juegos de fuerzas que determinan quién debe callar para que otro hable en su nombre.

Deleuze, siguiendo a Nietzsche (y de paso, rechazando a Hegel) reprueba a esos espíritus tan frágiles que sólo pueden construir una afirmación valiéndose de dos negaciones.⁴² Tal es el caso de la representación, que surge en el cruce de dos indignidades: debilidad de quien niega el valor a lo diferente; debilidad de quien no puede negar nada de lo que el dominador afirma—. La representación se afirma sobre la negación de la diferencia y la negación de la autonomía. Por ello, contra la representación, bajo cualquiera de sus versiones, los procesos emancipatorios deberán perseguir el ejercicio horizontal y directo del poder de las singularidades. Se trataría entonces de constituir una comunidad de diferencias, ninguna de las cuales pretendería erigirse en la representante del conjunto. Se trataría de una composición que no es superior a sus partes y en la que cada uno de los participantes mantiene la dignidad suficiente para no delegar su derecho y obligación al habla. Con estas palabras pronunciaba Deleuze el arribo de una forma política a tono con las minorías y el devenir: *'No existe ya la representación, no hay más que acción, acción de teoría, acción de práctica en relaciones de conexión o de redes.'*⁴³

III. Invertir a Deleuze

*'Estamos cansados del árbol... nos han hecho sufrir demasiado'*⁴⁴ dicen DyG en el comienzo de sus *Mil Mesetas*. Y nada de misterioso hay en esta sentencia: como hemos intentado hacer ver, se trata de una declaración política, un postulado que determina tanto la forma como el contenido de su filosofía, lo mismo los conceptos que el estilo que los expresa: hastío de los árboles, hastío de aquella política que se da la forma de la representación: estamos cansados de las grandes fundaciones, de los altos partidos, de sus ramas firmes. Cansados de aquella revuelta que se piensa de la dirección a las masas, de la falsa conciencia a la mirada clara, de las raíces del comité a las masas como follaje. Cansados, a

⁴² Al respecto léase el estudio que Deleuze dedica al pensador alemán, particularmente el capítulo *'Contra la dialéctica'* y la *Conclusión*. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*.

⁴³ Michel Foucault, *Microfísica del poder*, (Madrid: Ediciones La Piqueta, 1993), 78.

⁴⁴ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 20.

mitad de una infinita cuesta arriba, pues los apóstoles revolucionarios, enamorados de la altura, se asemejan al filósofo de Platón –‘*un ser de las ascensiones, que sale de la caverna, se eleva y se purifica cuanto más se eleva*’⁴⁵–. Fastidiados de que la marcha de la historia se parezca tanto a un desfile militar y de tener que reconocer nuestros deseos en las directrices de un Comité Ejecutivo. Cansados del *comunismo enarbolado*.

Y más que cansancio, estamos atemorizados por el hecho de que las luchas por la unidad desemboquen en terroríficas campañas contra la diferencia. Atemorizados, pues la forma concreta de la *unidad* es la *purga*. Más que un hastío, hay un miedo a las alturas, desde donde caen, pesados, hacia la tierra, para hacerla estremecer, las grandes ideas y los ambiciosos planes, las largas marchas y los grandes saltos adelante, los poderosos planes quinquenales, los juicios de los fundadores, las sentencias del Comité Disciplinario. Una estricta acrofobia –bajo cualquiera de sus manifestaciones– afecta a esta filosofía deleuziana.

Y sin embargo, ¿no podríamos hablar también de un cansancio del rizoma: de su pluralismo a toda costa, su incapacidad de dirección, su deambular sin fin y sin rumbo? Y ese hastío ¿no nos remite hacia la crítica de una forma de comprender la política: una política que, nacida en el optimismo del 68, ha sufrido también sus fracasos, sus desviaciones, sus asimilaciones a manos del estado y el mercado? Si hemos insistido en que el pensamiento de Deleuze es heredero del 68 ¿no es heredero, también, de sus incapacidades? ¿Qué hay, pues, de los límites de esta filosofía? ¿Es posible discernir, junto a sus líneas de creación –imbricadas en ellas– líneas de bloqueo, zonas de ignorancia, signos de debilidad? Habría que intentar decir, entonces: *estamos cansados del rizoma...*

En efecto, cuando en se lee, en las páginas de DyG, sobre la fuga y las minorías, sobre el nómada y las máquinas de guerra, ¿no se tiene la sensación de que todo se ha vuelto muy complicado y muy etéreo; la sensación de que los autores hablan de la lucha como de algo difuso, anónimo y en retirada? Se busca por debajo de la historia y más allá de toda tierra conocida porque todo lo que conocemos ha fallado. Se habla de nómadas inmemoriales para ocultar el hecho de que no hay sujetos a la vista. Y si ponemos nuestras esperanzas en la ‘*irrupción de lo efímero y potencia de la metamorfosis*’, en lo acontecimental y lo impredecible, es porque nuestro cansancio nos impide construir algo en la historia, porque el siglo XX nos dejó sin la fuerza y la paciencia para suscitar el proceso –para fundar el partido, involucrarse en cada huelga, con cada trabajador, recorrer lucha por lucha y subir peldaño con peldaño.–

⁴⁵ Véase supra, Capítulo 1, nota 56.

Cuando DyG mientan la revuelta, pues, lo que se trasluce, incluso contra sus explícitas intenciones, es la sospecha de su imposibilidad. Y entonces, eso que en su escritura se nos ofrecía como invención y novedad, velocidad y astucia, se revela en realidad como el efecto de un agotamiento: imposibilidad de resistir, imposibilidad de no dejarse arrastrar, imposibilidad de concebir un silencio y de erigir un pensamiento *mayor*. Imposibilidad, en fin, de prefigurar algo distinto a lo que el orden capitalista nos ofrece. Tan lejos ha huido la revolución que se le debe buscar en los lugares más inesperados y recónditos. Allí donde, hace apenas unas décadas, los militantes nunca habrían precisado ir a buscar.

De modo que si antes hablamos de la riqueza y la diversidad de este pensamiento, podríamos también afirmar que ellas son indistinguibles de una terrible miseria: la de no poder proyectar la forma del mundo futuro, la de no tener las fuerzas para dar forma y contenido al post-capitalismo. Retiradas las certezas que nos brindaban la clase y la contradicción, cancelada la dignidad de asumirse como representante de la mayoría, nuestra era no puede más que ampararse en tierras ignotas, en incomprensibles *devenires-animales*, en desconocidas máquinas de guerra, en consignas que a falta de trabajadores fantasean con nómadas, esquizofrenias y rizomas. Transitamos, así, de la revolución como certeza de un advenimiento a la revolución como espera sin contenido. Y de la crítica como fundamento para la acción a la crítica como ornamento intelectual. Seamos serios: en la revolución se trataba de ganar a la mayoría, pero DyG proponen devenir minoría. Se trataba de batirse a muerte, y he aquí que se nos propone emprender la fuga. ¿Y es que en verdad hay que sustituir a la clase trabajadora por quién sabe qué manga de grupúsculos advenedizos, novatos en la ciencia del movimiento real, amateurs en el oficio de derrocar al capital? Ya nos parece que Sokal comienza a enrojecerse.

Precisamente en esta sensación de incertidumbre y oscuridad se sostienen críticas como las que vimos lanzar a Sokal: la sofisticación de la escritura es el recurso que maquilla una terrible debilidad; se debe estar diciendo muy poco si es preciso recurrir a semejantes peripecias retóricas. Puede ensayarse incluso una crítica política del estilo: en efecto, la escritura acrobática y presurosa que DyG despliegan ¿no resulta solidaria de un orden económico cuyo ritmo atroz arrasa los tiempos de los cuerpos y del pensamiento? ¿Y no está consumando un suicidio la filosofía cuando, en medio de la turbulencia sempiterna que es el capitalismo, renuncia a los valores de lo claro y lo distinto, lo sólido y lo fundamentado? En sentido opuesto, el acto de resistir al capital ¿no pasaría por detener la marcha, establecer un orden, fijar unos principios, determinar los objetivos, proceder, en fin, por los viejos métodos del proceso y el desarrollo, por el camino que va de la semilla al árbol? ¿No se extraña, en estos libros, la sobriedad que conviene a la sabiduría, el momento de detención que la revolución supone y que el capitalismo reprime? Repetir en la escritura lo que ya padecemos en la vida cotidiana,

ir de la vorágine capitalista a la vorágine del texto, de la vida sin centro del Capital a la filosofía sin centro del rizoma. ¿A qué viene esta duplicación de lo enmarañado? ¿Es que gana algo la filosofía o pierde algo la praxis?

Sucede entonces como si el capitalismo fuera el modelo que inspira a esta filosofía. DyG llaman a erigir un pensamiento sin troncos ni raíces, pero es el capitalismo el que ya nos hace vivir en el desarraigo. *¡No plantéis nunca!*⁴⁶ exclaman los autores, pero tal es el programa del capitalismo desde su nacimiento. *No sembrar*, ¿pero no es el capitalismo el gran deforestador, la máquina que arrasa con todo lo que ataba a las culturas a su tierra, a los sujetos a una tradición? *Fugarse* ¿pero no es el *valor abstracto* el gran prófugo de la historia humana –una fuerza que escapa a los códigos sociales que lo engendraron–? ¿No es el Capital, en fin, el primer y más exitoso postestructuralista? ¿El gran excéntrico, maestro de todas las desconstrucciones?

¿Y no valen, estas reservas, para toda la generación a la que nuestros autores pertenecen? Derrida, Baudrillard, Foucault... ¿es que alguien encontraría en ellos las fuerzas para suscitar un acontecimiento revolucionario? Las preguntas que Sokal plantea nos parecen sobradamente pertinentes: ¿en qué contribuyen el posestructuralismo o la deconstrucción a la causa obrera, a las causas de la justicia en general? ¿A quién motiva o incomoda esta filosofía como no sea un correligionario de la academia? ¿Qué victorias puede presumir el posestructuralismo como no sean tesis y coloquios consagrados a su causa?

¿Hasta qué punto, pues, la filosofía de Deleuze y Guattari encubriría en un disfraz de resistencia lo que de hecho es la claudicación del pensamiento? ¿Hasta qué punto sus posicionamientos son aquellos que el capitalismo ya nos ha obligado a admitir? *Lo menor*, antes que un modo de ser de la fuerza, es la condición a la que el capitalismo redujo a los movimientos contestatarios; la aversión al árbol esconde y ratifica nuestra impotencia de fundar; y esa reiterada afinidad con lo nuevo y lo emergente sólo sirve para disimular el hecho de sabernos abandonados a lo imprevisible. Nuestros autores, es cierto, invocan las esperanzas de la fuga. Pero nos parece que lo hacen con la melancolía del preso que sabe que no va a conseguirlo nunca.

¿Cómo valorar entonces la política del pensamiento deleuziano –y con él, la política de la tradición de la que él forma parte–? ¿Por cuál lectura nos decidiremos: la que resalta su carácter novedoso o la que encuentra en él la máscara de una capitulación; la que celebra *lo menor* como fuerza creativa o la que

⁴⁶ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 28.

encuentra allí un risible sustituto de las mayorías populares? Acaso lo relevante de este problema, empero, no sea la valoración positiva o negativa que podamos ofrecer, sino el análisis de las condiciones que hacen posible la disyuntiva, y de la medida en que en esa disyuntiva podemos reconocernos a nosotros, a nuestros problemas y nuestras limitaciones.

Ya hemos señalado la ambigüedad que subyace a la filosofía política deleuziana: la lucidez para no conformarse ante lo existente; la incapacidad para poner nombre y rostro a lo venidero. La fuerza para clamar por una novedad, la debilidad de no poder concebirla sino como una posibilidad informe. Nuestra tesis es que esa tensión es también la de una época de la política contestataria; que en la filosofía deleuziana hallamos el ánimo, la perplejidad y la incertidumbre que caracterizan desde hace décadas a cierta región del discurso crítico. En esa tensión, pues, encontramos, junto con Deleuze, a una franja del pensamiento crítico contemporáneo.

Pues se trata, por un lado, de un pensamiento, ya que no insurgente, sí al menos inconforme. En resistencia ya que no revolucionario. Un pensamiento al que ya no le está dado hablar para multitudes pero que aún se reconoce en los motivos que animaron a las utopías tumultuarias de los tiempos pasados. Un pensamiento, finalmente, todavía crítico de las dos entidades que hoy organizan a la sociedad, el mercado y el estado, y que a ese título prestará oídos y conceptos a las colectividades que se movilizan en su contra. Pero por otro lado, y aunque no renuncie a esta inclinación política, es un pensamiento que carece de los medios para encarnarse en una praxis política eficaz. Un pensamiento que habría perdido –cuando el proyecto revolucionario se perdió a sí mismo– los sitios y los sujetos en donde el discurso crítico habría podido realizarse como proyecto político.

Si no estamos de acuerdo con los usos que Sokal da a su simulacro, si no podemos seguirlo en su *crítica al posmodernismo*, es porque su apreciación nos parece insuficiente: para superar la distancia entre la práctica y la teoría, entre la filosofía y las masas, no bastaría con renunciar al estilo enredado de los franceses, con suscribir al realismo como posición epistemológica dominante, ni con pretender escribir con la claridad suficiente para que cualquiera, y los oprimidos en primer lugar, pudieran comprender la filosofía. El problema no se resuelve con posicionamientos filosóficos ni con estilos esclarecedores, sino que remite a la tendencia, propia de las sociedades modernas, hacia la separación entre distintas esferas de valoración: separación, en este caso, de los ámbitos de producción del conocimiento y los ámbitos de discusión y práctica de la justicia. Con el posmodernismo, pues, más que a una confusión de palabras, asistimos a una separación de cuerpos e instituciones: separación irremediable entre quien piensa y quien actúa; separación entre las teorías políticas y los sujetos que podrían ponerlas a prueba. No es un asunto de expresión filosófica, sino de distribución institucional.

En ese sentido es lícito afirmar que el 68 ha parido a todas estas filosofías: la brecha que encontramos hoy entre academia y política es la que el 68 descubrió y no consiguió cerrar. Por ello la incapacidad del 68 es la misma que asedia al pensamiento deleuziano: incapacidad de trascender los ámbitos estudiantiles en que se produce; incapacidad para vincular a la universidad con las fábricas.

Pero por otro lado, también es lícito afirmar que estas filosofías son hijas del ocaso marxista, proyecto que se opuso tenazmente a la separación de la verdad y la política. En efecto, la singularidad del marxismo radicaba en que se propuso conciliar la lucha por la justicia con la ciencia de la historia: las instituciones del trabajo serían también las instituciones del conocimiento; allí donde la humanidad producía sus mercancías produciría también el saber que le permitiría emanciparse. De allí la recurrencia de diversas fórmulas que soldaban estos dos polos: socialismo científico, filosofía con militancia, revolución con teoría. Por última vez en la historia, la justicia y la verdad caminaron juntas.

Tras el fracaso marxista, pues, ese pensamiento, si bien todavía inconforme, debió retornar a las aulas para ser institucionalizado. Y es esa filosofía la que titubea hoy, atrapada entre los resabios de un deber crítico heredado y la institucionalización obligada a la que se somete. Tensada (como vimos en el capítulo primero) entre el compromiso con una causa política y las garantías que el régimen académico le ofrece; demasiado inquieta como para conformarse con las normativas institucionales pero demasiado cautelosa como para abandonarlas.

De la aventura revolucionaria, la filosofía habrá conservado una simpatía militante, el recuerdo de un deber y un desafío. Habrá perdido, empero, los lazos que la mantendrían imbricada con la vida y los padecimientos de las masas. Habría ganado la supervivencia a cambio de perder a la historia. Cuando el marxismo llamó a fugarse de las academias, reterritorializó al conocimiento en los sindicatos, los partidos, los consejos, los centros de trabajo. Pero cuando Deleuze y Guattari llaman a buscar nuevos sitios y modos de hacer filosofía, no parece que nos quede a dónde ir: la filosofía parecerá entramparse entre el territorio demasiado estrecho de la academia (demasiado estriado, demasiado capturado) y el territorio imaginario de los remotos nomadismos (demasiado lejano, ajeno a la realidad de las luchas existentes). Cuando Deleuze hable de hacer *otra* filosofía ya no pensará en calles ni trabajadores; y no le quedará más refugiarse en las posibilidades de escribir *un nuevo libro* bajo *un nuevo estilo*. De las gestas de las revoluciones históricas pasaremos a los juegos del lenguaje de las revueltas intra-disciplinarias.

Vimos que el marxismo está tensado por un uso trascendente y un uso inmanente. Si, por un lado, la filosofía crítica contemporánea tiene el mérito de luchar por deshacerse del primero, por el otro su gran penuria es no poder erigir algo tan potente como lo que fundó el segundo. Y si la tradición del

socialismo científico se fundó para evitar el peligro de una *experiencia sin conceptos* (ceguera de la práctica sin teoría) con la filosofía crítica de nuestro tiempo caemos en el peligro del *concepto sin sujeto de experiencia* (vacuidad de una teoría alejada de las condiciones prácticas de su efectuación).

De aquí se desprende la mayor crítica que podemos lanzar al pensamiento deleuziano. Tal vez su filosofía haya conseguido escapar, con relativo éxito, al modelo platónico de pensamiento. Y sin embargo es un hecho que, al mismo tiempo, ha sido arrastrado hacia otro régimen de representación, otro aparato de captura: el de la academización del pensamiento, un circuito que lo obliga a transitar entre un número reducido de graduados y estudiantes, minimizando los efectos que podría suscitar, limitando el número de agenciamientos de que podría formar parte.

Juzgada, pues, bajo sus propios criterios, la filosofía de Deleuze fracasa. Neutralizada por el régimen vigente de producción de filosofía, ella circula sin problemas por el sistema que sus categorías y su filosofía critican: más que simulacros, su filosofía produce grados y calificaciones; más que por masas difusas, es apropiado por estudiantes perfectamente individualizados. La filosofía deleuziana funciona más en el orden institucional que en el desorden de los devenires. Menos en la inmanencia de los cuerpos que en las reglas de la representación estatal.

¿Astucia de la máquina estatal, impotencia del filósofo? Como quiera que sea, no será injusto aplicar a Deleuze las palabras con que él mismo describe lo que el cristianismo hizo con Cristo: ‘A Él, que no juzgaba, y que no quería juzgar, lo convertirán en un engranaje esencial en el sistema del Juicio.’⁴⁷

Así también, Deleuze, quien habría preferido los espacios lisos y los libres trayectos, funciona hoy, exitosamente, en el espacio reticulado de la institución. He allí la ironía del dispositivo institucional, el punto en que Deleuze ha sido invertido: él, que no habría querido juzgar, fue convertido en *modelo*, un miembro del canon al que los pobladores de la filosofía debemos asemejarnos, un engranaje de nuestra máquina de producción de enunciados filosóficos.

Tras esta evaluación al fin podemos presentar una hipótesis final sobre el tema con que abrimos este apartado, el estilo expresivo de nuestros autores.

Reflexionando acerca de cómo enfrentarse a un texto Deleuze propone dos alternativas. Una es la lectura tradicional y académica: ‘Se comentará, se interpretará, se pedirán explicaciones, se escribirá el libro del libro, hasta el infinito. Pero hay otra manera: considerar un libro como una máquina asignificante cuyo único problema es si funciona y cómo funciona, ¿cómo funciona para ti? Si no

⁴⁷ Deleuze, *Crítica y Clínica*, 60.

*funciona, si no tiene ningún efecto, prueba a escoger otro libro. Esta otra lectura lo es en intensidad: algo pasa o no pasa.*⁴⁸ Esta alternativa puede darnos una clave de desciframiento. Aun con los límites y debilidades que ya señalamos, Deleuze, sin embargo, no dejó de esforzarse por proyectar en sus páginas la forma que tendría un discurso filosófico ajeno a las fuerzas de la representación, de crear una filosofía que, acorde con las sugerencias de Foucault, no buscaría hablar en nombre de la conciencia universal, no para condensar y clarificar lo que los otros saberes apenas murmuran. Sobre su filosofía decían DyG: *'No tiene estrictamente ningún programa político por proponer... No se toma por un partido, ni siquiera por un grupo, y no pretende habar en nombre de las masas....'*⁴⁹

Y es esa pretensión lo que acaso determine el estilo de los autores. Su habla abrupta e incesante ¿no manifiesta una voluntad de no representar, no expresa el deseo de no asumir el sitio del profeta, de resistir a la tentación de erigirse en representante? Una escritura a la que no interesa la totalización ni la dirigencia. Un habla que no es la del maestro y cuya función no es ilustrar a sus destinatarios. Los autores parecen extraviarse en un delirio espeso y largo, casi indiferentes a la presencia del lector. *'Si alguien quiere utilizar El Anti-Edipo, allá él, porque nosotros ya estamos en otra parte.'*⁵⁰

Creemos que este es el sentido del no callarse de DyG: oponerse a aquellos discursos cuya claridad perfila un adoctrinamiento, cuyo ritmo pausado solicita la obediencia. Una escritura contra el psicoanálisis, fundador de escuelas y buscador de discípulos; contra la política marxista, fundadora de vanguardias, contra los enunciados generales, que fundan Estados y consensos. Contra un habla de Partido, que convierte los silencios en los espacios para la aclamación. Contra los mandamientos enmascarados en silencio y aprobación universal, contra las amables palabras que decretan lo que nadie puede negar, la escritura de DyG parece preferir que la palabra no cese, que el hormigueo del discurso continúe. Que el 68 no termine.

Contra las formas de expresión que buscan la instrucción y la doctrina, y que, para tal fin, sitúan al lector por debajo y por detrás del razonamiento, DyG construyen una relación horizontal con quien lo escucha: no porque deba estar de acuerdo con ellos, sino porque los autores se han desprendido de la pretensión de amaestrarlo. Los autores no hablan desde una tribuna, de frente a unas masas imaginadas y esperando aclamación. Hablan entre sí, esperando por los aliados que los rodearán para interrumpirlos. Si las anteriores generaciones de militantes se aniquilaron recíprocamente en la lucha por determinar al legítimo portador de la teoría revolucionaria, Deleuze y Guattari, sobre su obra, se

⁴⁸ Deleuze, *Conversaciones*, 16.

⁴⁹ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 390.

⁵⁰ Deleuze, *Conversaciones*, 19.

reprochaban: *‘Todavía somos demasiado competentes. Queríamos hablar en nombre de una incompetencia absoluta.’*⁵¹ *El Anti-Edipo* es un anti-apostolado.

El estilo, en suma, pretende consumir la apuesta de hablar en nombre de uno mismo. Una escritura como un flujo; un flujo como un devenir. Palabras como puentes. El no callarse de los autores es el medio para evadirse de la tentación de representar: es la escritura de quien quiere aliados más bien que seguidores, y de quien prefiere, a la vida ordenada de la captura, el caos hacia los que el devenir arrastra. *‘¿Qué quiere decir esto de hablar en nombre propio y no en nombre de otros? No se trata de la primera persona. Se trata de invocar las potencias impersonales, físicas y mentales con las que uno se confronta y contra las que se combate desde el momento en que se pretende alcanzar un objetivo del que no se toma conciencia más que en la lucha. En este sentido, el Ser mismo es una cuestión política.’*⁵²



⁵¹ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 390.

⁵² Deleuze, *Conversaciones*, 143.

Cuatro

Dos regímenes de locos (o de nosotros)

*...entre un significante despótico, que adoramos, y
la figura esquizofrénica que nos arrastra.*
El Anti-Edipo¹

I. Cadena perpetua. Pena Capital

1. La prisión y el desfiladero

1980. ‘*El problema de las minorías –dicen DyG– es acabar con el capitalismo, redefinir el socialismo y construir una máquina de guerra capaz de responder a la máquina de guerra mundial, con otros medios.*’² Menuda tarea. Y batalla desigual donde las haya. Los adversarios: el socialismo y el capitalismo. Los aliados: las fuerzas de la fuga y el devenir. Goliat y su hermano malo y David empuña un rizoma.

En medio de este asedio doble se sitúa la reflexión de DyG sobre el tema de la resistencia. Desde dos flancos la oscuridad se cierne. Dos regímenes de locos; dos modelos de la insania, irreductibles pero asociados. Por un lado la paranoia del déspota socialista: la constitución de un cuerpo trascendente como motor, gestor y límite del deseo; la conformación de un centro del que dependerán todas las fuerzas; el aparato de interpretación –el cuerpo de exégetas oficiales de la historia, en contacto teórico-místico con los principios del materialismo histórico, el tribunal comisionado a detectar las herejías y ofrecer los medios de la penitencia. Gran máquina represiva de las purgas y de la pureza.–

Por otro lado, el delirio esquizofrénico del capitalista: el llamado vigoroso, más que nunca, a arrastrar el mundo hacia el despeñadero del valor: a la libre propagación de mercancías y el juego de las cantidades abstractas; el ideal de que la obtención de una ganancia privada es idéntica a la del bien colectivo. Esa maquinaria que, vimos, consiste en ‘*introducir la carencia allí donde siempre hay demasiado*’ y que dobla al flujo de conocimiento ‘*con un capital y un flujo equivalente de imbecilidad.*’³

Difícil, pues, mantener el optimismo. A la diestra, un capitalismo renaciente y radicalizado, a la siniestra una utopía que muere de esclerosis. En el este se derrumba el gigante solemne y grotesco y desde occidente se asoma entusiasta el tonto de Regan. Elijamos: ¿el despotismo del sobrecódigo o el

¹ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 268.

² Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 475.

³ Supra, Capítulo 2, nota 45.

cinismo del capital? Son dos modalidades de la misma condena: morir preso en el sobrecódigo del déspota –la cadena perpetua del significante– o arrollado, despedazado hacia los cuatro puntos por el caudal del valor. Morir en cautiverio o siendo libre a mitad de una estampida.

Dado este panorama, las máquinas de la resistencia tendrían que armarse con dos estrategias distintas: liberarse, escapar, ocultarse, allí donde lo que amenaza es la máquina déspota de la represión; pero, en sentido opuesto, contener, limitar, bloquear, allí donde es el capital la potencia que encabeza las descodificaciones. A un lado se nos ordena: que el deseo se reconozca en la unidad del soberano. Al otro: que el flujo del deseo se confunda con el flujo de las mercancías. La respuesta es en verdad compleja: que el deseo se libere hacia un sitio que no es el mercado y que se territorialice en un cuerpo que no es el del Estado. Revolucionar sin ser capitalismo; detener sin ser Estado. Eso o la barbarie, bajo sus dos modalidades asociadas.

2. *Situación de las sociedades contemporáneas*

¿Se diría que, en nuestros días, liquidado el bloque socialista, este diagnóstico ha perdido pertinencia? El proceso general de descodificación que la última ofensiva del capitalismo puso en marcha (lo hemos descrito en el capítulo segundo), bien mediante procesos parlamentarios como en las sociedades europeas, bien por dictaduras militares como en América del Sur, ¿se habría desembarazado de las viejas máquinas de sobrecodificación, al punto en que éstas sólo pervivirían como anacronismos marginales, prontos a su desaparición?

Pero esta apreciación resulta insuficiente en dos sentidos. DyG, hemos visto, no anuncian la desaparición de los Estados, sino la transformación de su función: arrastrados por la potencia desterritorializante del capital, ellos ya no son el cuerpo trascendente que gobierna sobre la totalidad de los flujos (pretensión que debieron abandonar con el caminar del siglo XX) sino el administrador de los flujos descodificados que moviliza el capital. Si el Capital, por su dinámica intrínseca, debe cada tanto emprender una nueva *acumulación originaria*, una desterritorialización que ponga a su disposición nuevos flujos de mano de obra, son los Estados las máquinas que lo reterritorializan –‘a golpes de dictadura militar’ si es necesario– y lo ligan a las condiciones dadas de los territorios y sus culturas.

En esa exacta medida, la oposición entre des y sobrecodificación subsiste hoy no bajo la forma de un conflicto entre bloques internacionales, sino como los dos polos que tensan a las sociedades modernas: *‘nacidas de la descodificación y de la desterritorialización, sobre las ruinas de la máquina despótica, están presas entre el Urstaat que querrían resucitar como unidad sobrecodificante y re-*

*territorializante y los flujos desencadenados que las arrastran hacia un umbral absoluto... Presas entre dos direcciones.*⁴ Nos enfrentamos, en suma, a un movimiento contradictorio pero complementario: la descodificación hacia la que nos arrastra la ley del valor abstracto, las reterritorializaciones violentas que deben compensarla. ‘*Arcaísmo y futurismo, paranoia y esquizofrenia, déspota y cínico.*’⁵

3. Situación de la izquierda. Redes y partidos

Pero hay otro sentido en que fallaríamos al sostener la desaparición del régimen de sobrecodificación. Estamos ya lo suficientemente familiarizados con el sistema deleuziano para saber que a este agenciamiento pertenece la serie *interpretación–representación–trascendencia* (un significante en la cima que sobrecodifica a la cadena de diferencias, un aparato de captura que asigna sitios y determina facultades). Pues bien, es en este sentido amplio que la tensión entre *sobrecodificación* y *descodificación* la encontramos, reproducida a escala, en la izquierda, esa región del espectro político en el que conviven, no sin tensiones, los ideales del anticapitalismo, la democratización, el antiimperialismo, el desarrollo económico, la redistribución de la riqueza, la lucha de clases, el feminismo, la ecología, los indigenismos, y que oscila entre el ideal de un sobrecódigo que limite al mercado (polo reformista) y los proyectos de abolición radical del capitalismo (polo revolucionario).

En el tercer apartado ilustramos la disyuntiva valiéndonos de dos organizaciones paradigmáticas: la red de redes o el partido de partidos –la asamblea coordinadora del *Foro Social Mundial* o la *síntesis superadora* del *Partido Socialista Unido de Venezuela*.– Bajo distintas siglas y banderas, empero, vemos reeditarse, en cada país, este dilema: ¿qué estrategia es la adecuada para resistir el embate en dos flancos? Un vistazo a la historia reciente de los movimientos sociales puede darnos las coordenadas esenciales del debate. Por un lado...

El fin del socialismo real y las crisis de los partidos institucionalizados de la izquierda –en términos generales, el declive de la política representativa– resultó un suelo fértil para la consolidación de formas organizativas renuentes a la centralización y ajenas a la aspiración de vanguardia (sin duda, esta tradición organizativa ha sido la impronta más importante que el 68 legó a la posteridad.)

El movimiento *altermundista* (sus convocatorias masivas y espontáneas en Seattle y Génova), las redes internacionales y nacionales de solidaridad con el zapatismo, el *Foro Social Mundial*, la movilización global contra la invasión estadounidense a Irak, la proliferación de proyectos

⁴ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 268.

⁵ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 268.

autogestivos, en Argentina, a raíz de la crisis financiera e institucional de 2001 (recuperación de fábricas, organización de cocinas populares, ocupación de centros culturales), la guerra del agua en Bolivia en 2000 –y la del gas en 2003–, más recientemente, la oleada de movilizaciones en diversos puntos del mundo –los movimientos en países del norte como el *15M* y los diversos *Occupy* en Estados Unidos– son fenómenos de acción colectiva que asumen el modelo de *redes laterales, populares, no centralizadas*, en los que habría disciplina pero no jerarquía, unidad de los fines pero no subordinación a un jefe. Diríamos que estos movimientos eran como una vívida respuesta a la interrogante que años antes se habían planteado DyG: ‘*Problema de la máquina de guerra: ¿es necesario un General para que n individuos lleguen al mismo tiempo al estado fuego? La solución sin General la proporciona una multiplicidad acentrada...*’⁶ ¿Era posible, pues, la lucha sin líder, la co–incidencia sin el mando, la movilización sin el partido? Las redes *populares y laterales* parecían responder afirmativamente a este desafío inaudito: las singularidades podrían organizarse en ausencia de una instancia representativa que fungiría como su síntesis exterior y más alta. La transformación social implicaría una política estrictamente inmanentista.

Finalmente, el vendaval levantado por estos actores sirvió para llevar a juicio a uno de los pilares de la política del siglo XX: la movilización en red popularizó la idea de que no se trataría de ocupar el Estado, sino de mantenernos lejos de sus fuerzas de captura. Se lucharía no sólo contra el sistema falsamente representativo del Estado, sino de la representación misma como forma de organización de lo social. Como consecuencia, el Estado, ese codiciado talismán, en cuya conquista el proyecto revolucionario se hubo obstinado a lo largo de todo un siglo, comenzaba a perder centralidad: en adelante combatir al Capital sería combatir al Estado; y combatir al Estado supondría no asumir sus formas organizativas. Para decirlo con una fórmula que cobró celebridad y condensó estas aspiraciones, se trataba de *cambiar al mundo sin tomar el poder*.⁷ La revolución sería no–estatal o no sería.

Ahora bien, la historia reciente del continente americano complejiza el panorama y da elementos para refutar a quienes anticipaban y celebraban el fin de la representación. Pues si la última década del siglo XX fue propicia para la alterpolítica, el siglo XXI estará marcado por el resurgimiento de proyectos anclados en la forma-estado de acción y de pensamiento: el chavismo en Venezuela, el ascenso al poder del Partido del Trabajo en Brasil, la *revolución ciudadana* ecuatoriana, la presidencia de los Kirchner en Argentina, el *masismo* en Bolivia, así como los gobiernos de Lugo en Paraguay, Mújica en Uruguay y Humala en Perú, con todo lo discutible que resulta asignarlos al mismo saco, la *izquierda*,

⁶ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 22.

⁷ La fórmula, de John Holloway, retoma la experiencia zapatista y la de movimientos de espíritu afín. Véase John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el sentido de la revolución hoy*. (México: Bajo Tierra ediciones, 2010).

marcan un retorno a las formas clásicas de la política, tanto en su organización partidista como en el objetivo cardinal de disputar el Estado. Y marcan, finalmente, un viraje en la orientación política del continente. Con la llegada de estos gobiernos tocará fin la hegemonía del consenso neoliberal.

De la década de las microresistencias, pues, habremos llegado a la reconstrucción de proyectos masivos y de hondo calado: organizaciones de escala nacional, capaces de presentar batalla al nivel de la repartición de la riqueza, de la administración de los recursos estratégicos, de los tratados internacionales, de los marcos legales vinculantes, del uso de la violencia estatal, de las directrices, en fin, que determinan el rumbo general de la política y la economía en una nación. La acción difusa de las redes palidecería ante la magnitud las fuerzas movilizables por el aparato estatal. Con el retorno triunfante de la política ortodoxa las ensoñaciones de una revolución sin estado tocaban fin. Sólo mediante la lucha *en y por* el estado, las demandas populares tendrían posibilidades de materialización.

El pasado reciente de nuestra política, en fin, alimenta un debate centrado en las formas legítimas y eficaces de la resistencia: ¿resucitar la vieja organización partidista o bien radicalizar los movimientos desterritorializados, acentrados, conectivos, impersonales, anónimos –esas *redes laterales* de las que DyG hablaran tempranamente, antes de volverse lugar común de la política contestataria–? Para decirlo en la jerga de nuestros autores, el dilema se presentaría en estos términos: ¿la labor menor y paciente de las redes, o los planes mayores y veloces del Estado? ¿La política de la proliferación de las conexiones, *plana*, inmanente, o el edificio alto de la representación? ⁸

4. Apuros del militante. Los dos lados malos de la historia

El que la situación actual sea tan agobiante se debe a que, en ambos lados de la disyuntiva, encontramos un catálogo de experiencias entre inciertas y desastrosas. Tenemos tantas razones como tuvieron DyG para repudiar a la forma–partido. Pero tenemos, además, mayores motivos que ellos para desconfiar también de las redes, al menos para regatearles los elogios y no pontificarlas en automático. Ya hemos anticipado el doble escepticismo que nos arrastra: hastío del árbol, no menor al del rizoma.

⁸ El intento más profundo y exitoso de llevar las categorías deleuzianas a una reflexión sobre el orden mundial y las posibilidades actuales de transformación ha sido desarrollada por los filósofos Michael Hardt y Antonio Negri a lo largo de la trilogía compuesta por *Imperio*, *Multitud* y *Commonwealth*. Allí los autores proponen un proceso de articulación rizomática entre singularidades, en la que ninguna subordinaría su particularidad a una identidad trascendente, y cuya base material estaría dada por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas inmateriales del capitalismo contemporáneo. Las redes comunicacionales, cognitivas y afectivas, serían el sustrato de una organización capaz de ir más allá de la gestión estatal de lo público y de la privatización capitalista de la comunidad.

Un trabajo semejante se realiza en el libro de Maurizio Lazzarato, *Políticas del acontecimiento*, en el que propone pensar, tanto el orden social como la transformación, a partir del concepto de *afecto*. (Véase la referencia en la bibliografía anexa).

Podemos caracterizar a cada bando mediante la descripción de su respectivo *lado malo*, enfocándonos en exhibir no sus virtudes sino las razones recurrentes de sus caídas.

Pues por un lado nos preguntaríamos si la forma-partido, su empeñamiento en la conquista del Estado, sirve para algo más que para la integración del movimiento al orden dado. Éste es el gambito que el sistema ofrece y que el polo revolucionario a menudo acepta: ganarán prerrogativas, conservarán derechos, conquistarán sitios en las instituciones, verán crecer las políticas sociales. Pero a cambio de ello depondrán las armas y harán cesar las experimentaciones del deseo. Y más aún: velarán por el funcionamiento del sistema económico nacional. Como resultado general el capitalismo cambiará de gestor, pero a cambio de que la sociedad no cambie de juego.

¿Es el caso de la América Latina reciente? Con la oleada de los gobiernos de izquierda habríamos transitado desde gobiernos encabezados por el binomio *militar-economista*, a un escenario popular y más afable en el que figuran Lula obrero, Evo indio, Chávez amotinado, Dilma, Bachelet y Mújica sobrevivientes, todos ellos fraguados al calor de la resistencia contra las dictaduras o de sus sucedáneos democráticos. Sucedería sin embargo que, al margen de las biografías de quienes encabezan el gobierno, los procesos de subsunción a la economía mundial permanecerían intocados. Al capitalismo del tecnócrata habría seguido el capitalismo de ambiciones humanitarias. A la barbarie entusiasta de la derecha, la barbarie *a pesar de* encabezada por la izquierda. Barbarie, empero, a fin de cuentas, y donde la redistribución de la riqueza se paga con la adaptación al capitalismo. Así, Brasil ha reducido la pobreza al precio que ejercer un imperialismo regional en el cono sur; Argentina nacionaliza las pensiones mientras entrega su soberanía alimentaria, por el monocultivo de soja, al mercado mundial; Bolivia y Ecuador redistribuyen la riqueza mientras intensifican la explotación de los recursos naturales; Venezuela acorta la brecha de desigualdad a costa de volverse más dependiente que nunca del petróleo y Chile transita, con la *Concertación*, del capitalismo salvaje y militar al capitalismo salvaje civil. Para jugar con la fórmula de DyG, los gobiernos de izquierda serían reterritorializaciones «*a golpes de lucha social*», a golpe de políticas públicas, de retorno de la simbólica popular y hasta permitiendo la resurrección de la iconografía revolucionaria. Se trataría, sin embargo, de una estratagema por la que el capitalismo encubre los conflictos y subrepticamente acepta sus engranajes.

El capitalismo, así, sale airoso de la turbulencia. Lo que cede en el corto plazo, bajo la forma de concesiones a la distribución de la riqueza, lo recupera, en el largo, bajo cláusulas de integración. Y en el polo opuesto, el flujo revolucionario, ocupado en administrar las conquistas, pierde su potencia de metamorfosis. Firma por adelantado su rendición cuando, junto con el Estado, adquiere el compromiso de resguardar la salud del capital. Y cuando, para subsistir en la cima, sustituye los imperativos del

deseo por los pactos corporativos, la política de las masas por los cálculos de la salud electoral, los procesos de liberación por la conservación del orden. Conocemos sobradamente el desenlace de las revoluciones institucionalizadas: cuando el movimiento quiere reaccionar se encuentra cautivo en la jaula sobrecodificante que él mismo erigió gustoso, enredado entre los contratos y los compromisos que debió signar.⁹

Nos preguntaríamos, en fin, si el entusiasmo que levantan estos proyectos monumentales no oculta la petrificación que desde dentro va a apoderarse de ellos. Si la llegada de las revoluciones al Estado es algo más que el comienzo del fin –un entreguismo con genuino sabor a victoria, el ingreso voluntario y entre fanfarrias al aparato de captura–. Lo que el movimiento social haya ganado en prebendas (que no es poco) lo perderá en autonomía (que es casi todo). Como epitafio al movimiento haremos bien en tallar estas palabras: *capitalismo con rostro izquierdista, fase superior del neoliberalismo*.

¿Qué sucede, sin embargo, en el lado de las redes acentradas, en esa política estrictamente inmanentista que reniega de la representación y las jerarquías? Si tenemos buenos motivos para deshacernos del partido, lo cierto es que, en dirección contraria, las críticas no son menos severas ni el panorama menos desalentador.

Pues nos preguntaríamos ahora si las redes sirven para algo más que encabezar una loable pero fugaz resistencia. Y si, en ausencia de un organismo que centralice las decisiones y determine la dirección, ellas son capaces de llevar a término las transformaciones radicales que en sus demandas proyectan. Habría entonces que levantar acta no de la multiplicación de las redes sino de la escasez de sus efectos; y no de la radicalidad de sus protestas, sino de su endeblísima capacidad para materializarlas. Así, la resistencia rizomática a la guerra contra Irak no es capaz de frenar la invasión, el *altermundismo* se disuelve en el día siguiente de la marcha, el *Occupy Wall Street* no mina el bolsillo de su aborrecido *uno por ciento*, el «*que se vayan todos*» argentino constata con asombro, diez años después, que casi todos se quedaron (y que los proyectos autonomistas que se gestaron en la revuelta desaparecen paulatinamente), el *15M* no frena un solo recorte presupuestal; el zapatismo urbano se desgarró entre rivalidades endógenas y nuestro coterráneo *#YoSoy132* se esfuma en cuanto los medios dejan de considerarlos noticia rentable.

Al margen de las buenas intenciones que las redes remueven, el hecho es que no tenemos a la vista argumentos suficientes para sostener que su acción haga mella en el orden de la dominación. El

⁹ Para un intento exitoso de aplicación de los conceptos deleuzianos a la problemática política latinoamericana (así como una crítica a las teorías dominantes en la región, principalmente a la teoría del populismo de Ernesto Laclau), el lector puede dirigirse al libro de Jon Beasley-Murray, *Poshegemonía: teoría política y América Latina*. (Véase la referencia en la bibliografía anexa).

anticapitalismo, uno mayoritario y perdurable, no llega de manos de las redes, ni por los nobles pero minúsculos quehaceres de la autogestión. Pareciera, así, que estos movimientos, al abrazar la horizontalidad, se condenan también a una política de vida corta y efectos a cuentagotas.

Nos preguntaríamos pues si el rechazo de la representación, propio de las redes, no es la antesala y garantía de la irrelevancia. Si la tolerancia que profesan, más que su principio, no es el efecto derivado de su no saber a dónde dirigirse. Y si su horizontalidad es algo más que el camuflaje de una incapacidad para erigirse en mundo nuevo. Política que nace sin jefes, sigue sin programa y termina sin rumbo. El término *línea de fuga* resultaría un nombre demasiado sofisticado para lo que en verdad es el caos de la desbandada y la deserción en masa. Una derrota encubierta por la ingenuidad de un delirio deseante; el desvanecimiento conseguido a punta de asambleísmo y de pluralismo a ultranza.

Sucede, en fin, que por cada partido burocratizado, por cada sindicato que pactó su integración, puede nombrarse una red que cayó en el olvido. Por cada revolución traicionada, una que se abortó desde su primera asamblea horizontal. Allá algo que cae desde lo alto, acá algo que ni siquiera pudo ponerse en pie. Dicho más burdamente: los partidos tardan en venderse lo que las asambleas tardan en pactar su orden del día: unas cuantas semanas. Demasiado pronto y demasiado tarde respectivamente. La revolución, mientras tanto, ni pintada.

El cuadro de nuestras alternativas nos conduce pues hacia una aporía doble: ante el avance del mercado, el Estado puede jugar un rol defensivo para el bloque subalterno. Pero ante el avance de las revoluciones, su estatalización ha significado el anquilosamiento de éstas y su eventual fin. En sentido inverso: ante las capturas de los aparatos representativos, son las redes populares los sistemas que introducen la potencia de sedición. Pero ante su propio avance, y en ausencia de una estructura estable que las represente, tienden hacia el desvanecimiento, repelidos por las fuerzas dispersantes de la cotidianidad capitalista. Uno resulta muy lento para la movilidad de aquello que representa (el flujo revolucionario); el otro muy etéreo para la dureza de aquello contra lo cual lucha (las leyes de hierro del capital y los policías blindados del estado).

Partimos de las modalidades de ejecución que las sociedades modernas ofrecen al deseo. Ahora vemos que, adaptada a la coyuntura política actual, ella se vive como la posibilidad de dos peligros endógenos a la estrategia de la resistencia: una es la de morir a manos del líder, del comité central o del secretario sindical, bien a la espera de las condiciones objetivas, bien a la espera de la próxima elección, bien a la espera de la próxima renegociación del contrato. Morir integrado. Al cobijo de las instituciones contra las que al principio se combatió. Muerte de partido, de señor: morir de posposición indefinida de los

principios y de canje de valores por curules, de victoria electoral en victorial electoral hasta la derrota final. Morir de perredismo.

O bien, morir de multiplicidad: de inoperancia por pluralismo, de discusión infinita y de radicalismo imaginario. De extenuación en la trigésima hora de asamblea del #YoSoy132. Lejos de las instituciones, construyendo una solidaridad desde abajo pero que no perjudica a la explotación de arriba. Morir, así, entusiasta, entre las ensoñaciones de la transformación minúscula pero valiosa, entre esos sembradíos de pequeñas esperanzas pero en la espera perpetua de su germinación. Morir a mitad de otro taller de composta. Eso: morir de *deleuzismo*, deambulando en la multiplicidad abigarrada, sin programa, sin representación, sin fin y sin mayoría. Morir por intrascendente, por menor, por *devenir imperceptible*, en la ilusión de que la fuga todavía significaría combate. Morir de *decentramiento* (desarticulado, incapaz de alzarse). Muerte de espíritu postestructuralista: sin sujeto, sin Historia, sin fundamento. Y por fin, sin victorias.

Nuestro mapa se ha ensombrecido: a los dos regímenes de locos se añaden los dos posibles fracasos a que podrían llevarnos nuestros intentos de curación. ¿Qué peligros estamos dispuestos a sortear? ¿Morir capturado o en la fuga? ¿Por petrificación desde lo alto o por desvanecimiento a ras de suelo?

II. Vislumbres de otro mundo posible

La apuesta contenida en la filosofía política deleuziana puede ser sintetizada en el esfuerzo por discernir y escapar a los dos regímenes de locos. Los conceptos que hemos visto aparecer en nuestro estudio son tentativas por diagnosticar la doble enfermedad que tensa a la vida moderna y, como corolario, delinear las condiciones de una revolución futura.

Toda la argumentación desarrollada en los capítulos anteriores conduce hacia esta cuestión crucial. Allí se encuentran y se anudan los cabos que dejamos pendiendo en los capítulos anteriores. Dado que ya hemos trabajado sobre estos conceptos, sólo nos quedará revisar cómo se articulan. El entramado que así se forme nos dará las conclusiones generales de este estudio. Podemos presentar tales conclusiones como la sucesión de cuatro postulados:

Deseo. *‘No se trata de conquistar las “consciencias” sino el deseo.’*

Es bien sabido que la discusión en torno a la organización política, a la que acabamos de aludir, no es en absoluto novedosa. La tradición marxista la exploró durante más de un siglo bajo la antinomia *centralización/espontaneísmo*. Ahora bien, este debate se desarrollaba, en el marxismo, bajo el

supuesto de que la *consciencia* sería determinante en el carácter activo o no del proletariado: de la clase como objeto de la explotación a la clase como sujeto de la historia había una distancia determinada por el nivel de conciencia. Con el aclaramiento de las consciencias llegaría la revolución.

Al debate entre centralización y espontaneísmo subyacía este problema común: cómo desencadenar un proceso de toma de conciencia. En el primer caso se invocaba la necesidad de un agente exterior –el Partido– que habría de inculcar la conciencia en un proletariado amorfo a fin de constituirlo como clase en lucha. En el segundo, la solución se buscaba en el movimiento de masas y en la auto-formación de la clase: la conciencia se construiría en el proceso inmanente de la lucha; el partido, más que incitar al movimiento, sería su efecto y cristalización. Se trataba, en ambos casos, de determinar cómo habrían de combinarse dos elementos irreductibles pero complementarios: las *masas* y el Partido; el polo de la potencia, el polo de la dirección. La *consciencia* era el medio donde estos dos componentes heterogéneos habrían de encontrarse.

Ya hemos visto a Deleuze y Guattari recomponer el campo conceptual que rodea a la cuestión de la revolución (los desplazamientos de la contradicción hacia la fuga y de la clase hacia lo minoritario). He aquí un último desplazamiento: abandonar la centralidad de la conciencia (el marco de la *ideología*) para introducir la perspectiva del deseo. Se trataría ahora de rechazar el postulado según el cual la potencia revolucionaria dependería de algo que pertenece al orden del conocimiento, de la claridad, de la teoría. El devenir revolucionario de los sujetos no pasaría por el conocimiento teórico, sino por la liberación de las energías del deseo; no pasaría por recusar la *falsa ideología* burguesa, sino por enfrentar a las organizaciones reales del poder.

Y no pasaría por la representación: en efecto, al hacer depender la revolución de un proceso que oscila entre lo claro y lo mistificado, lo falso y lo verdadero, lo que se seguía era la necesidad de un organismo que fungiera como intérprete y pedagogo, como la vanguardia que conocía por adelantado el punto hacia el que debía dirigirse el sujeto de la experiencia. La centralidad de la *consciencia*, en fin, preparaba, como solución necesaria, la pretensión de *hablar en nombre de otros*. La legitimidad de la representación se sustentaba en la concepción de la política como ilustración de las consciencias.

A contracorriente de esta argumentación, el abandonar el marco de la *falsa consciencia* nos obliga a abordar desde una óptica distinta los problemas relativos a la organización. Cuando afirmamos –como vimos a hacer a Deleuze– que las masas no necesitan de una instancia representativa para conocer y combatir las condiciones de la dominación, estamos prescindiendo de esa institución que se ostentaba como garantía y vehículo del desocultamiento general. Al recusar la representación, preparamos el

terreno para la proliferación de los discursos en nombre propio. El objetivo ya no será *informar la conciencia* sino transformar las condiciones en que circula el deseo.

Ésta es la solución que los autores proponen al escollo que describimos: *‘Mientras permanezcamos en la alternativa entre el espontaneísmo impotente de la anarquía y la sobrecodificación burocrática de una organización de partido, no habrá liberación del deseo.’*¹⁰ ¿Y qué se entiende por una liberación tal? *‘Deseo liberado –dicen DyG– quiere decir que el deseo salga del callejón de la fantasía individual privada: no se trata de adaptarlo, de socializarlo, de disciplinarlo, sino de transmitirlo de tal manera que su proceso no se interrumpa en el cuerpo social, y que produzca enunciaciones colectivas.’*¹¹ Antes habíamos visto en qué consiste esta apuesta: *‘la proliferación infinita de los deseos en las escuelas, en las fábricas, en los barrios, en las guarderías, en las cárceles...’*¹² Una proliferación infinita que, como tal, no puede ser conducida ni contenida por los aparatos de la representación y su cuerpo de burócratas. No hay interpretación del deseo –sino búsqueda de nuevas conexiones– de la misma manera que no hay representación del devenir –sino experimentación de los modos de existencia–. En la ontología de DyG, tal proceso de experimentación del deseo recibe el nombre de *devenir minoritario*.

Minorías. *‘El devenir minoritario como figura universal de la conciencia se llama autonomía.’*¹³

Mil Mesetas parte de un diagnóstico idéntico respecto de los problemas de la organización política: *‘El problema no es en modo alguno el de la anarquía o la organización, ni siquiera el de la centralización y la descentralización, sino el de un cálculo o concepción de los problemas relativos a los conjuntos no numerables frente a una axiomática de los conjuntos numerables.’*¹⁴ En esta segunda tentativa, empero, la clave para escapar al callejón sin salida del espontaneísmo o la vanguardia se busca en las fuerzas de lo minoritario.

De acuerdo con la definición que ofrecimos en el segundo apartado, *lo minoritario* designa un movimiento que escapa tanto al sobrecódigo estatal como a la axiomática capitalista. Las minorías, en ese sentido, más que grupos sociológicos determinables, designan procesos de reconfiguración del orden. Y es esta característica lo que las convierte en fuerzas inasimilables por la representación,

¹⁰ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, 339.

¹¹ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, 339.

¹² Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, 339.

¹³ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 108.

¹⁴ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 474.

fuerzas que, en palabras de los autores, *'no recibirían ninguna expresión adecuada al devenir elementos de la mayoría.'*¹⁵

Hay que distinguir entonces las dos caras o dimensiones de este término. *La minoría* es, primero, el nombre de un grupo particular, identificable por el orden de la representación y que surge en respuesta a un problema delimitado. La minoría remite a una figura en principio reconocible –un indio, un migrante, una mujer, un estudiante–. Al mismo tiempo, sin embargo, *lo minoritario* expresa la capacidad de cualquiera de estos grupos para constituirse en el sujeto de una línea de fuga, para recusar el juego de las identidades y fundar, desde su existencia autónoma, la posibilidad de un orden distinto de asociaciones: *'siempre hay un signo que demuestra que esas luchas son el índice de otro combate coexistente. Por modesta que sea una reivindicación siempre presenta un punto que la axiomática no puede soportar, cuando las personas reclaman el derecho de plantear ellas mismas sus propios problemas y de determinar al menos las condiciones particulares bajo las cuales éstos pueden recibir una solución más general (defender lo Particular como forma innovadora).'*¹⁶

Ya no hablaremos entonces de una identidad, sino de un proceso de transformación (devenir indio de una revolución, devenir mujer de una comunidad, devenir juventud de una protesta, etc.) Ese *otro combate*, ese más allá de la lucha puntual y parcial que enarbolan, es lo que los sitúa más allá del orden de la representación. La variable relevante no es entonces el tipo de reivindicación que un movimiento porta, sino lo que DyG llaman un *problema de cálculo*, un problema relativo al carácter representable o no de dicha demanda: *'...este cálculo puede tener sus composiciones, sus organizaciones, incluso sus centralizaciones, pero no pasa por la vía de los Estados ni por los procesos de la axiomática, sino por un devenir de las minorías. No cesando de escapar a él, una masa deviene sin cesar revolucionaria y destruye el equilibrio dominante de los conjuntos numerables.'*¹⁷

El concepto de minoría, pues, busca discernir el punto en que cualquier demanda se convierte en una presencia intolerable al orden. *'La modestia de las reivindicaciones de las minorías, al principio, va unida a la impotencia de la axiomática para resolver el más mínimo problema correspondiente.'*¹⁸ Y esa impotencia, acabamos de ver, es puesta en evidencia cada vez que los colectivos en lucha prescindan de los aparatos de la representación y ejercen su derecho a plantear por sí mismos las condiciones del problema y de su solución.

¹⁵ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 474.

¹⁶ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 474.

¹⁷ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 475.

¹⁸ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 474.

La tarea de las minorías es cruzar el umbral del interés para ubicarse en el deseo; cruzar el de la mera reivindicación hasta ejercer la autonomía. Transitar, de la identidad en la que surgen, al punto en que hacen fallar las reglas de distribución en que se sostiene la dominación. Las minorías, al *devenir inadecuadas* respecto de los conjuntos asignados del orden social, pueden flotar como diferencias libres y desencadenar una reconfiguración de los cuerpos y las reglas en que se confederan.

Ahora bien, el problema que sigue a la definición de las minorías es el problema de su asociación. Vimos antes a Guattari plantear este problema: ‘¿Cómo queréis unificar las luchas puntuales sin un partido?’ ¿Cómo, en efecto, una diversidad de grupos minoritarios podría componer, sin sacrificar su especificidad, sin diluirse en una unidad superior, una asociación con la fuerza suficiente para transformar el orden? Lo minoritario, pues, no se reduce a lo particular: no remite a una lucha aislada que el sistema podría neutralizar al ofrecerle una respuesta específica y segmentaria. Lo minoritario (como el simulacro) es la línea de fuga por la que todas las identidades sociales pueden ser puestas en cuestión y ser desestabilizadas: es el principio de una recomposición general. Y como tal, precisa de un modelo de asociación en que se cristalice su potencia de metamorfosis. El problema de la composición de las minorías nos conduce así al concepto de rizoma.

Rizoma. ‘Las manadas, las bandas, son grupos de tipo rizoma, por oposición al tipo arborescente que se concentra en órganos de poder.’¹⁹

Las totalizaciones que la representación construye pertenecen siempre al ámbito de la captura. Por ello los autores insisten en que la forma-estado no conviene a los flujos revolucionarios, y que los devenires minoritarios no encuentran una representación adecuada en las retículas de los aparatos de captura. ‘Siempre que el deseo sigue un árbol se producen repercusiones internas que lo hacen fracasar y lo conducen a la muerte.’²⁰

El modo de asociación adecuada a los devenires minoritarios deberá buscarse en un agenciamiento irreductible a las formas arborescente. ‘Nosotros –dice Deleuze– no tenemos que totalizar lo que es totalizado por parte del poder, y que no podríamos totalizar de nuestro lado más que restaurando formas representativas de centralismo y de jerarquía. En contrapartida, lo que nosotros podemos hacer es llegar a instaurar conexiones laterales, todo un sistema de redes, de base popular.’²¹ Conexiones laterales, no mandamientos de arriba abajo. Un sistema de distribución horizontal, no cadenas de mando. Conjugaciones de deseo en lugar de representaciones de intereses.

¹⁹ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 365.

²⁰ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 19.

²¹ Foucault, *Estrategias de poder*, 111.

Rizoma es el nombre que los autores dan a este sistema. Una comunidad de singularidades en vez del reino del Uno representante. Una red de minorías cuya potencia no reside en su capacidad de subordinar la mayor cantidad de elementos a un centro de mando, sino de multiplicar las conexiones posibles de los elementos. No es un sistema menos sólido que la forma arborescente, sino un sistema con la fortaleza suficiente para dejar de depender de un centro, para prescindir de la representación, para resistir a la tentación de dejar a otros hablar en nombre propio.

Una nueva serie de principios organizaría a este modelo. Si en el modelo arborescente la fuerza del conjunto procede de su homogenización al centro, en el rizoma la riqueza del sistema depende de la multiplicación de las conexiones y de la libertad de movimiento de sus componentes. Las líneas no preexisten al trayecto que las traza, y los puntos, antes que centros de mando, son encuentros transitorios entre movimientos. Si el árbol es el sistema que subordina los particulares del universal, el rizoma es el sistema que pone en asociación a las singularidades y el efecto de conjunto de movimientos nómadas. No se tratará aquí de buscar la unidad en lo diverso, la homogenización de lo diferente (tarea del Partido y los Estados) sino de la consistencia de lo heterogéneo (posibilidad rizomática de conexión y coexistencia). Y no se tratará de buscar la adecuación con el modelo, sino la composición de las fuerzas según los criterios afectivos del devenir.

Devenir. *‘Devenir es un rizoma, no es un árbol clasificatorio ni genealógico.’*²²

Devenir, hemos dicho, no es imitar, ni parecerse y mucho menos reproducir. Es extraer de una forma y una materia rasgos o fuerzas que den nacimiento a una nueva composición, una singularidad que se define tanto por sus elementos como por las relaciones en que ellos entran, una entidad en la que la conjunción ha adquirido toda la consistencia. El vocablo remite a discusiones metafísicas, pero con no menos derecho pertenece a la filosofía política. Vietnam: un ejército deviene jungla y una jungla deviene guerrilla; escuadrones que extraen de las fuerzas y los ritmos de la naturaleza los rasgos que les permiten fundirse en ella. *El Imperio Mongol*: devenir caballo del arquero por mediación del estribo; devenir Imperio de los nómadas por mediación del arte ecuestre. Más cerca de nosotros: devenir mujer de las revueltas contemporáneas, que obliga al pensamiento revolucionario a reevaluar su patriarcalismo interior –el grito que ha renovado la autopercepción de las luchas «la revolución nunca más será machista»–. O bien, en la emergencia de movimientos sociales indigenistas, un devenir indio del anticapitalismo y devenir anticapitalismo de los indios: por un lado, saberes y modos de

²² Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 245.

organización ancestrales se transfiguran en un proyecto de modernidad alternativa. Por otro, una utopía que, en esa misma línea de fuga, descubre lo ancestral como un reservorio de energías para su lucha.

En segundo lugar, si el devenir es el ámbito del deseo en lugar de los intereses, de los afectos en lugar de las identidades, entonces pertenece a una política que desborda y recusa a la representación. Hemos dicho que lo minoritario no se agota en una lucha por obtener el reconocimiento de los dominadores. Más bien desconoce a la mayoría y desconoce las reglas de juego con que ésta se mantiene al mando. Y si se hace reconocer es como efecto derivado de su afirmarse a sí mismo. El devenir minoritario, pues, no es una lucha por un vocero más fiel ni por una servidumbre menos agobiante: no busca como principio la inclusión de un grupo al juego del poder ya existente. Por ello afirmábamos que, de cara al proceso revolucionario, la cuestión crucial no pasa por la conquista de las conciencias y el esclarecimiento de los intereses. Si el orden social transcurre en el terreno de los encuentros codificados el devenir minoritario se abre un mundo de posibilidades más amplio: una línea de *fuga* que pasará *entre* los conjuntos definidos por los aparatos de captura para seleccionar, bajo nuevos criterios, los rasgos y las fuerzas que formen nuevos cuerpo.

El devenir, así, afirma no la conformidad de lo particular a lo general, sino la universalidad contenida en lo singular. Y no es la imposición y el acatamiento de una regla de reproducción, sino la experimentación con un modo de existencia: experimentación que es, ella misma, la fuente de su validación o rechazo. Como tal, el devenir produce no una copia sino una diferencia. Contra los sujetos políticos que el pensamiento político clásico proyectó (disciplinados, representables, delimitados, firmes en su identidad, su programa, sus objetivos) el devenir minoritario daría nacimiento a grupos nómadas y de identidad en fusión o variación continua. Pues la potencia de lo innumerable y lo difuso proviene únicamente de los afectos, de las capacidades y las fuerzas de los cuerpos, de las composiciones buenas o malas que el devenir produce y selecciona. '*El devenir* –dice Deleuze– *es proceso de deseo.*'²³

Obtenemos así una serie de conceptos interrelacionados y en recíproca dependencia: *deseo–minoría–rizoma–devenir*. Lo minoritario como el sujeto que se engendra en la liberación del deseo; el rizoma como la forma de asociación de las minorías; el devenir como conexión rizomática de los elementos; el deseo como proceso de devenir. Hemos debido elegir un orden para su exposición. Por su sistematicidad, empero, podríamos partir y terminar en cualquiera de ellos. Se trata de conceptos que entrañan una propuesta de organización del campo social: un esfuerzo por discernir las fuerzas y los

²³ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 275.

modos de asociación que podrían conducir un proceso revolucionario; por aislar ese punto crítico en que una reivindicación se vuelve insoportable tanto a la axiomática capitalista como a los códigos estatales. Estos conceptos no son un plan de acción. No constituyen el decálogo de las acciones inmediatas. Varios escalones por debajo de ello, son apenas un mapa para ir en busca de las fuerzas con las cuales renovar la movilización.

III. Nuevos apuros de Deleuze (o Deleuze en México)

I. México

Se ve hacia dónde podríamos encaminar la conclusión de este estudio: tras haber presentado un diagnóstico de la batalla en que nos encontramos (donde movilizamos la serie «código–sobrecódigo–descodificación»), y tras presentar el tejido en que se resuelve nuestra lectura de la filosofía deleuziana (la serie «deseo–minoría–rizoma–devenir»), parecería natural buscar en esta segunda red de términos la solución a los problemas que plantea la primera. Parecería pertinente, más aún, intentar ciertas páginas que resaltarán las virtudes de la obra deleuziana en su capacidad de arrojar luz sobre las respuestas prácticas más acuciantes. Páginas entusiastas y hasta propagandísticas, en las que el monografista se toma las licencias emotivas para llamar a no cejar en la tarea de resistir a la debacle, y para exaltar la relación tan estrecha entre el trabajo filosófico aquí desarrollado y el oficio de construir el otro mundo posible.

Sucedería entonces como si la investigación hubiera estado tramando, desde su comienzo, una resolución optimista y reconfortante. Astucia de Deleuze y vocación teatral de nuestro trabajo: en el final del camino nuestro protagonista estaría aguardando a los lectores para entregarles las respuestas; y la escena que retratará esta entrega se engalinará con vehementes llamados. En el último acto, la filosofía reclamará su derecho a prescribir soluciones y dictar moralejas. Y nuestro estudio, a manera de galardón suplementario, estaría listo para ostentarse como bastante más que un trabajo academicista y como tanto o poco menos que un manifiesto. *Ahora*, exclamaríamos, *manos a la praxis*.

Y sin embargo el escepticismo nuevamente nos arrastra. En el punto en que sólo faltaría engarzar los conceptos deleuzianos con las máquinas de guerra de nuestro entorno, titubeamos y preferimos detenernos: miramos a nuestro alrededor para descubrir un panorama en el que estos conceptos no parecen encontrarse cómodos. Una tierra baldía de revoluciones. Unas luchas que poco miran hacia el deseo. México en la última década: la interrogante que nuestra situación nos plantea no es la de cómo administrar nuestras conquistas, sino cómo interrumpir el tren de consecutivas derrotas. Atravesamos

tiempos aciagos, de acopio de descalabros y de retiradas un día sí y otro también. Y en circunstancias tales los conceptos deleuzianos parecen referirse menos a una realidad viva que a ensoñaciones de una imaginación ociosa. Habríamos llegado a un sitio en el que las tinieblas descenden y nos impiden seguir a nuestro autor.

El deseo, pues. Pero ¿dónde?

No en las luchas sindicales –la de los maestros o los electricistas–, ahogadas por décadas de cooptación a cuestras, por el límite insuperable de su secretariado. Ancladas a sus prerrogativas gremiales y, por ende, circunscritos al juego del reconocimiento, los intereses y la representación.

No en la *Otra Campaña* –el zapatismo urbano– que quiere articular una red nacional de resistencias y no ha podido coordinar a tres colectivos. Horizontalidad que se trueca en disenso intestino, en proceso de subdivisión sin fin. Falta de jefaturas que deviene falta de poder. Propagación del deseo que se vuelve dispersión de las energías. Una militancia que, entregada a proyectos meritorios cuando más, inarticulables por minúsculos (y lo inverso), deja libre al adversario el poderoso instrumento del Estado.

No en el lopezobradorismo: movimiento sobrecodificado por la figura de un líder. La deliberación democrática sustituida por la aclamación a mano alzada. Los deseos de transformación reducidos a un obsesivo deseo de Estado y la energía que se concentra en la batalla por un día cada seis años. Aquí, ni *devenires* ni *minorías* ni liberaciones del deseo. Antes bien: representación, mayoría y algo de orden.

No en los partidos revolucionarios, desde hace décadas marginales, encerrados en ese proceso auto-represivo al que da origen su irrefrenable propensión a la escisión, y que convierte al bando revolucionario en un hostil y hermético bazar de siglas –el hirviente embrollo de grupúsculos querellantes–.

No en el anarquismo delirante, que cae preso en la primera marcha, a la tercera pedrada, en la valiente pero desquiciada empresa de acabar con el capitalismo una vitrina a la vez. No en el candoroso *#YoSoy132*, que cambiaría a México a punta de marchas en domingo y por Avenida Reforma; que dijo estar *más allá de izquierda y derecha* para así colocarse en ningún lado.

Si estamos tan familiarizados con los peligros endógenos a las formas de la resistencia es porque, en la última década, los movimientos sociales de nuestro país casi infaltablemente han caído en ellos. El cuadro que recién presentamos vale como fiel retrato de nuestro pasado reciente, plagado de retrocesos y de impotencias –impotencia lo mismo de las formas-partido, obceadas por la representación, que de

las formas-red, que al pretender fugarse del Estado se encaminan hacia un suicidio democrático y descentrado. –

Cierto es que otros actores políticos parecen adecuarse mejor a la apuesta de las categorías deleuzianas: los movimientos eco-territoriales, por ejemplo, oponen la singularidad de su modo de vida a los intereses generales que se decretan desde la nación o el mercado. También la formidable máquina de guerra del zapatismo indígena, que desde hace veinte años no ha dejado de mutar, de volverse imperceptible para reaparecer donde no se le esperaba. Y otro tanto habría que decir de la efímera pero contundente *Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca*: movimiento diverso y plural, con vocerías pero sin representantes y cuyo motor no era la consecución del Estado sino su vaciamiento: el ejercicio directo del poder de las singularidades en contra y a distancia del aparato de la representación.

Habría, pues, entre nosotros, algunos acontecimientos revolucionarios que materializan las fuerzas y procesos de los conceptos deleuzianos. Pero estos hechos, más excepcionales que reglamentarios, no bastan para revertir la tendencia general, marcada por la ausencia de procesos que hagan del deseo su elemento, de la máquina de guerra su sistema, de la proliferación su estrategia.

Apuros de Deleuze en el México contemporáneo. Y nuevamente, y por consecuencia, apuros de los monografistas que escombramos su obra en busca de respuestas. Interrogado sobre la realidad y la politicidad del deseo, Deleuze no tenían más que señalar hacia el *Mayo Francés*, ese estallido sin rumbo y sin fin que contrapuso el flujo de deseo al contenedor de los intereses. Si la filosofía y la era de Deleuze vieron perderse a la Revolución de Octubre, tuvieron a cambio, como acicate y disparador, las agitaciones del 68. Nuestra situación, tal vez menos esperanzadora, reside en haber perdido a ambos. Carecemos de un acontecimiento que torne inteligible y materialice la fuerza inventiva de lo minoritario y de la máquina de guerra. Por ello resultan bien ajenos a nuestra política (nuestros hábitos, nuestro lenguaje, nuestras expectativas) los recursos del deseo. El hecho, mal que nos pese, es que el *devenir imperceptible* no está en el orden del día. *Desear* suena a lujo de universitarios.

Todas estas razones nos llevan a dejar para otra ocasión las páginas fervorosas y cuasi militantes que querríamos ofrecer a manera de cierre. La posposición, empero, más que una deficiencia en la investigación, delata la pertinencia del diagnóstico deleuziano: pues la derrota de nuestros deseos, el aplastamiento cotidiano de los gérmenes revolucionarios, significan la victoria de un sistema represivo que ha vaciado nuestra reserva de fuerzas: victoria de los aparatos de captura que truecan los deseos y las fugas en intereses negociables; victoria de los flujos económicos que en nombre de la competitividad destazan el tejido cultural de la vida común y someten a los individuos a una vida de

precariedad laboral y vulnerabilidad social; victoria, finalmente, de líneas de fuga convertidas en líneas de abolición.

El difícil oficio de la resistencia en México se enfrenta a la concurrencia de procesos heterogéneos pero igualmente devastadores:

Se enfrenta, en primer término, al Estado mexicano, una exhaustiva y eficaz cuadrícula institucional. Eficaz no porque cumpla los fundamentos y objetivos que lo sostienen (habría que investigar si existe una sola disposición constitucional que el Estado mexicano no haya quebrantado), sino porque monopoliza con considerable éxito el ejercicio de la política de la comunidad y porque reprime con considerable violencia a aquellos movimientos sociales que le disputan esta facultad.

Se enfrenta, luego, a la máquina capitalista, que reestructura la vida de acuerdo con los medios y los fines de la valorización del valor. La *maquilización* de la economía, la intensificación del libre comercio, la flexibilización de la legislación laboral, la privatización de la tierra, el desarrollo de megaproyectos, el arrasamiento de los códigos culturales de la vida rural, son engranajes de un proceso cuyo fin es la intensificación productiva y cuyo resultado general es la proliferación de flujos descodificados de riqueza y mano de obra: un campesino desterrado se vuelve jornalero o trabajador de una maquila; un migrante debe salir en busca de un capital que lo explote... Todo tiene la apariencia de una nueva acumulación originaria.

Se enfrenta, finalmente, a esas máquinas de destrucción en las que se reterritorializan todas las fugas del sistema: el crimen organizado, un depósito al que fueron a dar los deshechos de la máquina económica y estatal; el reverso reprimido y necesario de su imbricación atroz –el sitio en se reencuentran el campesino despojado de su tierra, el jornalero migrante, el joven marginado de la educación–. Si tan difícil resulta para la sociedad hacer frente a este fenómeno es porque él es resultado de las dos megamáquinas a las que ya enfrenta separadamente: resultado de un sistema económico que produce pobreza y marginación; resultado de un sistema judicial y de defensa que forma cuadros para el hampa (producción de criminales mediante el sistema carcelario, entrenamiento de los policías y los militares en el uso de las armas, en el hábito de la crueldad y en la moral de la traición; formación de funcionarios diestros en la torcedura de las finanzas y la ley).

El sicario, figura que condensa al criminal actual, surge en el cruce del sobrecódigo estatal con la descodificación capitalista. Es el fruto de todos los abandonos, todas las mutilaciones, todas las desterritorializaciones, todos los éxodos, todas las huidas y las migraciones. Pero es también fruto de todas las capturas, todos los encierros, todas las aprehensiones, todas las segregaciones, todas las humillaciones. Hombre del Estado y del Capital, de los calabozos y la carretera, la clandestinidad y el

movimiento, de la más severa individualización y del anonimato. Permanente y simultáneamente prófugo y cautivo. Si es común la idea de que el sicario es el sujeto *antisocial*, debemos responder que se trata de un producto social muy acabado –un consumidor radical, dispuesto a una vida corta y una muerte violenta a cambio de unos cuantos meses rodeado de brillantes mercancías; un puro deseo de riqueza, más allá de cualquier ley que lo contenga, de todo código social que lo regule, de toda fundamentación moral y comunitaria que lo limite. El sicario como nuestro esquizofrénico social: una suerte de anarquista despolitizado, un capitalista hasta sus últimas consecuencias, militante del libre mercado cueste lo que cueste.

Sobre este plano tan complejo y violento intentan ponerse en pie las alternativas en nuestro país. A los dos regímenes de locos con que de ordinario lidian las sociedades modernas, se ha sumado una tercera forma de devastación a la que ni siquiera sabemos cómo hacer frente. Ya era suficientemente complicado resistir a un Estado puesto al servicio del proceso de descodificación. Las dificultades se potenciaron cuando el crimen, constituido en maquinaria autónoma, se apoderó del proscenio en la política nacional.

Conducido en partes iguales por la crueldad y la estupidez, el gobierno del pasado sexenio consiguió materializar aquello que para Hobbes resultaba inimaginable: un estado de guerra incrustado en el reino Leviatán; un estado de naturaleza en medio del orden civil. Como ilustración y condensación de lo que fue este gobierno, el año 2012 congregó dos escenarios presuntamente excluyentes: una guerra y unas elecciones nacionales. Sucedió que la guerra (polo de la excepción) no puso en riesgo a la normalidad institucional, y que las elecciones (polo de la normalidad) no se consumaron sin romper todas las normas legales. Qué situación tan extraña: una excepción que no socava al poder jurídicamente establecido y una normalidad jurídica que vive de su propio socavamiento. Este escenario desdibuja las fronteras entre la guerra y la paz, la norma y la excepcionalidad, el criminal y el policía, el amigo y el enemigo.

Como consecuencia la situación actual de México se coloca más allá de las oposiciones que tradicionalmente estructuraron a la filosofía política –y de los esquemas edificados a partir de ellas–. Durante mucho tiempo se nos dijo que con un Estado fuerte perderíamos libertad pero ganaríamos seguridad; que al entregarle nuestra obediencia ganaríamos su protección. Lo inverosímil de la situación mexicana es que se las arregló para conjugar lo peor de ambos mundos: henos ante un estado amurallado pero ridículamente endeble, que garantiza por igual la tiranía y la inseguridad, que solicita nuestra obediencia para perpetuarnos el caos. No estamos precisamente en un estado de excepción (pues el orden institucional es estable y el poder circula de acuerdo con los tiempos y los canales

jurídicamente previstos), pero tampoco vivimos en un estado de derecho (pues la violación a las leyes es el soporte del orden social vigente, y de la supervivencia del Estado en primer lugar). Por otra parte, la situación del estado mexicano no se adecua a la teoría del *estado fallido* (pues es nuestro estado el impulsor, ejecutor y socio mayoritario de la ilegalidad) pero tampoco se puede definir por el monopolio de la violencia legítima (desde hace años, cada día, nuestro estado hace el ridículo en sus intentos por hacerse de él). Si, de acuerdo con la conocida definición de Schmitt, el soberano es quien decreta el estado de excepción, la cotidiana y ubicua excepción a la norma jurídica, de la que depende la normalidad de la vida en México, indicaría la presencia de una infinidad de soberanos.

Todo se ha desplazado. Las viejas orientaciones de la descripción social parecen caducas. La guerra no pone en peligro al Estado mientras que el Estado no acaba con el crimen. Y ninguno representa un riesgo para el orden capitalista. Lo más prodigioso de este proceso es que, en México, las tres máquinas salieron fortalecidas de su encuentro: hemos hoy frente a un Estado más armado, más vigilante, más represor; un hampa en vertiginoso crecimiento económico y consolidación territorial; un capitalismo que, aprovechando la atención que la guerra capta, extiende sus territorios y derechos. Las tensiones que estas tres máquinas mantienen, pues, no son óbice para que al mismo tiempo desarrollen un trabajo concertado, cuyo objetivo es la represión del deseo, la reducción de la potencia de acción y vida de los sujetos. En este objetivo común –la aniquilación de la sustancia común– se hermanan.

Si un éxito tuvo la guerra que desde hace siete años se libra en nuestro suelo fue el de conducir al deseo hasta su grado más bajo: un deseo de autoridad. Deseo de paz a cualquier costo, a costa de las libertades si es preciso. Al precio de elevar la represión en nombre de la seguridad, y de profundizar la descodificación en nombre de la atracción de capitales. Estas salidas no harán más que profundizar la crisis –ahondar en las causas de lo que presuntamente combaten–. Y la crisis serviría para justificar nuevas oleadas de fortificación del estado y nuevas entregas de la soberanía al mercado. Una espiral cada vez más asfixiante.

2. Doble asedio al deseo, doble sabiduría del nomadismo

Dado este panorama, ¿hacia dónde resolver nuestra argumentación? Ya reconocimos las dificultades de territorializar, en acontecimientos de nuestro presente y nuestra geografía, las fuerzas minoritarias y del devenir. Podemos, en cambio, sobre el trasfondo de los problemas a que enfrentamos, esbozar el curso que podrían tomar nuestras salidas.

*‘El nómada –dice Deleuze– sabe esperar, tiene una paciencia infinita. Inmovilidad y velocidad, catatonía y precipitación, «proceso estacionario».*²⁴ La deliberada ambigüedad del término responde a la complejidad de las condiciones bajo las que hoy podemos replantear la pregunta por los procesos revolucionarios. Ya hemos anticipado este problema: ¿cómo ser revolucionario si es el capitalismo el régimen que todo lo revoluciona? ¿Cómo suscribir el *nomadismo* cuando es el capitalismo quien nos está desalojando de nuestros cuerpos, historia y geografía?

La concepción histórica que dominó el primer siglo de la tradición comunista hacía imposible plantear esta cuestión. De acuerdo con ella, el capitalismo, por la dialéctica de las fuerzas productivas, se trocaba en su propio aparato de captura: la propiedad privada, tras haber prestado sus servicios al desarrollo de las fuerzas productivas, era ahora el lastre que detenía a la historia. El capitalismo caía entonces en el ámbito de lo restrictivo. Y el comunismo, su solución necesaria, concebía su superioridad en términos de una mayor capacidad productiva. Diríamos, simplifícadamente, que el capitalismo y el comunismo se oponían como lo viejo a lo nuevo y lo lento a lo veloz. El capitalismo perdería por rezago, superado por la eficacia de la planificación racional de la economía. Con los soviets llegaría la electrificación.

No creemos que esta posición haya perdido del todo su vigencia –el capitalismo, después de todo, sigue siendo una máquina que reproduce la escasez–. Exige, empero, precisiones que la actualicen. Y es que el devenir revolucionario no puede agotarse hoy en el objetivo de aumentar la capacidad económica de las sociedades. Ya no nos es dado plantear un paralelismo tan simple entre productividad y progreso. Y no tendría sentido afirmar que el capitalismo haya dejado de revolucionar las fuerzas productivas. La distinción definitiva, pues, no pasa hoy entre el capitalismo como freno al desarrollo y el comunismo como su disparador. En primer lugar, porque el nivel de productividad de nuestras sociedades es suficiente para garantizar las condiciones materiales de una vida digna a la población entera de la tierra. En segundo, porque esa capacidad productiva choca cada vez más con la finitud de los recursos que explota y porque se ha convertido en un peligro para los equilibrios ecológicos del planeta.

Los términos, así, se han invertido: el capitalismo designa una velocidad insoportable; y el devenir revolucionario supone una detención radical. Hoy no puede hablarse del progreso sin levantar razonables suspicacias, y resulta tan absurdo asociar el capitalismo a una lentitud y una limitación como ingenuo resulta reducir el comunismo a una aceleración productiva. Para jugar con la fórmula de Lenin, diríamos que hoy nuestro problema es replantear los términos del comunismo una vez que la electrificación del mundo se ha completado.

²⁴ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, 385.

Por otra parte, no parece sensato atribuir al capitalismo una enfermedad terminal, ni confinarla en la categoría de los anacronismos en extinción. El pensamiento marxista, al estudiar las contradicciones del capitalismo, encontraba, cada vez, las razones suficientes para anticipar su estallido próximo y definitivo. Pero de cara a esa tradición, que puso a su adversario en estado de agonía ininterrumpida, y que así se situó a sí mismo en una víspera perpetua, más nos valdrá aprender de esta tesis deleuziana: *‘Nunca se ha muerto nadie de contradicciones.’*²⁵ Y mucho menos el capitalismo, que hizo de la crisis su elemento y la fuente de su juventud siempre renovada, cuyos mecanismos *‘son demenciales y a la vez funcionan a la perfección’*²⁶: *‘nunca una discordancia o un disfuncionamiento anuncian la muerte de una máquina social, la cual tiene la costumbre de alimentarse de las contradicciones que levanta: el capitalismo lo aprendió bien y ha dejado de dudar de sí mismo...’*²⁷

Si el capitalismo goza de una salud insuperable es porque su estado normal es la enfermedad aguda. Somos nosotros quienes no podemos aguantar su velocidad. Es contra nosotros (nuestros códigos, nuestros cuerpos, nuestros deseos, nuestros territorios, nuestros ritmos) que la valorización del valor desata su carrera sin tregua. Si la aceleración es el valor definitivo del capitalismo, el oficio de la resistencia pasa por entorpecer, tanto como podamos, sus caminos y sus ritmos. La lentitud se ha vuelto una virtud revolucionaria.

Este hecho desplaza las coordenadas del debate político, pues reordena las fuerzas de lo viejo y lo nuevo en su relación con la historia; las de lo lento y lo rápido en relación con la producción; las del progreso y la conservación en su relación con el acto revolucionario.

Reordena, incluso, las determinaciones del espectro político: hoy día, sólo parcialmente podemos atribuir a la derecha un conservadurismo: siendo afín al capitalismo, ella es favorable, lo sepa o no, a la portentosa potencia de transformación propia de la descodificación del capital. Y sólo parcialmente, y tras un meditado escrutinio del término, la izquierda puede identificarse con el *progresismo*: siendo ella disidente del capitalismo, su primera tarea es detener el curso demencial de sus máquinas, exigir un alto en la producción para redireccionarla. Con los años, la izquierda ha debido aprender a suscribir un cierto conservadurismo. Incluso nos atreveríamos a afirmar que hoy la izquierda define su silueta menos a partir de las imágenes de la sociedad futura que de las fuerzas que hereda del pasado. Sucede así con al menos dos de las tradiciones que la sostienen:

²⁵ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 158.

²⁶ Deleuze, *La isla desierta y otros textos*, 334.

²⁷ Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo*, 158.

Una es la que se formó dentro del marco institucional del Estado asistencial y en la consolidación del sindicalismo. En la actualidad, dadas las reformas que impone el bando capitalista, es comprensible que la resistencia más numerosa provenga de los trabajadores organizados en sindicatos, quienes resultan directamente afectados por las cruzadas de la descodificación.

La oposición al capitalismo que de esta tradición brota, sin embargo, no se da bajo la forma de una propuesta revolucionaria, sino, tendencialmente, como una respuesta a la pérdida de prerrogativas y en nombre de los derechos y modelos de negociación que se poseyeron durante el estado de bienestar; no a imagen de una sociedad post-capitalista proyectada, sino al calco del recuerdo de un capitalismo amortiguado. Se plantea, más que una transformación, la reconstrucción de un dique que mitigue los embates de la marea. Se trata de una resistencia impulsada menos por la pasión revolucionaria que por la nostalgia de lo viejo. Un proletariado que, ante la tormenta, vuelve en busca de un refugio malo pero conocido: al sobrecódigo y la estatización. La izquierda que se nutre de esta tradición es entonces como un *gran salto atrás* respecto del neoliberalismo.

Más inquietante y novedoso nos parece lo que acontece en otro afluyente de la izquierda. Pues si hay una resistencia al capital que surge desde las máquinas de sobrecodificación, hay otra que surge desde los agenciamientos territoriales. Nos referimos ahora a comunidades campesinas (a menudo indígenas) que resisten al capitalismo en la medida que reivindican el derecho a la subsistencia de su modo de vida: modos de organización, habitación y valoración del territorio que no son los del estado-nación ni mucho menos los del mercado. No es casualidad ni ironía que la vanguardia capitalista se tope con la retaguardia civilizatoria: los grandes proyectos de infraestructura orientados a reconfigurar los territorios (ya sea para intensificar la explotación de recursos, como la minería, ya para acelerar la circulación de los productos, como los proyectos carreteros, ya para incrementar los recursos energéticos disponibles, como las represas e hidroeléctricas) colisiona con resistencias que se nutren de una tradición arcaica y han sobrevivido en las afueras de los mecanismos sociales de integración. Se trata de un proceso conducido por el deseo –deseo de la tierra, de una vida austera y en comunidad– como el flujo que se opone a los intereses nacional y económicamente impuestos. Y se trata de un grupo minoritario no por su pequeño número sino porque emprende una línea de fuga que escapa tanto del derecho a la administración de la tierra que el estado reclama, como del derecho a la administración del deseo que el capitalismo expropia. Al ejercer su autonomía la comunidad se vuelve inasimilable a los aparatos de captura. Al plantear por sí mismo las condiciones de su existencia, manifiesta la impotencia del orden y abre una posibilidad para las demás colectividades sometidas. Lo ancestral, así, se ha convertido en un baluarte de ciertos anticapitalismos contemporáneos al testimoniar a favor de

una vida en prescindencia del capital. No es que tales formas comunitarias de organización sean la materialización de una utopía (nada más dañino que idealizarlas bajo la falsa imagen de la aldea idílica), sino que, a través del conflicto, entran en un devenir que confunde y atraviesa los tiempos, que pone lo antiguo a la orden de lo más nuevo y hace de lo más nuevo la manifestación de lo universal de lo antiguo. Devenir viejo de la revolución y un devenir revolucionario de lo más viejo.

La idea de revolución, en fin, se alimenta hoy de un deseo de detención: de descender del tren de la producción para reevaluar la ruta y el sentido del viaje, para deliberar sobre los caminos y los medios del movimiento. Habrá que detener la línea de montaje y preguntarnos sobre la legitimidad de todas y cada una de nuestras producciones. No lucharíamos ya por revolucionar las fuerzas productivas, sino por establecer un régimen en que la producción se ajuste al deseo social.

Es cierto que ese proyecto no parece encontrar un correlato, ni siquiera en germen, dentro del ámbito urbano –y no es una dificultad menor que los proyectos alternativos de sociedad los suministre principalmente el México rural y comunitario–. Por un lado, la proverbial falta de autonomía de la clase trabajadora mexicana (sometida desde su nacimiento al sindicalismo blanco) restringe su conflictividad al ámbito de la representación y la negociación de los intereses gremiales. Y por otro, los grupos autónomos disidentes se enfrentan al problema de la articulación: cómo permanecer juntos en medio de un hábitat, como la ciudad, que aunque todo lo satura todo lo dispersa. El problema es doble y contrario, dada la reciprocidad de los servicios que se prestan Estado y Capital: el capitalismo genera a un sujeto –la clase trabajadora– que el Estado contiene. Y el Estado excluye a unas masas marginadas que el capitalismo disipa. Los aparatos de captura son la fuerza centrífuga que concentra a los trabajadores para impedir su escape hacia otro mundo. La máquina capitalista dispersa a los grupos excluidos para impedir que se congreguen y tomen consistencia.

La ciudad es el extático y trastornado sitio en que concurren esos dos movimientos. Allí reencontramos a Deleuze y nos encontramos a nosotros. Es el sitio, hemos dicho, en que esta filosofía decidió permanecer, por y pese a su rebosamiento, con y contra sus ritmos, en busca de nuevas fuerzas y compañías. En esa medida la tarea filosófica de Deleuze se asemeja a las tareas prácticas de nuestro presente: de entre los poros de una sociedad monolítica, es preciso encontrar una sustancia más dúctil y más móvil, la materia prima con la cual dar forma a una sociedad distinta: el deseo y no los intereses, el devenir y no la representación, las minorías y no las clases, las fugas y no los combates cuerpo a cuerpo, el habla minoritaria y digna que se realiza en nombre de uno mismo y no los discursos grandilocuentes que no cesan de dictar en nombre de todos. Agotadas todas las rutas de la representación, fracasadas las alternativas civilizatorias que tanto el capitalismo como los estados

ofrecieron, habrá que descubrir esa región en la que los flujos no capturados del deseo, las fuerzas no domesticables del devenir, se ofrecen como una alternativa para la reconstrucción del mundo.

El deseo, pues. Ni reprimido por el Estado, ni destazado por el flujo de las mercancías. Nuestra locura no puede ser la del capitalismo. Nuestra razón no puede ser la del Estado. La fuga deberá desterritorializar a la comunidad de las paredes del Estado y reterritorializar al deseo en un campo que no sea el del mercado. La revolución será un trabajo de equilibrista.

3. Conclusión

Encontramos en este desafío la pertinencia de nuestro último epígrafe, cifra de la disyuntiva en que se debate actualmente la izquierda: ceder a la tentación de configurar a un nuevo déspota o arrojarse hacia una desterritorialización aún más radical que la del capitalismo y contraria a ella; vivir en la melancolía del *Estado de Bienestar* o dejarse arrastrar hacia un proceso, desconocido, que nos abriría a una sociedad cuyo perfil apenas resulta imaginable. Dos cantos seducen a la izquierda: los asideros que añoramos del viejo mundo; los llamados que, desde la otra orilla, nos hace el nuevo. El déspota que nos inclinamos a resucitar o la tentación de un salto al vacío.

El devenir revolucionario pasará por este saber del movimiento y la quietud. Un trabajo de mutaciones moleculares, siempre un paso por delante de las argucias del poder. Un movimiento que extraería de los materiales del pasado, de las imágenes del porvenir, serpenteando entre ellos, las fuerzas de una liberación presente. Y que extraería, de los agotados sujetos que pueblan nuestras ciudades, la potencia de un deseo de creación y comunidad. El comunismo sería aquella sociedad en la que el movimiento creativo propio de las fuerzas productivas se fundaría en el movimiento del deseo propio de los productores. La ilimitación de la producción se encontraría con la ilimitación del deseo. Pero, al mismo tiempo, se supeditaría a la finitud de nuestros cuerpos y nuestros recursos. Si la tradición anterior a nosotros se representó a la historia bajo la forma de la línea ascendente, a nosotros corresponderá imaginarla como proceso de expansión del deseo e inclusión de nuevas posibilidades de vida.

Podemos comprender ahora la ambivalencia de los términos que DyG utilizan para cifrar las tareas de la resistencia: nomadismo inmóvil, fuga estacionaria. Acto doble, opuesto y simultáneo: revolucionar resistiendo (y lo inverso: resistir revolucionando). Respecto de los aparatos de captura: nomadizar, multiplicar las conexiones del deseo. Respecto del capital: permanecer, hacer subsistir una vida, una cultura, un habla, una existencia, una historia, allí donde todo ello está siendo forzado a disolverse en

un flujo descualificado de riqueza. Fuga inmóvil. Consistencia y fluidez. *'Nada es más turbador que los movimientos incesantes de lo que parece inmóvil.'*²⁸

Se nos concederá, finalmente, que pese a la rareza del término, de la singularidad de la atmósfera en que funciona, una figura como la de *nómada estacionario* pertenece a una tradición política que piensa desde la libertad y la democracia. Cuánto se parece ella a esa otra imagen célebre de la filosofía política moderna, la de la sociedad emancipada que Marx vislumbra: un hombre que a la mañana caza, pesca tras la comida, pastorea al atardecer y se dedica a la crítica antes de dormir, todo esto sin la necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor ni crítico, y movido, en palabras de Marx, *únicamente por sus deseos*. He allí, nuevamente, a ese monstruoso sujeto que, contra el orden de las identidades sociales (cazador, pescador, zapatero) es facultado por el deseo para hacer todas las cosas. No nos sorprende que las palabras con que Marx celebra las posibilidades del comunismo sean semejantes a aquellas con que Platón advierte sobre los peligros del demócrata: *'y de este modo vive, día tras día, satisfaciendo cada apetito que le sobreviene, algunas veces embriagándose y abandonándose al encanto de la flauta, otras bebiendo agua y adelgazando, tanto practicando gimnasia como holgazaneando y descuidando todas las cosas, o bien como si se dedicara a la filosofía.'*²⁹

De Platón a la economía moderna, de las retículas estatales a las casillas de las oficinas o la línea de producción, de las leyes que piden conformidad a las ordenanzas productivistas que piden especialización, el deseo ha debido cargar con la sentencia que lo condena a hacer una sola cosa. El nomadismo deleuziano opone a este veredicto la utopía de un sujeto como multiplicidad de facultades, y de una vida como multiplicación de caminos. Hacer muchas, todas las cosas. Ser como los cuerpos de Spinoza, tanto más alegres cuanto más capaces de afectar y ser afectados. *'Deseo –dice Platón, alarmado, sobre la democracia– deseo insaciable de libertad.'*³⁰

Mientras tanto, la situación de los deseos en las sociedades contemporáneas se nos aparece como la del tránsito de los ciudadanos en las megápolis, sometidos a un régimen que los entorpece, los satura, los fuerza a la recíproca interrupción, hasta conseguir la parálisis general y la histeria colectiva. Y la situación del individuo contemporáneo nos recuerda a la del automovilista, solitario e inmóvil, atrapado en una máquina que le prometía velocidad y compañía, sumido en la desesperanza que llega con la tercera hora de un embotellamiento a cuatro carriles. Tantas cosas por hacer durante el tiempo que se malgasta en esos arroyos maquinizados.

²⁸ Deleuze, *Conversaciones*, 222.

²⁹ Platón, *República* 561d.

³⁰ Platón, *República* 561d.

Bajo esa agobiante red vial, que se nos ofrece como nuestra única posibilidad de desplazamiento y convivencia, habremos de descubrir el sistema de túneles subterráneos que es el deseo, el cual podría conducirnos desde cualquier punto hacia cualquier otro. Desapareceríamos de los compartimientos en que el poder nos confina para reencontrarnos en otra tierra, bajo otros nombres y para formar otros cuerpos colectivos.

¿No resuenan, en esta conclusión, las ilusiones que portaba aquel delirante lema, verdadero por ingenuo, del *Mayo Francés*? «*Bajo los adoquines, la playa.*» Bajo la representación, el deseo; bajo el orden el devenir –a una distancia imperceptible, al alcance de un movimiento molecular, en el borde del acaecer.– El viaje filosófico que nos libere no irá de la tierra hacia las alturas. Bastaría con desenterrar un poco; hurgar pacientemente en los elementos de la tierra para encontrar allí las fuerzas de un hábitat a construir. El platonismo nos dio las palabras para nombrar a esta empresa política y del pensamiento: deambular sobre la multiplicidad abigarrada.

Palabras finales

Es cierto: a juzgar por los hechos y las fechas nuestro recorrido ha sido asaz extenso. Y sin embargo, si se atiende a la forma de los problemas visitados, se nos concederá que no hemos hecho más que girar en torno a unos cuantos ejes persistentes. Encarnada en diversos acontecimientos, personajes, enunciados, hemos desplegado una oposición entre dos regímenes de pensamiento y acción: árbol o rizoma.

Vimos al científico Alan Sokal menospreciar a Deleuze y a Deleuze vitorearlo por su astucia. Una escaramuza de llaves y contrallaves, donde lo importante no era decretar a un ganador sino en discernir lo que este combate pone en juego.

Vimos a la antinomia entre *copia* y *simulacro* tomar cuerpo en acontecimientos políticos modernos: vimos a los partidos revolucionarios jugar el juego del modelo y de las copias, de la división que selecciona linajes –vimos a Engels hablar como Platón y a ambos obrar como obraría un buen Estado: repudiando esas *mezcolanzas extraordinariamente abigarradas y llenas de matices*–. Y en sentido opuesto, vimos las complicidades entre una política que quiere desembarazarse del Estado y una filosofía que quiere desembarazarse de la trascendencia. Vimos la consigna política en que dicha alianza se resuelve: producir un sistema de coexistencia en el que lo que vale vale en tanto diferente (no como semejanza del modelo) y lo que perdura perdura como aumento de potencia (no por su conformidad con la regla general). Encontramos, finalmente, al sujeto de esa política inmanente y en mutación, el nómada, intentando sobrevivir al asedio de una sobredecodificación que lo mantiene cautivo y de unos flujos de valor que lo diluyen en su caudal.

Allí reside la casi imposible politicidad de un concepto como el de *devenir imperceptible*. Éste no preconiza una desaparición, sino la transformación de la resistencia bajo condiciones especialmente adversas: reforzadas las celdas del estado por las murallas del capital, multiplicados nuestros calabozos, nos quedaría aprender a escapar por el ojo de las cerraduras. Nos quedaría emprender un trabajo escurridizo. Una labor de filtración que, pacientemente, aprendería a burlar las duras paredes de la represión. *Devenir imperceptible*: trabajo de agua. Un día nos encontraríamos del otro lado de la barda, ocultos a un ojo que ya no sabría dónde encontrarnos, imposibles a una mano demasiado grande para prendernos.

Nos encontramos, finalmente, a nosotros, titubeantes, ante una pregunta que Platón, hace ya mucho tiempo, hiciera a sus interlocutores: *¿a quién llamar verdaderamente filósofo?*

Dada la amplitud de este problema no podíamos aspirar a solucionarlo. Pero al plantearlo nos permitimos realizar dos gestos suplementarios a la argumentación central. Se trataba de extrañarse: ante el propio trabajo en primer lugar; y ante el hecho de que los resultados de nuestro estudio sirvieran para describir y criticar el sistema en el que sin embargo éste funciona y subsiste. Encontramos así, en la crítica deleuziana, los conceptos para cuestionar los fundamentos materiales y políticos que soportan a nuestra investigación: Deleuze como modelo; este texto como candidato a copia; su autor como aspirante a un grado; el ritual que lo convoca como la ordalía que autentifica su pretensión. Con una incomodidad a cuestas ha debido lidiar esta monografía –la que lo inauguró y ahora lo clausura–: cierta sensación de extranjería. Extranjería de la filosofía deleuziana ante su propio programa. Extranjería de Deleuze ante la actualidad política de la militancia. Extranjería del estudiante que, mientras habla de la construcción de otros mundos, debe preguntarse, no sin que un rubor lo recorra, si lo está haciendo en el sitio y para los destinatarios adecuados.

Es cierto que esta empresa autorreflexiva no nos permite pregonar soluciones ni anticipar transformaciones. Pero tampoco nos impide proyectar las directrices de un régimen distinto para la producción de la filosofía. Acaso aún nos sea dado esperar una filosofía que sea temida por alguien más que por los colegas y movilice más fuerzas que las institucionales. Ella sería inmanente a los devenires de sus productores. Y fomentaría, antes que su organización jerárquica, la multiplicación de los puntos de entrada y los caminos de su dispersión. Ya no habría que ascender, sino expandirse. Su infraestructura no sería el Estado sino la comunidad, y su sustrato no sería el vigente orden institucional sino los deseos de los involucrados.

No nos hacemos ilusiones. La vigente organización social del saber es contraria a este proyecto. Sin embargo, no nos es lícito renunciar a los movimientos que transfigurarían nuestros espacios, ni dejar de preservar los sitios en los que la resistencia aún puede habitar y potenciarse. Algo más habrá que decir de nuestra Universidad; algo más habrá que hacer en ella. Y es que, pese a todo, algo en ella –una fuerza, una sabiduría, una política, un deseo, una misión, una sospecha– le impide disolverse en los flujos del valor; algo en ella la mantiene en pie como espacio para el pensamiento y la transformación...

La edificación de este texto tuvo como trasfondo el paisaje de nuestro patio central, la bella meseta que se extiende entre los edificios centrales de la Ciudad Universitaria. Amasadas desde las bibliotecas que la circundan, nuestras páginas contaron con el aliento incondicional y persistente de esta imagen. *Las islas*: un espacio cuyas regiones se transforman a cada instante por los trayectos que la pueblan; cuyas horas son huéspedes de las más disímiles escenas: un juego, una lectura, un ensayo, una charla, una

danza. Tribus en oleaje: una manada cruza el viernes en su camino hacia una noche infinita; y a cada tanto, amores peregrinos y a cielo abierto se apostan sobre un cuadro para volverlo su morada (nómadas inmóviles, a la orilla del reloj, ensimismados en su faena de quietud y ligereza, deambulándose, tendidos en la tierra.)

Deseo, nada más que deseo. Cada cuadro un microcosmos. Una isla hecha de islas: el espacio antiplatónico en el que todos los individuos pueden hacer todas las cosas. *Las islas son mil mesetas.*

Enclavada en el corazón de la vorágine urbana, la UNAM aún se nos brinda como un sitio propicio para las invenciones. Sus patios traman asambleas y llaman a solidaridades. Un remanso de hierba en medio de un país que se desangra; una imagen como venida del porvenir, en medio de una nación que ya es vestigio y ruina. Son centelleos que nos impiden perder toda esperanza. Y son la fuente de un deber que adquirimos quienes hemos puesto nuestros días al cobijo de los suyos, quienes nos habituamos al regocijo cotidiano de sus jardines y sus tardes.

Si me fuera dado conjeturar el rostro de la nueva sociedad posible señalaría hacia este paisaje. Una imagen menor, sin duda. Atisbos de una tierra libre. Mucho menos que un programa, un boceto. Lo suficiente, empero, para ser el suelo de una convicción: el mundo que nos aguarda a la otra orilla de las revoluciones ha de asemejarse a esta entrañable región de la tierra.

Bibliografía

Bibliografía principal

- Borges, Jorge Luis. “Pierre Menard, autor del Quijote”. En *Obras Completas, Tomo I*, Buenos Aires: Emecé editores, 1984.
- De Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*, México: Siglo XX, 1989.
- Deleuze, Gilles. *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1999.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- Deleuze, Gilles. *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-Textos, 2004.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Derrames, entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2005.
- Deleuze, Gilles. *La isla desierta y otros textos*. Valencia, Editorial Pre-textos, 2005.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *El Anti-Edipo [Capitalismo y esquizofrenia I]*. Buenos Aires, Barcelona: Paidós, 2009.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *Mil mesetas, [Capitalismo y Esquizofrenia II]*. Pre-Textos, Valencia, 2004.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.
- Foucault, Michel. *Estrategias de poder*. Barcelona y Buenos Aires: Paidós, 1999.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1993, 78.
- Platón, *La República*. Madrid: Gredos, 1998.
- Platón, “Timeo o de la naturaleza”. En *Diálogos, Vol. 6*. Madrid: Gredos, 1996.
- Sokal, Alan, y Jean Bricmont. *Imposturas Intelectuales*. Barcelona: Paidós, 1999.

Bibliografía Complementaria

- Beasley-Murray, Jon. *Poshegemonía: teoría política y América Latina*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- De Landa, Manuel. *Deleuze: history and science*. Nueva York: Atropos Press, 2010.
- De Landa, Manuel. *A new philosophy of society*. Hampshire: Continuum, 2006.

- Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 2001.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri, *Imperio*. México: Paidós, 2005.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri, *Multitud*. Madrid: Debate, 2004.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Lazzarato, Maurizio. *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI, 1987.
- Nuñez, Amanda. *La ontología de Gilles Deleuze: de la política a la estética*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid. 2009.
- Pardo, José Luis. *El cuerpo sin órganos: presentación de Gilles Deleuze*. Valencia: Pre-Textos, 2011.
- Patton, Paul. *Deleuze y lo político*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2013.
- Pelbart, Peter Pál. *Filosofía de la deserción*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2009.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- Zarka, Yves Charles ed. *Deleuze político*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

Recursos electrónicos

- Marx, Karl. La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (extractos del manuscrito 1861-1863) [Selección y traducción de Bolívar Echeverría]. Disponible en:
<http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/La%20tecnologia%20del%20capital.pdf> [Consultado el 24/07/2014]
- Marx, Karl, y Friedrich Engels, *Manifiesto del partido comunista*, versión digital del sitio *Marxists.org*, Disponible en:
<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm> [Consultado el 24/07/2014]
- *Libro Rojo*, Caracas, Editado por el Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV), 2010. Disponible en: <http://www.psuve.org.ve/wp-content/uploads/2010/06/Libro-Rojo.pdf> [Consultado el 24/07/2014]
- *Carta de Principios* del Foro Social Mundial (FSM), 2002, disponible en:
http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=4&cd_language=4 [Consultado el 24/07/2014]