



Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Filosofía y Letras

**EN BUSCA DEL PUEBLO NÓMADA: UNA POLÍTICA  
DEL DEVENIR EN GILLES DELEUZE**

**TESIS**

Que para obtener el título de:  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

Arturo Gómez Jiménez

Asesor:

Mtro. José Francisco Barrón Tovar

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2020



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.



## **Agradecimientos**

Por su amor, su enseñanza, su esfuerzo y su apoyo absoluto, agradezco con todas mis fuerzas a Fausto, Leticia y Cherry. Quienes siempre son y serán impulso de vida.

Por la grandeza de su cariño, su diálogo, su escucha, su amistad y por ser esa persona junto a la cual el amor es fuerza creadora, agradezco a Nitzhui, compañera marina.

Por su hermandad, su comprensión, su presencia y su ayuda constante durante estos años, agradezco a Sergio. Quien siempre contará conmigo para cualquier cosa que decida hacer en la vida.

A Rosa y Darío les agradezco profundamente todo el apoyo y el afecto que me han dado durante tanto tiempo. Mis estudios y la realización de esta tesis son sólo algunos de los objetivos que me han ayudado a cumplir. Con ellos estoy permanente agradecido.

A Carlos, Anne, Ismael, Alfredo y Dafne les agradezco por su amistad y su compañía durante los estudios universitarios. Convivir y dialogar con ustedes siempre es una fuente de alegría y aprendizaje. Espero estar presente en sus vidas durante toda mi existencia.

A Francisco Tovar le agradezco por sus clases y por leerme y ayudarme durante el proceso de elaboración de esta tesis, que estoy seguro que ha resultado más clara y mejor con su apoyo. Al doctor Salvador Gallardo y a las doctoras Sonia Torres, Ana María Martínez y Leticia Farfán les agradezco por leerme y comentarme.

# Índice

<i>Agradecimientos</i>	3
Índice	4
Introducción	6
Prefacio. Principios de la búsqueda de una filosofía política de la diferencia	12
Mayo del 68	12
Principios del funcionamiento de la filosofía deleuziana	19
Capítulo I. De la codificación a la axiomática	26
Simulacro: el juego de la diferencia y la repetición	26
Cuerpos y flujos	30
La codificación precapitalista	34
La inmanencia capitalista	42
Capítulo II. De la axiomática a la guerra	55
Deseo y psicoanálisis	55
La naturaleza molecular	61
Línea de fuga y Línea de muerte	67
La máquina de guerra	76
El peligro de la abolición	82
Capítulo III. Del Rizoma al devenir revolucionario	90
Rizoma	92
Devenir	104
De lo menor y la revolución	118
Del devenir revolucionario	123

Capítulo IV. De la política del pueblo nómada	130
Política del devenir	131
Historia y acontecimiento	140
Nomadismo	150
Una política deleuziana	166
Conclusión. Una política del devenir	172
Bibliografía	181

## Introducción

En una entrevista sobre *El Anti-Edipo* hecha a Gilles Deleuze y a Félix Guattari en 1972, Guattari declaró que tanto para él como para Deleuze el mayo del 68 había sido una sacudida de la cual *El Anti-Edipo* podría asumirse como una consecuencia.<sup>1</sup> Dando a entender con ello que gran parte de las transformaciones sociales e individuales que les habían llevado a escribir dicho libro estaban innegablemente vinculadas con aquel acontecimiento.

Si Deleuze y Guattari —al igual que muchos otros filósofos e historiadores de la época— consideraban que el mayo francés había sido una especie de quiebre o sacudida, era porque al momento de su repentina y sorprendente irrupción, el movimiento estudiantil del mayo del 68 había sido un acontecimiento aparentemente imprevisible, que nadie que decidiera permanecer fiel a los principios revolucionarios de aquel entonces había sido capaz de entender ni anticipar. Imposible de ser comprendido a partir del orden vigente de la teoría y la práctica revolucionaria de corte marxista determinada y perpetuada por organizaciones políticas como el Partido Comunista Francés,<sup>2</sup> el movimiento estudiantil del 68, que había conseguido detonar la mayor crisis social surgida hasta entonces en el interior de las sociedades modernas, lográndolo alejado de las grandes instituciones revolucionarias y sin nombrar ningún organismo representativo central que determinara y condensara los objetivos y actores de su contienda revolucionaria, constituyó un cuestionamiento profundo del modo en que tradicionalmente se pensaba la política y la revolución. Por ello, no resulta exagerado ni extraño afirmar, que en aquel entonces el acontecimiento del mayo francés fuese asumido como uno de los grandes eventos que en el crepúsculo del siglo XX mostraba la necesidad de una nueva manera de plantear y concebir los mecanismos, actores y objetivos de la lucha revolucionaria.

Reconociendo esta necesidad, fue que Deleuze y Guattari, así como también otros autores como Rancière, Foucault y Derrida; intentaron desarrollar las intuiciones políticas que el acontecimiento del mayo del 68 había dejado a su paso. El modo en que lo realizaron, fue construyendo nuevas concepciones de la teoría y la práctica política que asumieran la

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.20.

<sup>2</sup> Para quienes la lucha Revolucionaria debía llevarse a cabo a través de partidos políticos representativos, teniendo como objetivo la instauración del Estado comunista y asumiendo como único posible sujeto revolucionario al individuo de la clase obrera.

importancia de la diferencia y de la apertura, que reconocieran la potencia revolucionaria de los actores previamente ignorados y que además tuvieran un marcado interés en las vías y modos de transformación de lo político, y en general de todo lo que permaneciese representable, estable o intocable en el mundo. Por ello, la filosofía política que se desarrolló con motivo del acontecimiento del mayo francés, no estuvo interesada en cuestiones tales como plantear la manera en que la política debía perpetuarse, definir un programa político concreto, establecer los actores específicos que deberían ocuparse de la política o determinar el carácter y las singularidades de un proyecto revolucionario que volvería a inscribirse en la estructura y la lógica del Estado vigente; sino que por el contrario, surgiendo a la luz que el quiebre de la revolución estudiantil había proyectado, ella fue una política que comenzó a interesarse por definir los mecanismos de transformación capaces de modificar la unidad del funcionamiento socio-económico capitalista: indagando en la manera de constituir propuestas políticas que se enfocaran en la modificación efectiva de los modos existentes de la política y del gobierno, y en las formas y vías de mantener abierto el espacio para la constante creación de nuevos modos de ser y nuevas subjetividades, que desde su particularidad pudieran desarticular la determinación subjetiva perpetuada por el régimen dominante.

Partiendo desde este espacio lleno de posibilidades e intuiciones, y buscando comprender sólo una de las propuestas políticas surgidas en este escenario, el desarrollo creativo que esta tesis pretende abordar de manera particular, es el que encontramos en la filosofía de Gilles Deleuze. En la cual se construye una consideración y práctica de lo político profundamente vinculada con el esfuerzo de pensar la política más allá de sus instancias y objetivos tradicionales; relacionándola con procesos, movimientos y personajes que no se inscriben en la lógica establecida y que no pretenden reconstruir unidad alguna, sino que más bien buscan liberar la potencia de cambio político y social que se encuentra sometida por la determinación que genera el modelo normativo, representativo e institucional de la política estatal, en el que — incluso hoy en día— suelen quedar enmarcados la gran mayoría de los objetivos y proyectos políticos supuestamente revolucionarios.

De manera concreta, la pregunta que guía esta investigación es la que se interroga por el modo en que esta propuesta política de Deleuze, construida desde el escenario ruinoso de las grandes revoluciones socialistas, podría ser asumida y puesta en uso. Sintetizándose ésta duda en



la pregunta de ¿cómo es que podemos comprender y acaso definir a la política deleuziana y a la práctica política que ella prefigura, intuye y respalda? La cual es una interrogación que necesariamente se acompaña de otras preguntas muy diversas, como lo son las cuestiones de ¿en qué punto es que Deleuze desarrolla su filosofía política? ¿Cuál es la relación que su propuesta mantiene con el capitalismo? ¿Cuál es el funcionamiento y valor político de conceptos deleuzianos como línea de fuga, máquina de guerra, rizoma y devenir? ¿Cuál es el tipo de acción política que puede plantearse desde la filosofía de Deleuze? ¿Cuál es el actor político que tiene cabida dentro de ella? Y ¿cuál es el proceso revolucionario —si lo hay— que su filosofía política pretende liberar? Todas las cuales, son preguntas que nos han ayudado a definir el trayecto que esta tesis pretende desarrollar.

Debido al modo en que Deleuze construyó la mayor parte de su filosofía —sin reconocer un objetivo único, evadiendo un eje determinante que le otorgara alguna unidad concreta, negando cualquier tipo de clasificación u ordenamiento interno, aumentando siempre sus preguntas sin detenerse a responder algo de manera contundente, y creando constantemente nuevos conceptos utilizando palabras o aportaciones provenientes de una gran diversidad de ámbitos del conocimiento—, la manera en que nos aproximamos al desarrollo de las respuestas de todas estas preguntas, es intentando producir una relación entre conceptos e ideas provenientes de distintos libros, algunos de ellos escritos únicamente por Deleuze —como lo son los libros *Nietzsche y la filosofía* (1962) y *Diferencia y repetición* (1968), o los libros recopilatorios de escritos y entrevistas como *Diálogos* (1977), *Conversaciones* (1980), *La isla desierta y otros textos* (2002) y *Dos regímenes de locos* (2004)—, y otros escritos en colaboración con Félix Guattari —*El Anti-Edipo* (1972), *Kafka: por una literatura menor* (1975), *Mil mesetas* (1980) y *¿Qué es la filosofía?* (1991)—. Dando como resultado un camino que, en todo caso, constituye una composición que difícilmente podría simplemente atribuirse al propio Deleuze. Por lo cual, tendremos siempre el cuidado de mostrar que el trazado que esta relación nos ha permitido construir, es consecuente, al menos teóricamente, con el desarrollo de la propuesta política y la filosófica de Deleuze.

La estructura que esta vinculación de conceptos ha dado como resultado, se divide en un prefacio y cuatro capítulos, en los que se desarrolla el siguiente orden de exposición. Con la intención de establecer un punto de partida clarificador para la búsqueda de la política

deleuziana, el prefacio de esta tesis pretende, por un lado, explicar el escenario desde el cual Deleuze dio su paso a lo político —el del acontecimiento mayo francés del 68—, y por otro, advertir sobre algunos principios y precauciones metodológicas de la búsqueda de la filosofía política deleuziana. Por su parte, el primer capítulo está dedicado a definir el panorama de dominación con el que Deleuze caracteriza a las sociedades modernas. Para lo cual, dicho capítulo traza una línea que, partiendo de un breve abordaje de la ontología de la diferencia que nos permite comprender la concepción deleuziana de la sociedad como un cuerpo atravesado por flujos de variación, pasa a una descripción de las máquinas de sobrecodificación precapitalistas y culmina en la explicación del funcionamiento inmanente que Deleuze atribuye al capitalismo, y que ocupa un papel fundamental para entender los objetivos de la política deleuziana. El segundo capítulo pretende establecer la existencia de una exterioridad irreductible a los segmentos molares y al funcionamiento de dominio estatal, desde la que formulamos el concepto de línea de fuga y desarrollamos la vía efectiva de transformación social que Deleuze sintetiza en el concepto de máquina de guerra. Después, con el objetivo de comenzar a profundizar en el funcionamiento y en los principios de una política vinculada con la constitución de esta máquina de guerra, el tercer capítulo ahonda en los conceptos de rizoma, devenir, anomal y minoría; a partir de los cuales produce una caracterización del proceso del devenir-revolucionario, que es el concepto clave en el que se basa esta propuesta para desarrollar los objetivos y el funcionamiento de la filosofía política de Deleuze. Finalmente, el cuarto capítulo parte del mencionado proceso del devenir-revolucionario para definir nuestra comprensión inmanente y minoritaria de la política deleuziana. Pasando por los conceptos de acontecimiento y nomadismo, en este capítulo se terminan de explicar aspectos tales como los actos creativos, los procesos, los movimientos y los individuos que acompañan y caracterizan a la propuesta política de Deleuze, y que la distinguen y alejan de toda postura política institucional, mayoritaria y representativa.

Al definir el contenido de estos capítulos, debe ser claro que desarrollando esta tesis nuestro objetivo no es buscamos extraer de la filosofía política deleuziana un programa o proyecto determinante, que al modo de la política representativa e institucional que Deleuze criticaba, nos inspirase a establecer una nueva lista de reglas o lineamientos para toda la lucha política-revolucionaria. Porque, como puede intuirse a partir de lo que hemos dicho, consideramos que tal objetivo sólo podría asumirse desde una incorrecta apreciación de la política deleuziana. En oposición a ello, conscientes de que la política del devenir representa la

encomienda de una política sin programa, proyecto, jerarquía ni rostro, que es incapaz de afirmar de antemano algún camino bien trazado, o el éxito o fracaso de futuros esfuerzos revolucionarios; es necesario afirmar que lo único que pretendemos es llegar a comprender algunos aspectos fundamentales del funcionamiento de esta política, que quizá en un futuro nos permitan hacer con ella lo que Deleuze siempre quiso: usarla como una caja de herramientas con la cual podamos generar nuevas armas para hacer frente a la crueldad de la determinación y el sometimiento social.

En este sentido, admitiendo que esta tesis no busca ser capaz de llevar a cabo el verdadero logro de poner a funcionar a la política deleuziana en relación con un problema o acontecimiento social; consideramos que a pesar de ello, esta investigación tiene el valor de ser un proyecto iniciático a partir del cual seremos más capaces de atender el llamado de experimentación de una filosofía política que puede ser sumamente útil para liberar nuevas relaciones, nuevos espacios, nuevas maneras de existir y de habitar el mundo. Por lo que, en última instancia, creemos que esta tesis puede ser útil para llegar a vincularnos con la comprensión de una vía creativa y múltiple desde la cual podamos intentar transformar nuestro asfixiante presente, dotándonos de nuevas y más grandes esperanzas.

Por último, estableciendo los límites concretos de esta investigación, es necesario definir algunas limitaciones. La primera de estas es que, si bien creemos que el intento por desarrollar las relaciones entre la filosofía política deleuziana y el pensamiento político de otros autores podría resultar sumamente útil para comprender mejor algunos de los objetivos y problemas que se encuentran en el trasfondo de lo que Deleuze elabora en su política, hemos decidido que — fuera de casos muy concretos— esta tesis no buscará establecer tales vínculos. La razón de esto es que, a pesar de que valoramos cualquier esfuerzo por esclarecer dichas relaciones, dado el objetivo principal de esta investigación, no consideramos que ello sea un desarrollo necesario y determinante para poder comprender la constitución de lo político en Deleuze al grado en que pretendemos hacerlo. La cual de hecho, es la misma justificación que damos al acto de haber dejado fuera de esta tesis a los comentarios que Deleuze hace en torno a la distinción foucaultiana entre las sociedades disciplinarias y las sociedades de control, pues aunque también creemos que tales comentarios son sumamente interesantes y podrían ser muy útiles para definir las consideraciones tardías que Deleuze elabora sobre los mecanismos de control social, de igual

modo consideramos que dichos comentarios no constituyen un desarrollo esencial para definir los caracteres y objetivos de la política deleuziana al grado introductorio en el que nos lo hemos planteado hacer. Y para terminar, también es importante decir que, aunque gran parte de las obras a las que se hace referencia en esta tesis fueron escritas de manera colaborativa entre Deleuze y Guattari, esta investigación únicamente pretende asumirse como un esfuerzo por desarrollar la filosofía política del primero de estos autores. Pues aun cuando no negamos que muchos de los conceptos e ideas que exponemos también son autoría de Guattari, y pertenecen a su propia filosofía política, debido a que la manera en que nos aproximamos a tales conceptos e ideas muchas veces parte o se vincula con desarrollos que Deleuze escribió o declaró individualmente, no podemos entonces aventurarnos a afirmar que las consideraciones de lo político a las que hemos llegado sean adecuados para los dos autores. A este respecto, si se nos reprocha el no esforzarnos por establecer claras distinciones entre lo que pertenece la filosofía de Deleuze y lo que pertenece a la filosofía de Guattari al momento de hacer referencia a sus obras colaborativas, simplemente respondemos que, en nuestra opinión, debido al modo en que ambos autores concibieron y desarrollaron su trabajo colaborativo, tal esfuerzo constituiría no sólo algo imposible, sino también algo equivocado, que demostraría una incomprensión de la filosofía de ambos autores. Quienes al escribir juntos, estaban consiguiendo ya disolver las barreras de la identidad y del pensamiento y la creación individual.

## Prefacio. Principios de la búsqueda de una filosofía política de la diferencia

### Mayo del 68

En el año de 1972, Gilles Deleuze y Félix Guattari publicaron juntos el libro *Anti Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, obra que representó el comienzo de una escritura colaborativa que se extendería por casi veinte años. Mientras que para Guattari —quien previamente ya había estado en contacto con diversos grupos políticos— tal libro constituyó una especie de recomposición de sus orientaciones y un encuentro con el pensamiento de la diferencia y la multiplicidad;<sup>3</sup> por su parte, para Deleuze, el desarrollo de dicho libro fue una consecuencia de todo un “paso a lo político” que él había realizado poco tiempo antes, a la luz de los eventos del mayo francés del 68.<sup>4</sup> Para ambos autores, como para la gran mayoría de filósofos franceses de aquella época,<sup>5</sup> el acontecimiento imposible del mayo del 68 fue una sacudida que alteró el cauce de su filosofía, y que evidenció la necesidad de nuevas maneras de pensar y hacer política. De hecho, si hablar del mayo francés es hablar de una historia imposible,<sup>6</sup> ello es así en principio

---

<sup>3</sup> En una entrevista con relación a *El Anti-Edipo* realizada en 1972 Guattari comenta: “Había escrito en *Recherches* un texto titulado ‘De un signo a otro’, un texto muy influenciado por Lacan pero en el que ya prescindía del significante. Ello no obstante, estaba aún enredado en una suerte de dialéctica. Lo que esperaba de mi trabajo con Deleuze eran cosas como el cuerpo sin órganos, las multiplicidades, la posibilidad de una lógica de las multiplicidades con adherencias sobre el cuerpo sin órganos” (Gilles Deleuze, *Conversaciones* p.20).

<sup>4</sup> La afirmación de que el Anti-Edipo es, tanto para Deleuze como para Guattari, una consecuencia del mayo francés, es de hecho una afirmación hecha por Félix Guattari en la misma entrevista de 1972 que mencionamos en la anterior referencia. En ella, él afirma: “Mayo del 68 fue, para Gilles y para mí, como para otros muchos, una sacudida: aunque no nos conocíamos entonces, nuestro libro es sin duda una consecuencia de Mayo” (Gilles Deleuze, *Conversaciones* p.20).

Por otra parte, en una entrevista realizada frente a Toni Negri en 1990 Deleuze afirma que su “paso a la política” ocurrió a partir de 1968 (Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.236).

<sup>5</sup> El mayo francés de 1968 representó todo un acontecimiento que para la gran mayoría de los filósofos e historiadores de la época mostró la necesidad de una transformación del planteamiento político revolucionario. Junto a Deleuze, pertenecen a la lista de estos filósofos personajes como Guattari, Foucault, Derrida, y Rancière. Por mencionar sólo a algunos de ellos.

<sup>6</sup> Ver Pierre Nora, “Le retour de l’événement” en J. le Goff y P. Nora (comps.), *Faire de l’histoire I. Nouveaux problèmes*, p.226.

porque él fue un momento que constituyó un fenómeno de difícil explicación histórica,<sup>7</sup> cuya excepcionalidad e imprevisibilidad puso en cuestión los principios con los que hasta entonces se entendía y juzgaba a la política y la revolución.

Intentando describir superficialmente dicho acontecimiento, podemos simplemente señalar que lo que comenzó como un movimiento estudiantil aparentemente en contra de la precariedad de las condiciones educativas y de la postura conservadora y represiva de las autoridades,<sup>8</sup> se transformó en escasos días en un caótico e incomprensible movimiento de masas que integró al sector obrero, el cual decretó una espontánea huelga general de proporciones sin precedentes que, en conjunción con el movimiento estudiantil, ocasionó la mayor crisis social que se había producido en el corazón de las sociedades occidentales modernas.<sup>9</sup> Durante aquellos días, el ambiente de disconformidad se tornó en un grito múltiple de revolución que llegó a

---

<sup>7</sup> El problemático posicionamiento del mayo francés dentro de la historia es una cuestión emparentada con la noción de acontecimiento que algunos autores han asumido. En el caso de Deleuze, de manera muy general, el mayo del 68 es entendido como un Acontecimiento, queriendo decir con ello que él es un evento irreductible a las determinaciones sociales y a las series causales de la historia, que por ello constituye una ruptura o desviación de la linealidad y la temporalidad histórica normativa (Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, p.213).

<sup>8</sup> Pretender definir las razones y motivos contextuales del movimiento estudiantil es una labor problemática que en todo caso demandaría un apéndice particular que no pensamos realizar. Así entonces, intentando explicar esta cuestión tan sólo de manera sintetizada podemos decir que el movimiento estudiantil francés estuvo enmarcado en todo un momento de efervescencia y disconformidad que atravesó a diversos países a lo largo de la década, y que en general se caracterizó por un rechazo a los valores de consumo de las sociedades industrializadas modernas, que eran asumidos como valores alienantes y acabados (Juan Sánchez, "La historia imposible del mayo francés", p.110). Así por ejemplo, no es gratuito que previo al desarrollo del mayo francés existieran fenómenos como el movimiento de la Universidad de Berkeley en contra de la guerra de Vietnam, o disturbios estudiantiles en Milán, Atenas y Berlín. Ni tampoco resulta sorprendente que posterior a su desarrollo se produjeran movimientos en Río de Janeiro, Madrid, Tokio y México; los cuales, si bien pudieron tener al propio mayo francés como una de sus inspiraciones, definitivamente también fueron parte de una crisis cultural que trascendió las singularidades del movimiento estudiantil francés del 68.

<sup>9</sup> Sin intención de proporcionar un desarrollo detallado de los hechos podemos tan sólo reparar en algunos de ellos. Basándonos en una simple distinción hecha con motivos de comprensión histórica, puede decirse que los sucesos de mayo tuvieron al menos tres momentos o "fases": la fase estudiantil, que se desarrolló entre el 2 y el 13 de mayo; la fase social, que ocurrió entre el 13 y el 27 de mayo; y la fase política, que corresponde a lo ocurrido entre el 27 de mayo y el 23 de junio. La primera de estas fases está marcada por el comienzo de la movilización estudiantil, conteniendo además eventos como la emblemática noche de las barricadas en el Barrio Latino el 10 de mayo, en la que la fuerza policial arremetió en contra de barricadas estudiantiles, dejando cientos de heridos pero airando el fuego revolucionario de todo el movimiento. Por su parte, la fase social consistió en la generalización de la huelga estudiantil y la integración del sector obrero, que desde antes de la revuelta estudiantil ya había desarrollado algunos conflictos. Como eventos importantes de esta fase están la manifestación y huelga que en solidaridad con los estudiantes se realizó el 13 de mayo, la huelga de los trabajadores de Renault, la conferencia y acuerdos de los días 25 y 27 de mayo, y finalmente, el rechazo de los huelguistas obreros del acuerdo que los líderes sindicales habían hecho con los patrones frente a los representantes del gobierno de De Gaulle. Por último, la fase política abarca la re-apertura de las fábricas, el progresivo regreso a las universidades, la marcha gaullista en los Campos Elíseos y la eventual dimisión del general De Gaulle de la presidencia de la República Francesa.

vociferar en contra de los principios más arraigados del modo de vida capitalista, animando un impulso de cambio que —al menos en el caso de los grupos estudiantiles—, no parecía que pudiera atribuirse a un individuo o grupo concreto, ni tampoco que pudiera contenerse en alguna demanda específica que no fuera el cambio rotundo de la sociedad. Extrañas consignas se pintaron en las paredes de París,<sup>10</sup> y no pareció existir figura, partido, grupo u organización política que se salvara del señalamiento.

En todo caso, algo que resulta fundamental es que el mayo francés ocurrió como un movimiento generador de incompreensión y de ruptura no solamente debido a lo inesperado de su desarrollo, sino también en gran medida precisamente porque la mayor parte de su lucha y su objetivo revolucionario no terminó de suscribirse nunca a alguna agrupación oficial y representativa. Para entender la importancia de esta cuestión, debemos tener en cuenta que durante la década de los 60's en Francia, parecía haberse consolidado una “escolástica” teórica marxista en el entorno intelectual,<sup>11</sup> y una consecuente organización partidaria de izquierda que condensaba todos los medios, actitudes, enunciados, fantasías y fines de la lucha revolucionaria; y que se concentraba particularmente en el Partido Comunista Francés (PCF).<sup>12</sup> El efecto que ello había producido, era el de una verdadera incapacidad para pensar tanto un sujeto revolucionario que no consistiera únicamente en la clase obrera, como una revolución que se llevara a cabo más allá de la organización de los partidos comunistas y de los sindicatos nacionales; produciendo un sistema que condenaba y despreciaba todo brote de nuevos actores políticos y de nuevas luchas “locales”. Es entonces, surgiendo desde este panorama, que el desarrollo abrupto de una revolución estudiantil como la que ocurrió en el mayo del 68, en la que

---

<sup>10</sup> De acuerdo a los registros de los escritos hechos en las calles parisinas durante el movimiento de mayo, se encontraron frases como: «Está prohibido prohibir», «La belleza está en la calle», «Construir una revolución es también romper todas las cadenas interiores», «De Gaulle, no. Mitterand, no. Poder popular, sí» y «La imaginación al poder» (Juan Sánchez, *op.cit.*, p.119).

<sup>11</sup> Uno de los grandes representantes de la intelectualidad marxista comprometida con la agenda del Partido Comunista fue el filósofo Louis Althusser. En la década de los sesentas Althusser se había consagrado como todo un exponente del pensamiento marxista francés, y si bien su trabajo mantuvo una posición marxista crítica que buscaba cuestionar rigurosamente los conceptos del pensamiento marxista, él siempre se mantuvo como un miembro al servicio del Partido Comunista, acatando sus formas y objetivos revolucionarios.

<sup>12</sup> Con relación a la generación de este escenario de dominio que produjo una determinación sobre lo que significaba ser revolucionario y hacer la revolución, de acuerdo a lo que Deleuze afirma en su prólogo al libro de Guattari *Psicoanálisis y transversalidad: crítica psicoanalítica de las instituciones*, el origen de esta circunstancia se encontraba en «el gran corte leninista» de 1917, a partir del cual se habrían fijado “para bien y para mal, las grandes actitudes, los enunciados principales, las iniciativas y los estereotipos, las fantasías y las interpretaciones del movimiento revolucionario” (Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.255-256).

la intelectualidad y los militantes de izquierda consagrados no ocuparon un papel directivo o impulsor significativo, fue un acontecimiento de quiebre de ciertas verdades que se habían anclado en el fondo de la práctica, pensamiento y afán revolucionario; como la simple verdad marxista de que la clase obrera era el único sujeto histórico de la Revolución, o de que el partido comunista era la agrupación en la que recaía toda la esperanza de combate frente a la sociedad capitalista. Demostrando en el acto la existencia de un sujeto revolucionario que ya no se encontraba definido por la clase obrera, y de un movimiento sumamente potente que ya no obedecía los medios y formas de la revolución hecha a través de los organismos establecidos. Siendo pues de ese modo que el movimiento del 68 implicó una inesperada puesta en cuestión de la izquierda tradicional, de sus principios y de su comportamiento instituido;<sup>13</sup> de la cual nació gran parte de su incomprensión.<sup>14</sup>

De hecho, puede decirse incluso que si acaso existió algo común dentro de toda la diversidad y el caos del movimiento estudiantil, ello fue la denuncia de las fuerzas izquierdistas

---

<sup>13</sup> Juan Sánchez, *op.cit.*, p.129.

<sup>14</sup> Este conflicto ocurrido entre la izquierda marxista tradicional y el movimiento estudiantil puede observarse por ejemplo en las declaraciones de personajes como Georges Marchais y Cohn Bendit. El primero de ellos, en aquel entonces secretario general del PCF, con motivo del cierre de la Universidad de Nanterre ocurrido el día 2 de mayo, publicó un artículo donde calificaba a los grupos estudiantiles responsables como “falsos revolucionarios” y como “grupúsculos izquierdistas”; señalando principalmente al Movimiento del 22 de marzo, del cual afirmó que él era dirigido por el alemán anarquista Cohn Bnedit. Además, por si fuera poco, en el artículo Marchais llegó a decir que la agitación estudiantil favorecía a las provocaciones fascistas, procurando destacar irónicamente que aquellos grupos pretendieran “dar lecciones al movimiento obrero”. Siendo pues evidente el desprecio y la descalificación con la que reaccionó al movimiento estudiantil el propio secretario del PCF. Por su parte, Cohn Bendit, estudiante de sociología que efectivamente se había convertido en uno de los más reconocidos participantes del movimiento estudiantil, hacía declaraciones que mostraban que el movimiento no esperaba demasiado de los grandes grupos comunistas, afirmando que ellos estaban realizando la revolución y que no importaba si la CGT —central sindical allegada al PCF— iban o no con ellos. Demostrando esta discusión que el comienzo de la lucha estudiantil estuvo marcado por una incomprensión de las viejas y consolidadas organizaciones de izquierda, que en un principio no pudieron prever la fuerza revolucionaria que estaba a punto de desatarse.

Sin embargo, es importante mencionar que si bien en un principio el PCF no pareció estar de acuerdo ni apoyar al movimiento estudiantil, en cuanto los obreros se integraron a la lucha el PCF comenzó a involucrarse, llegando a ser quizá la organización política que más se involucró y acompañó a la causa obrera.

Aunque de cualquier modo, el apoyo que PCF otorgó se mantuvo siempre distante de los objetivos y los desarrollos del movimiento estudiantil que no se ajustaran a la lucha obrera, distinguiendo siempre entre aquellos estudiantes supuestamente dispuestos a aliarse con la clase obrera revolucionaria y aquellos otros que tan sólo obraban en beneficio propio (Juan Sánchez, *op.cit.*, p.122-123).

Por ello, no es de sorprender que a pesar de su eventual relación con el movimiento, Guattari mantuviera la impresión de que las grandes organizaciones de izquierda pretendían desacreditar la importancia y el valor del movimiento propiamente estudiantil, afirmando en 1972 lo siguiente: “Desde el movimiento de Mayo el poder, apoyado por las pseudo-organizaciones de izquierda, ha intentado hacer creer que sólo se trató de unos cuantos niños mimados que luchaban contra la sociedad de consumo, mientras que los obreros de verdad sabían perfectamente dónde estaban sus intereses...” (Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.28).



tradicionales como el PCF y la CGT, bajo la creencia de que dichas organizaciones eran culpables de traicionar a la revolución debido al modo en que habían llegado a pretenderla y definirla.<sup>15</sup> De manera que para los jóvenes estudiantes del movimiento del 68, la lucha en contra de los valores tradicionales de la sociedad también incluía a los valores tradicionales de la revolución, en los cuales habían reconocido una más de las instituciones represivas que impedían la realización de un cambio social.<sup>16</sup> La situación entonces, era la de haber percibido que las instancias oficiales de la revolución habían llegado a ser incapaces de llevar a cabo la transformación revolucionaria.<sup>17</sup> Por lo cual, la reacción estudiantil se había producido en contra no sólo de los principios del Estado capitalista, sino también en contra de esa manera representativa y partidista de hacer la revolución; demostrando que las luchas que se jugaban en la periferia del conflicto central entre la clase obrera y la explotación económica capitalista, eran movimientos sociales que no habían podido tener si quiera el derecho de ser considerados, pero que poseían una fuerza y capacidad revolucionaria inexplorada que no debía continuar siendo

---

<sup>15</sup> En el mismo prólogo al libro de Guattari del que ya hemos hablado —*Psicoanálisis y transversalidad: crítica psicoanalítica de las instituciones*—, Deleuze parece desarrollar un pequeño comentario al respecto de esta traición. En él Deleuze afirma que en afán de producir la verdadera posibilidad de una revolución socialista, el momento de «el gran corte leninista» sólo había conseguido que lo que originalmente se había planteado como una formación clandestina, se convirtiera en un partido que adoptó una posición mesiánica y que sólo fue capaz de mantener una relación de fuerza con los Estados capitalistas, con la cual eventualmente se engendró una ideología de coexistencia pacífica y de rivalidad económica que fue ruinosa para el movimiento revolucionario (Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.256). Además, afirma el mismo Deleuze, debido a la manera en que se realizó esa institucionalización del socialismo, al intentar desarrollar una economía socialista, ello sólo pudo hacerse “en función de los datos del mercado mundial y con objetivos similares a los del capital internacional, aceptando de buen grado la integración de los partidos comunistas locales en las relaciones de producción capitalistas, siempre en nombre de la defensa, por parte de la clase obrera de las fuerzas productivas nacionales” (*Ibid.*). Finalmente, Deleuze llega a afirmar que al proceder a relacionarse de este modo con los Estados capitalistas, incluso en las pretendidas relaciones de hostilidad y contraposición, “ya todo estaba decidido y traicionado” (*Ibid.*), siendo prueba de ello la debilidad de la creación institucional rusa, que por ejemplo, al importar fábricas de automóviles completamente montadas, importaban a su vez un tipo de relaciones humanas, funciones tecnológicas, divisiones de trabajo y un modo de consumo ajenos al socialismo (*Ibid.*).

<sup>16</sup> Como antecedentes teóricos de esta transformación destacan las figuras de Herbert Marcuse y de Alain Touraine. El primero de ellos, en su libro de 1964 *El hombre unidimensional*, había denunciado ya que la clase obrera había dejado de poder ser el sujeto de la revolución, en la medida en que ella había terminado por ser reintegrada por la burguesía y la lógica del capital, siendo necesaria la irrupción de una fuerza nueva revolucionaria. Mientras que Alain Touraine, quien fuera maestro de Cohn Bendit, igualmente había comenzado a defender desde 1966, la descalificación de la clase obrera como actor del cambio social, poniendo en duda la pertinencia de la expresión de la conciencia obrera (Juan Sánchez, *op.cit.*, p.124-125). De modo que puede afirmarse que existen claros antecedentes teóricos de la postura del movimiento estudiantil frente al partido comunista, los sindicatos vinculados con él y la Revolución que ellos pretendían.

<sup>17</sup> Afirmaba Deleuze: “El problema es completamente distinto: la situación que hace del capitalismo aquello que la revolución debe destruir, pero que también ha hecho de la revolución rusa, de su historia posterior, de la organización de los partidos comunistas y de los sindicatos nacionales otras tantas instancias incapaces de llevar a cabo tal destrucción” (Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.254).

ignorada. Al final, si el movimiento estudiantil nunca pretendió formar un grupo representativo que abogara y contuviera todos los objetivos de su lucha revolucionaria, ello fue justamente porque en el centro de aquel movimiento se buscaba huir de esa vía, que a sus ojos había perdido toda efectividad y les había privado de su existencia como agentes políticos revolucionarios.

Independientemente de la conclusión de los eventos del 68,<sup>18</sup> después de esta manifestación del poder revolucionario de los que antes eran tenidos como los movimientos y personajes secundarios, se tuvo que reconocer que había pasado la hora en que el combate de los estudiantes debía de identificarse con la lucha al servicio del Partido Comunista,<sup>19</sup> constituyendo este punto la emancipación de los anónimos actores políticos frente a los moldes revolucionarios mantenidos hasta entonces. Por este motivo, parte de las implicaciones del mayo francés fue una gran crisis de la identidad revolucionaria que demandaba la disolución del orden de subjetivación que imponían las instituciones del Estado.<sup>20</sup> Bajo la encomienda de poner en cuestión los sujetos revolucionarios y no-revolucionarios del capitalismo, el interés de diversos filósofos como Foucault y Deleuze se encaminó a la superación de la función representativa de los organismos y los personajes privilegiados, buscando en su lugar afirmar la multiplicidad y la diferencia, e interrogarse por los modos en que los individuos podían relacionarse sin tener que volver a someterse a las jerarquías del sistema capitalista.<sup>21</sup> Siendo por ello que ambos autores pasaran a

---

<sup>18</sup> Al respecto de la aparente conclusión a la que llegó el movimiento del 68, se ha llegado a hablar de una especie de fracaso revolucionario. Sin embargo, si se toma en cuenta que el mayo del 68 influyó en un movimiento estudiantil que se extendió vertiginosamente, que representó toda una ruptura del modo en que se había planteado la lucha revolucionaria, y que además culminó con la dimisión del poder de parte del general De Gaulle, debe admitirse de menos que tal fracaso es algo que puede llevarse a discusión.

<sup>19</sup> Así lo comenta Rancière en su texto de 1974 *La lección de Althusser*, en donde haciendo referencia al movimiento del 68 afirma: “Había pasado la hora en que el combate de los estudiantes se identificaba con la generosa lucha de los intelectuales de izquierda por la justicia y la libertad de los pueblos” (Jacques Rancière, *La lección de Althusser*, Editorial Galeana, Buenos Aires, p77).

Jacques Rancière, en tanto que fue un discípulo de Louis Althusser que después de los eventos de mayo se separó de su posición política y filosófica, representa uno de los pensadores que mejor muestra la ruptura entre la posición marxista y partidista revolucionaria de izquierda —de la cual Althusser era uno de los principales intelectuales asociados— y el surgimiento de nuevos actores y luchas sociales.

En lo posterior, la filosofía política de Rancière concibió a la política como una ruptura con los regímenes de saber que configuran lo sensible; como el modo de mantener en apertura al tiempo y el espacio para permitir la creación de nuevos modos de ser, y constituir subjetividades que no se adecuen a las identidades del régimen dominante (Helena Chávez, “Entre territorios, estética y política: subjetivación, subjetividad y experiencia revolucionaria”, Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p.111).

<sup>20</sup> Helena Chávez, “Entre territorios, estética y política: subjetivación, subjetividad y experiencia revolucionaria”, Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 105-106.

<sup>21</sup> En una entrevista que Deleuze realizó junto a Foucault en 1972 con motivo del personaje del intelectual y sus funciones políticas, el filósofo afirmó: “No hemos de totalizar aquello que sólo desde el punto de vista del poder

considerar que la realidad no correspondía ya a lo que pasaba en la política en el sentido tradicional de competición y distribución del poder, en las instancias representativas como el PCF o la CGT, sino en lo que ocurría realmente en las fábricas, en un colegio, en un cuartel, en una cárcel o en una comisaría.<sup>22</sup> En tanto que a partir del mayo francés, ellos no podían continuar trabajando en los términos de los personajes y las funciones de la política representativa, sino bajo el esfuerzo por desarrollar la potencia revolucionaria de los movimientos, mecanismos y personajes olvidados y oprimidos, de un modo que evadiera la vuelta a la representación y la integración al Estado capitalista.

Así entonces, la revuelta del mayo francés del 68, que constató el surgimiento de nuevas figuras y vías de cambio social, terminó por producir una transformación en los modos en que tendría que entenderse la posibilidad misma de la política y de los actores revolucionarios.<sup>23</sup> Abriendo el paso a una filosofía política más interesada por la diferencia, las vías de cambio y los actores minoritarios, que por la constitución de un nuevo gran partido o Estado. Deleuze, asumiendo esta nueva dirección teórica y práctica, procedió a crear una filosofía política que abogara por nuevas formas de comunidad que funcionara en una libre circulación de individuos y deseos; filosofía que produciría una desarticulación de los valores y principios tradicionales de la política y la revolución, evadiendo no sólo gran parte de sus objetivos, sus medios y sus fantasías, sino incluso la propia terminología que les acompañaba. En medio de un panorama donde el marxismo continuaría dominando el discurso revolucionario al menos por una década más, en un momento en que las fuerzas aún estaban aparentemente divididas entre el capitalismo y el socialismo, y en el que aún se tenía el recuerdo fresco de conflictos clasistas en América Latina, es decir, aún varado el mundo dentro de grandes clases y contradicciones, Deleuze sacrificó lo que tuvo que sacrificar para intentar acompañar a la potencia creativa minoritaria de los quiebres y las fugas que el acontecimiento del 68 había manifestado, y que él —como algunos otros— no olvidaría jamás.

---

está totalizado, aquello que sólo podríamos totalizar a fuerza de restaurar las formas representativas de centralismo y jerarquía. Al contrario, lo que hemos de hacer es llegar a instaurar vínculos laterales, todo un sistema de redes de bases populares” (Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.272).

<sup>22</sup> Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.272.

<sup>23</sup> Helena Chávez, *op.cit.*, p.105.

## Principios del funcionamiento de la filosofía deleuziana

Al disponernos a desarrollar cómo funciona la política deleuziana, y al pretender construir un camino que podamos seguir dentro la filosofía de Deleuze para encontrarla, debido a los grandes quiebres que ella pretendía acompañar, y a las extrañas creaciones que ella misma produjo, conviene asumir ciertas precauciones iniciales que nos ayuden para lograr semejantes objetivos. Tal y como lo hemos anticipado al hablar del mayo francés y de su influencia en Deleuze, uno de los primeros cuidados que hemos de tener debe ser el de renunciar a la idea de que al adentrarnos en la filosofía política deleuziana, nos encontraremos inmediatamente con los conceptos y nociones habituales que pertenecen al racimo de vocablos paradigmáticos de la filosofía política; como lo son los conceptos de gobierno, libertad, jurisprudencia, derecho o revolución. Pues tal y como lo veremos a lo largo de todo este trabajo, Deleuze no suele ocupar este tipo de conceptos en el momento en que afirma hablar de política,<sup>24</sup> e incluso si llega a hacerlo, siempre lo hace de tal modo en que dichos conceptos resultan ajenos a su significado habitual, mostrándose prácticamente irreconocibles, transformados, relacionados con toda una nueva diversidad extraña de elementos o nociones pertenecientes a cualquier ámbito indeterminado de la sociedad o la existencia. Por ello, nuestro segundo miramiento debe ser el de asumir el hecho de que Deleuze pertenece a un grupo de filósofos para los que el esfuerzo del pensar y el hacer político, es extraído de sus condiciones, modos, códigos, y terminología tradicional —tanto en relación con la filosofía política de corte marxista como con la filosofía política clásica o moderna—; y en los cuales, por lo tanto, la filosofía política desarrolla un carácter e interés problemático que atenta contra los principios y hábitos de lo que solemos comprender como lo político.<sup>25</sup> Lo cual, en el caso de Deleuze, hemos dicho que se concretiza en la creación de un modo otro de pensar la política, que escapa de los medios y organismos representativos e institucionales, y que sólo puede comprenderse desde la totalidad múltiple de su filosofía, en la que —vale decirlo de una vez, para terminar de mencionar los cuidados y atenciones iniciales que debemos tener en esta

---

<sup>24</sup> Por ejemplo, en el marco de la entrevista realizada frente a Catherine Clement en 1980, publicada en *L'Arc* no. 49, Deleuze, en una más de sus declaraciones sobre esta cuestión, llega a afirmar que él y Guattari tienen “la impresión de estar haciendo política incluso cuando hablamos de música, árboles o rostros” (Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, p. 168). Afirmación que ejemplifica el tipo de vocabulario que Deleuze ocupa habitualmente cuando parece estar hablando de política.

<sup>25</sup> Francisco Barrón, “¿Quién hace política? Butler, Ranciere, Deleuze”, en J. Ezcurdia (comp.) *Cuerpo, resistencia y producción de subjetividades frente a la lógica de la globalización capitalista*, p.223.

búsqueda de su política—, el desarrollo de la temática política no ocupa una sección determinada, sino que está disuelto dentro de ella, de un modo que no obedece a estructura o lógica concreta.

En principio, podemos decir que estos cuidados operativos que debemos tener para desarrollar la filosofía política de Deleuze, están relacionados con la manera en que él concebía a la teoría, la práctica, y la relación que ellas guardan entre sí. Pues, determinado a que su filosofía política no instaurase procesos de totalización y normalización —como él creía que había ocurrido con la filosofía marxista—, Deleuze estaba en contra de la concepción de la teoría que la asumía simplemente como aquello en lo que la práctica tenía que inspirarse o basarse para actuar.<sup>26</sup> Por ello, deslindándose de esa consideración, Deleuze consigue plantear la relación entre teoría y práctica en términos parciales, momentáneos y fragmentarios; afirmando que la relación que existe entre ambas no es una relación de semejanza, sino una especie de relación de relevo que ambas necesitan para superar los impases a los que invariablemente llegarán.<sup>27</sup> Tal y como podría argumentarse que sucedió en el mayo francés del 68, cuando la teoría revolucionaria predominante se vio puesta en cuestión por prácticas revolucionarias inesperadas. En este sentido, la manera más sencilla con la que Deleuze explica su concepción de la teoría, es diciendo que para él ella debe ser simplemente una caja de herramientas que no puede tener ninguna relación con el significante, y que sólo valdrá mientras pueda ser puesta a funcionar y servir para alguien en cualquier ámbito.<sup>28</sup> Ello, en la misma medida en que la propia práctica sea asumida entonces como una actividad capaz de multiplicar a la teoría sin ser determinada por ella, ocupándola sin restricciones a un dominio específico.

---

<sup>26</sup> En la misma entrevista junto a Foucault hecha sobre el personaje del intelectual a la que ya hemos hecho referencia previamente, Deleuze afirma: “Puede ocurrir que estemos empezando a vivir de una nueva manera las relaciones entre la teoría y la práctica. Antes se concebía la práctica o bien como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, o bien al contrario, como aquello en lo que la teoría tenía que inspirarse, como si fuera ella misma creadora de una forma futura de teoría. En todo caso, se concebían sus relaciones como un proceso de totalización, en un sentido o en el otro” (Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.267).

<sup>27</sup> La afirmación de Deleuze es la siguiente: “La práctica es un conjunto de relevos de un punto teórico a otro, y la teoría es un relevo de una práctica por otra. Ninguna teoría puede desarrollarse sin llegar a una especie de muro, y la práctica es necesaria para perforar ese muro” (Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.267-268).

<sup>28</sup> Llegando a decir Deleuze incluso que: “Si nadie puede utilizarla, empezando por el propio teórico que, entonces, deja de ser un teórico, es que no vale nada o que no ha llegado su momento. No hay que volver a una teoría anterior, hay que hacer otra nueva, hay otras por hacer” (Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.69).

Por otro lado, además de esta concepción de la teoría y la práctica, una más de las cuestiones importantes que tiene que ver con estos principios de la filosofía política deleuziana, es el modo en que Deleuze define a la filosofía y a los conceptos. A este respecto, lo que Deleuze señala puntualmente en su libro escrito de manera conjunta con Félix Guattari titulado *¿Qué es la filosofía?*, es que la filosofía “es la disciplina que consiste en *crear* conceptos”,<sup>29</sup> los cuales, dicho sea de paso, siempre tendrán que ser conceptos nuevos que posean un carácter propiamente intempestivo y transformador.<sup>30</sup> Si Deleuze y Guattari definen de este modo a la filosofía, es porque a su parecer, ella no debe pretender llevar a cabo una mera labor comunicativa ni reflexiva, que busque producir un consenso, o que ocupe y reproduzca significados universales.<sup>31</sup> Pues de hecho, Deleuze y Guattari siempre se mostraron renuentes a la consideración que, creyendo que le hacía un gran favor a la filosofía, la asumía simplemente como “el arte de la reflexión”.<sup>32</sup> Afirmando que, contrario a atribuirle un gran propósito, dicha consideración termina por despojarla de todo lo que ella en realidad es.<sup>33</sup> Oponiéndose a esta idea, al definir a la filosofía como una disciplina creadora de conceptos, Deleuze y Guattari — del mismo modo en que Nietzsche lo había realizado—, asumen la convicción de que la filosofía posee una labor absolutamente creativa que debe contribuir a que el futuro sea diferente del pasado, proporcionando nuevas formas de pensamiento y de acción.<sup>34</sup> Lo cual, en cierta medida explica por qué la filosofía política deleuziana no se construye a partir de los conceptos usuales, ni se inscribe en la concepción habitual de la filosofía política. Así entonces, en tanto que la filosofía deleuziana no posee un carácter reflexivo ni conciliador, sus conceptos por su parte se distinguen de una manera similar, por no ser conceptos del tipo discursivo ni referencial, es decir, por no vincularse con algún elemento o sentido que exista en el estado de cosas actual, independientemente de ellos mismos.<sup>35</sup> En su lugar, Deleuze y Guattari consideran que, si bien la creación de conceptos constituye una singularidad, ellos como tal poseen una consistencia siempre múltiple, queriendo afirmar con ello que existen como una vinculación de componentes

---

<sup>29</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.12.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p.11.

<sup>31</sup> Textualmente Deleuze y Guattari afirman: “La filosofía no contempla, no reflexiona, no comunica, aunque tenga que crear conceptos para estas acciones o pasiones. La contemplación, la reflexión, la comunicación no son disciplinas, sino máquinas para constituir Universales en todas las disciplinas” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.12).

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.12.

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> Paul Patton, *Deleuze y lo político*, p.186-187.

<sup>35</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.28.

heterogéneos que forman un cosmos o un perímetro propio;<sup>36</sup> como puede verse por ejemplo en el concepto del *cogito* kantiano, el cual, según estos autores, es un concepto que demanda la introducción del tiempo como un nuevo componente de la subjetividad, originando así un nuevo plano o un nuevo tipo de existencia que no podría haber sido ocupada previamente por una concepción del sujeto para el cual el tiempo no fuese una forma de interioridad.<sup>37</sup> Asentados en esta consideración múltiple del concepto, es que Deleuze y Guattari llegan a afirmar que “Todo concepto es por lo menos doble, triple, etc”,<sup>38</sup> y que él “se plantea a sí mismo y plantea su objeto al mismo tiempo que es creado”.<sup>39</sup> Lo cual representa una formulación del concepto que como hemos dicho, lo asume como una articulación que no puede simplemente ubicarse o interpretarse dentro de una totalidad —como lo sería el panorama conceptual de la filosofía política tradicional—, sino como una composición que al ser creada debe establecer relaciones entre compuestos heterogéneos que efectúen reparticiones novedosas.<sup>40</sup> De esta manera, porque el objetivo de la filosofía deleuziana recae en la creación de este tipo de conceptos múltiples, y porque su propia noción de teoría es primordialmente funcional y no pretende anclarse a ningún dominio concreto; es que su filosofía política no puede generalizarse, segmentarizarse o dividirse de acuerdo a un eje u orden temático específico. Porque ella sólo puede pretender producir conceptos que instauren relaciones con compuestos exteriores a cualquier respectivo conjunto, unidad o “perímetro” conceptual ya determinado.

Con base en estas consideraciones, podemos comprender por qué metodológicamente la práctica deleuziana consiste en llegar a “hacer funcionar” los conceptos —y en general todas las cosas—, como una articulación circunstancial productiva de nuevos objetos, estados o zonas de experiencia.<sup>41</sup> Por lo cual, su filosofía suele desarrollar un combate entre aquello que pertenece a la unidad o interioridad de un estado de cosas o conceptos ya dado —aquello que ocupa un papel determinante, jerárquico o estructural, como el funcionamiento del Estado o la función normativa de ciertas teorías—, y una exterioridad que atraviesa estas determinaciones y las vincula con

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.27-28.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.36-37.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p.21.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.27-28.

<sup>40</sup> Esto es lo que lleva a Deleuze y Guattari a afirmar que: “Si un concepto es mejor que uno anterior es porque permite escuchar variaciones nuevas y resonancias desconocidas, porque efectúa reparticiones insólitas, porque aporta un Acontecimiento que nos sobrevuela” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.33).

<sup>41</sup> Francisco Barrón, *op. cit.*, p.226-227.

compuestos ajenos a dicha unidad. Dando como resultado que esta filosofía se construya como un vórtice de ideas y conceptos que giran en torno a ciertas preguntas o intereses, pero que realmente no se interesa por desarrollar cabalmente una idea o temática única o principal; renunciando así a la construcción de una unidad bien formada para construir una multiplicidad que atenta contra cualquier hilo, estructura o encadenamiento jerárquico.<sup>42</sup>

Algo importante que demos señalar, es que esta concepción y objetivo de la filosofía deleuziana, termina por mostrarse también en la manera en que Deleuze concibe a la escritura, pues del mismo modo en que su filosofía abandonan una pretensión discursiva y referencial en favor de un desarrollo productivo y múltiple, Deleuze y Guattari afirman consecuentemente que su escritura no tiene que ver con el significar, “sino con deslindar, cartografiar, incluso futuros paisajes”.<sup>43</sup> Dejando claro que para ellos la propia escritura debe procurar conexiones entre conceptos e ideas que den como resultado una modificación de su propia consistencia, como también del propio tema o problema con motivo del cual se está escribiendo. Lo que explica por qué las obras de Deleuze están repletas de relaciones entre ámbitos usualmente disociados, como lo son por ejemplo las relaciones entre la filosofía y la literatura, los modelos de individuación y el mar o las estaciones del año, los sistemas y los tallos rizomáticos, o la ontología del tiempo y la música; las cuales, lejos de representar conexiones de tipo metafórico, constituyen vínculos propiamente conceptuales, en razón de los que se producen composiciones múltiples que constituyen nuevos conceptos y con ello, nuevas disposiciones o planos extraños, novedosos y aun así, completamente reales.<sup>44</sup> En la medida en que Deleuze y Guattari asumen a la escritura de este modo, ellos llegan a afirmar que al acercarnos a un libro no debemos preguntar por su significado, ni asumir que en él hay una idea o argumento concreto que debemos comprender,

---

<sup>42</sup> Como lo volveremos a mencionar en el tercer capítulo de esta tesis, la obra de Deleuze y Guattari *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* es quizá el ejemplo paradigmático de este tipo de metodología. Al respecto, Jorge Maldonado comenta sobre esta obra que: “Mil mesetas es sólo un libro de filosofía que no tiene tema principal, ni un problema central, todo Mil mesetas es una multiplicidad; esto es lo más logrado, a saber, la ausencia de un hilo conductor único entre mesetas, la falta de encadenamiento jerárquico entre mesetas, asegurando así una ligazón rizomática entre ideas, muchos hilos conductores, muchos encadenamientos, muchas conexiones” (Jorge Francisco Maldonado, “Música y creación: un sentido en el pensamiento de Gilles Deleuze”, Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de Madrid, 2008, p.114). Lo cual en cierto modo sirve para expresar el tipo de producciones múltiples que este tipo de metodología pretende realizar.

<sup>43</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.10-11.

<sup>44</sup> En referencia a esta vinculación Deleuze y Guattari tienen el cuidado de señalar: “A menudo, se nos ha reprochado que recurramos a literatos. Pero cuando se escribe, lo único verdaderamente importante es saber con qué otra máquina la máquina literaria puede ser conectada, y debe serlo para que funcione” (Deleuze y Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.10).



sino que en su lugar “tan sólo hay que preguntarse con qué funciona, en conexión con qué hace pasar o no intensidades, en qué multiplicidades introduce y metamorfosea la suya [...]”.<sup>45</sup> Puesto que si la escritura es una práctica que abandona un carácter significante para intentar producir vínculos entre compuestos heterogéneos que no pueden reducirse a un ámbito o tema concreto — o cualquier otra determinación unitaria—, entonces los mismos libros sólo pueden constituir una especie de esfuerzo por producir este tipo de compuestos múltiples, y de llegar a ser ellos mismos, una verdadera multiplicidad.

Habiendo llegado este punto, sin embargo, hemos de reconocer que hemos hablado de algunos conceptos o adjetivos que no nos hemos detenido realmente a explicar. De modo que si bien hemos afirmado que los conceptos y los libros para Deleuze y Guattari poseen una consistencia múltiple y productora, debemos admitir, tal y como Deleuze y Guattari nos indican hacerlo, que “todavía no sabemos muy bien qué significa lo múltiple cuando cesa de ser atribuido, es decir, cuando es elevado al estado de sustantivo”,<sup>46</sup> y que tampoco sabemos qué es exactamente eso que Deleuze y Guattari logran producir con este tipo de multiplicidad. Sugiriendo esto que aunque estas precauciones metodológicas pueden servirnos para comprender inicialmente algunas de las peculiaridades de la filosofía deleuziana que nos ayudarán en nuestro propósito de adentrarnos en su política, por otro lado, ellas mismas han comenzado a generarnos preguntas y a mostrarnos las peculiaridades e incomprensiones que implica trabajar con la filosofía de Deleuze. Por ello, hemos de confesar que la primera intuición de este trabajo, es que esta breve explicación de los cuidados que debemos asumir basándonos en la consideración de Deleuze y Guattari sobre la filosofía y los conceptos, en todo caso no puede comprenderse sin apelar al objetivo ontológico que atraviesa a toda la filosofía deleuziana. El cual, referido de una manera muy sencilla, es el de construir una filosofía de la diferencia que atente contra lo que él concibe como el primado de la metafísica trascendente de la identidad. Pues es justamente a partir de esa lucha que Deleuze desarrolla frente a la identidad, que creemos haber encontrado una vía para llegar a comprender tanto el funcionamiento de su filosofía y lo que significa hablar de una consistencia múltiple, como también finalmente la manera en que podemos entender a la política deleuziana. Es por esto que en este primer capítulo empezaremos a hablar ahora de la ontología de Deleuze, para intentar comenzar a vincularnos a partir de ella con el funcionamiento

---

<sup>45</sup> *Ibidem.*

<sup>46</sup> *Ibidem.*

múltiple de su filosofía mientras simultáneamente intentamos definir el panorama de control social que encontramos en su pensamiento político, y que marca un inicio apropiado para toda esta tesis.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Como lo veremos al adentrarnos más profundo en este capítulo, pese al apartamiento que Deleuze asumió frente a ciertos principios de la vía revolucionaria del marxismo ortodoxo, él continuó defendiendo que el panorama de control y dominación social debía de seguir comprendiéndose a la luz del funcionamiento del sistema capitalista. Por ello, al decir que en este capítulo pretenderemos partir de la ontología deleuziana para definir dicho panorama de control social, estamos queriendo decir puntualmente que partiremos de su planteamiento ontológico para definir el funcionamiento diferencial que él le atribuye al sistema del capitalismo.

## Capítulo I. De la codificación a la axiomática

### Simulacro: el juego de la diferencia y la repetición

La filosofía de Gilles Deleuze es uno de los más profundos esfuerzos para cuestionar la metafísica de la trascendencia concebidos en el siglo pasado. Para Deleuze, el primado de esta metafísica, que podemos observar a lo largo de todo el desarrollo occidental, define la conservación del mundo de la representación mediante la marcada instauración de lo que él refiere como el primado de la identidad.<sup>48</sup> La identidad, que para Deleuze funciona como el principio protector y generador de un mundo entitativo sólido y representable,<sup>49</sup> ha sido el principio metafísico que al definir el asfixiante imperio de la representación, ha negado la vía para pensar a la diferencia en sí misma, es decir, más allá de su papel de mera negación recluida al ámbito de la contradicción. Pues en efecto, de acuerdo a la manera en que Deleuze critica esta situación, la diferencia no implica la negación, y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida en que permanezca subordinada a la identidad.<sup>50</sup> Pensar la diferencia en sí misma, en el tejido propio de la relación entre lo diferente y lo diferente, más allá de las formas de la representación que la someten a la identidad y la reducen a la contradicción, es así uno de los principales propósitos que Deleuze busca realizar a lo largo de su filosofía.

Si la prominencia de la identidad es la responsable de la aparente incapacidad de occidente para pensar la diferencia en sí misma, es necesario que el pensamiento moderno muestre todas las fuerzas que actúan debajo de la supuesta solidez de la representación de lo idéntico. Pretendiendo que la imperturbabilidad de este principio se disuelva frente al reconocimiento de una génesis más profunda, en la cual la identidad no pueda sino ella misma asumirse como algo derivado.<sup>51</sup> El camino que esta posición representa, es el camino que lleva a pensar la identidad

---

<sup>48</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y Repetición*, p.15.

<sup>49</sup> Luis Sáez, "Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de Gilles Deleuze", en L. Sáez, J. De la higuera y J.F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, p.419.

<sup>50</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p.15.

<sup>51</sup> "Pensar la diferencia en sí, su propio tejido, libre de la reducción a que es sometida cuando, se la observa desde el primado de la identidad. Ésta es la forma en la que la superación de la metafísica demanda ser llevada a cabo. Pues si ella ha hecho irreconocible a esto impensado que es la diferencia, es necesario que al pensarla se la hurte a

en términos de lo que Deleuze denomina como el simulacro, que es un sistema en el que él encuentra el modo en el que lo diferente logra relacionarse con lo diferente mediante la diferencia misma: exclusiva manera en la que se ha de poder realizar la superación de la metafísica trascendental.<sup>52</sup> Afirmando la divergencia y el desequilibrio, en el simulacro la única unidad es la convergencia de un caos sin forma en el que ninguna identidad posee un modelo, ni un privilegio, ni una oposición o analogía, ni tampoco la cualidad semejante de una copia.<sup>53</sup> Pensada desde el simulacro, la identidad se constituye únicamente por diferencias comunicadas entre sí por la diferencia misma, brotando desde un sistema de cantidades mutables e intensivas que resulta ser el juego ulterior desde el que se produce todo sentido y toda existencia.

Pensar a la identidad de esta manera significa precisamente concebirla como un efecto producido por un juego profundo, que puede contemplarse como el juego de la diferencia y de la repetición.<sup>54</sup> Para entender este juego es necesario explicar las condiciones conceptuales que Deleuze presenta al desarrollar el funcionamiento y el vínculo de esos dos conceptos en cuestión: diferencia y repetición. Por un lado, comprender el juego de la diferencia y la repetición requiere justamente pensar a la diferencia más allá de la oposición y de la contradicción; por otro, este esfuerzo sólo podrá realizarse si al mismo tiempo somos capaces de concebir que la repetición, incluso en su expresión más pura, encuentra su razón en una estructura oculta, en la que la misma repetición lleva a cabo una labor compleja de disfraz y desplazamiento de un «diferencial»,<sup>55</sup> que es precisamente una diferencia liberada de lo idéntico, y que en ese sentido es portadora de variación en el campo de la representación. De este modo, nos damos cuenta de que, tal y como lo comenta el propio Deleuze: “A la diferencia y el descentramiento perpetuos de la diferencia, corresponden estrechamente un desplazamiento y un disfraz en la repetición”.<sup>56</sup> Es decir, que ambos conceptos parecen vincularse entre sí de un modo estrecho y sin embargo clandestino, en el que la repetición lleva a cabo el propio desplazamiento de la diferencia, en el

---

una vulneración de su esencia, que tiene lugar cuando, se sepa o no, se la aprehende como sometida a un principio más alto, del cual derivaría subsidiariamente (ley del “Uno que deviene Dos”)” (Luis Sáez, *op.cit.*, p.420).

<sup>52</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p.409.

<sup>53</sup> Deleuze nos dice: “No es tarea del simulacro ser una copia, sino dar por tierra con todas las copias, haciendo lo mismo también con los modelos: todo pensamiento se convierte en una agresión” (Gilles Deleuze, *op. cit.*, p.17).

<sup>54</sup> “El mundo moderno es el de los simulacros. Un mundo en el que el hombre no sobrevive a Dios, ni la identidad del sujeto sobrevive a la de la sustancia. Todas las identidades sólo son simuladas, producidas como un “efecto” óptico, por un juego más profundo que es el de la diferencia y la repetición” (Gilles Deleuze, *op. cit.*, p.16).

<sup>55</sup> Gilles Deleuze, *op.cit.*, p.16.

<sup>56</sup> *Ibidem.*

mismo momento en que la disfraza y la oculta. Siendo así que ambos conceptos no pueden realmente separarse el uno del otro; teniendo que mostrarse siempre juntos y mezclados, confundidos entre sí.

Para entender mejor la manera en que la repetición puede constituir tanto una labor de desplazamiento como otra de ocultamiento del diferencial, puede ser útil plantear una distinción entre dos modos de comprender a la repetición. El primero de estos modos, que corresponde a la manera en que la repetición es entendida comúnmente, desde el predominio de la identidad, es una repetición que puede calificarse como la repetición que se presenta entre diversos objetos representados bajo un mismo concepto —repetición de lo mismo—. <sup>57</sup> La segunda, que más bien es justamente la repetición planteada desde el desplazamiento de la diferencia y la variación, debe pensarse como un movimiento dinámico y creador en una heterogeneidad intensiva que escapa al terreno de la representación, y que se comprende a sí misma en lo que Deleuze concibe como la alteridad de la Idea. <sup>58</sup> Ahora bien, es necesario enfatizar que reconocer esta distinción no debe hacernos caer en el error de pensar que las dos repeticiones son independientes entre sí. Pues si bien el objetivo de Deleuze es que seamos capaces de pensar a la diferencia y la repetición con independencia de la identidad y la representación, esto no significa que podamos prescindir de la repetición pura producida desde la identidad del concepto, puesto que en última instancia, ambas repeticiones coexisten en un plano en el que el desplazamiento de la diferencia requiere de la propia fisura de puntos determinados por la representación. De este modo, asumir el desarrollo del juego de la diferencia y de la repetición, más que llevarnos a simplemente negar la repetición en el sentido material y puro —repetición de lo Mismo—, demanda que esta repetición adquiera su sentido como disfraz en el que la diferencia se oculta a la vez que se

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p.53

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.53-54

Continuando con la distinción entre estas repeticiones coexistentes, Deleuze afirma: “Una es negativa, por defecto del concepto; la otra, afirmativa, por exceso de la Idea. Una es hipotética; la otra categórica. Una es estática; la otra dinámica. Una es repetición en el efecto; la otra, en la causa. Una, en extensión; la otra es intensiva. Una, ordinaria; la otra, notable y singular. Una es horizontal; la otra, vertical. Una está desarrollada, explicada; la otra está envuelta y debe ser interpretada. Una es revolucionaria; la otra evolutiva. Una es de igualdad, de conmensurabilidad, de simetría; la otra se funda sobre lo desigual, lo inconmensurable o lo disimétrico” (Gilles Deleuze, *op.cit.*, p.54).

desplaza. Es por esto que Deleuze afirma que es la forma de lo determinable la que hace funcionar al pensamiento en tanto máquina de la indeterminación.<sup>59</sup>

A partir de esta explicación del concepto de diferencia y de repetición, con énfasis en la exposición de cómo podemos pensar una noción de repetición que encuentra su razón en el disfraz y el desplazamiento de la propia diferencia, podemos comprender mejor el modo en que el sistema del simulacro mina el mundo de la representación, producto principal del primado de la identidad. Si el sistema del simulacro se concibe justamente como el sistema en el que la identidad muestra su carácter derivado frente al juego profundo de la diferencia y la repetición que hemos descrito, esto nos permite concebir un mundo de existencias mutables e intermitentes, en el que frente a la destrucción de todo molde, lo único que puede permanecer es, siguiendo a Deleuze, “la línea abstracta como determinación absolutamente adecuada a lo indeterminado (...)”.<sup>60</sup> Lo que implica un esquema en el que el fondo no representativo de la diferencia y la repetición, sube a la superficie para insinuarse a las formas de la representación, sólo para a la vez ahogarlas en un mar de existencias autónomas, individuaciones impersonales y singularidades preindividuales, donde se desarrollan los encuentros y las tensiones azarosas que definen a la existencia en este juego profundo del sistema del simulacro. Por esto, finalmente, al pensar la realidad en Deleuze debemos pensar una realidad intensiva que funciona como el subsuelo desde el que se efectúa un indeterminable número de relaciones diferenciales y productivas. Lo cual termina por mostrarnos todas las consecuencias que produce en el plano ontológico, el intento de pensar la diferencia libre de las restricciones e imposiciones que la identidad ejercía sobre ella. Intento que es, en cierto sentido, un punto de partida paradigmático para desarrollar gran parte de las tentativas e intenciones que Deleuze mantiene al trabajar en diversos momentos de su pensamiento.

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p.408.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p.406.

## Cuerpos y flujos

Después de plantear el trasfondo del sistema del simulacro, que nos debe servir como un pilar ontológico fundamental para analizar cualquier aspecto y desarrollo ulterior de la filosofía deleuziana, podemos definir con mayor claridad la noción del cuerpo en Deleuze. Esta noción «que bien puede decirse que encuentra sus orígenes en la gran influencia teórica que autores como Spinoza, Nietzsche y Bergson ejercen sobre el desarrollo de la filosofía deleuziana»,<sup>61</sup> resulta importante porque en ella encontramos un punto especialmente conveniente para plantear la relación entre las reflexiones ontológicas del pensamiento de Deleuze y sus interpretaciones en el ámbito ético y político. El cuerpo,<sup>62</sup> es un concepto que en el panorama de intensidades en resonancia con en el que Deleuze define el trasfondo de la representación, es concebido como un «fenómeno múltiple» que se constituye en una pluralidad de fuerzas en «relación de tensión» unas con otras.<sup>63</sup> Concepción que nos permite pensarlo entonces, de manera concreta, como un

---

<sup>61</sup> La filosofía de Deleuze innegablemente está profundamente influida por los pensamientos de Spinoza, Nietzsche y Bergson, al grado en que intentar definir cuáles aspectos teóricos en Deleuze reflejan esta influencia, nos llevaría a hacer una revisión profunda de toda su obra. Como tal, la noción del cuerpo en concreto no es ninguna excepción. Siguiendo a José Ezcurdia, podríamos decir por ejemplo que la noción spinoziana de sustancia y las nociones bergsonianas de materia viva y duración, tienen una particular y evidente influencia en el desarrollo de la noción de cuerpo en Deleuze. En palabras de este autor “La noción spinoziana de sustancia es retomada por Deleuze en el contexto de una metafísica a la vez materialista e inmanentista en la que la propia materia viva es el resorte de la afirmación del cuerpo mismo como una intensidad que tiende a afirmar su tendencia a perseverar en el ser, en el juego y rejuego de las afecciones activas y pasivas que son su ámbito expresivo”. Y “Deleuze recupera asimismo a Bergson, justo en cuanto a la determinación de la propia materia viva como un plexo de imágenes que, por su grado de tensión constitutivo, precipita la promoción de cuerpos que actualizan la conciencia que late en su seno” (José Ezcurdia, *Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista*, p.119).

<sup>62</sup> Como tal, la noción de cuerpo es ocupada por Deleuze en diversos periodos de su desarrollo teórico. Presente ya en sus trabajos sobre Spinoza (1970) y Nietzsche (1967), la noción continúa emergiendo muchos años después en obras producidas a partir de su trabajo colaborativo con Félix Guattari, como *El Anti-Edipo* (1972) o *Mil Mesetas* (1980). Si bien el modo en que Deleuze desarrolla esta cuestión va cambiando en este trayecto, podemos decir de manera general que Deleuze, al igual que Spinoza y Nietzsche, mantiene a la noción del cuerpo como un punto importante desde el que se puede desarrollar la crítica a la Metafísica y a la fundamentación trascendental de la existencia. Así por ejemplo, tal y como funciona en el concepto de Cuerpo sin Órganos (CSO) —noción que Deleuze y Guattari extraen de Artaud—, él es una composición intensiva que se efectúa sobre un plano de consistencia opuesto al plano de organización y desarrollo, y que corresponde a la sumatoria o intersección de todas las formas y dimensiones concretas; es decir, a la dimensión múltiple de la existencia, o, como Deleuze y Guattari llegan a nombrarle, el “planomeno” o la “Rizósfera” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.256).

En este sentido, el cuerpo sin órganos es la dimensión de la existencia desde la que se efectúan procesos de descomposición que diluyen los organismos y las individualidades concretas, y que como tal, actúa contra la unidad, el yo y la permanencia del estado de cosas e individuos significativos y representables.

<sup>63</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p.60.

fenómeno intensional y dinámico que posee la forma de una multiplicidad versátil.<sup>64</sup> De este modo, abandonando toda dependencia a un principio formal-representativo, el cuerpo Deleuziano es desde el comienzo un concepto crítico que denuncia la prominente incapacidad de la filosofía para cuestionarlo sin pasar por alto la inherente multiplicidad que lo produce.<sup>65</sup> En este sentido, al mismo tiempo que la noción de cuerpo muestra su inconformidad con la trascendencia metafísica, expresa la constitución de un plano de inmanencias que por la vibración y resonancia en las que se desplaza, afirma una producción ilimitada y variable de intensidades en tensión, de la cual el propio cuerpo es un fenómeno derivado.

De esta noción del cuerpo debemos destacar principalmente su constitución a partir de una relación entre fuerzas. Puesto que la atención sobre esta constitución puede resultar sumamente clarificadora para comprender el fenómeno del cuerpo como tal. En principio, el aspecto novedoso de las fuerzas que implica esta noción del cuerpo, parte del hecho de que su ser dinámico y múltiple proviene justamente de un juego por el que las fuerzas desarrollan lo que podríamos llamar una “realidad plural”. Entendiendo por esto que el ser de las fuerzas está dado a partir de una interacción mutua, por la cual no cabría concebirlas más que ejerciéndose y tensándose en función continua, unas respecto a otras.<sup>66</sup> Esta existencia siempre plural de las fuerzas presupone en ellas un poder doble de afectar y ser afectadas entre sí; siendo éste el que les permite relacionarse, actuar en conjunción y existir en tanto la realidad plural que hemos dicho.

Para entender mejor este funcionamiento de las fuerzas, debemos aclarar la conexión teórica que tiene con lo que podemos referir como la cualidad azarosa de su esencia. El azar, que es de hecho lo que Deleuze concibe como la esencia misma de las fuerzas,<sup>67</sup> es en última instancia el mecanismo ontológico del que el encuentro entre fuerzas representa su parte concreta afirmativa.<sup>68</sup> Lo que quiere decir que la constitución intensiva y múltiple de las fuerzas, siempre

---

<sup>64</sup> Luis Sáez, *op. cit.*, p.428.

<sup>65</sup> Ian Buchanan, “Power, Theory and Praxis”, en I. Buchanan, & N. Thoburn (eds.), *Deleuze and Politics*. p.17.

<sup>66</sup> Luis Sáez, *op. cit.*, p.426.

<sup>67</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 60-61.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p.66.



procederá de una génesis azarosa que no podrá definirse bajo ninguna ley específica.<sup>69</sup> De modo que por el azar, como elemento productor contenido en la génesis de todas las fuerzas, tendrá que afirmarse eternamente la relación virtual de todas ellas.<sup>70</sup> En este sentido, la tensión entre fuerzas siempre tendrá una cualidad arbitraria que permeará la constitución de los cuerpos mismos. Los cuales entonces tendrán que ser pensados como frutos de un azar originario completamente indescifrable.<sup>71</sup>

A partir de esta capacidad de las fuerzas para constituir cuerpos en el momento azaroso en que entran en relación, Deleuze, en su trabajo sobre Nietzsche, propone una sutil distinción en función de la cualidad originaria que las fuerzas asumen al afectarse entre sí. Esta distinción, que se introduce con el nombre de jerarquía,<sup>72</sup> pretende diferenciar entre dos cualidades: la cualidad activa y la cualidad reactiva de las fuerzas.<sup>73</sup> Estas cualidades, que nunca podrían interpretarse independientemente entre sí,<sup>74</sup> deben comprenderse más bien como cualidades dinámicas que las fuerzas adoptan indiscriminadamente mientras aseguran los mecanismos diferenciales y distribuyen la proliferación creativa de cuerpos mutables.<sup>75</sup> Por este motivo, si bien Deleuze

---

<sup>69</sup> Dice Deleuze: “Los encuentros entre fuerzas de tal y tal cantidad son pues las partes concretas del azar, las partes afirmativas del azar. Como tales extrañas a cualquier ley: los miembros de Dionysos” (Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p.66).

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Al referirse al juego de la diferencia y la repetición en el que se producen todos los cuerpos, Deleuze llega a decir sobre esta cualidad azarosa: “Ante todo no hay regla preexistente, el juego tiene su propia regla. De manera que, cada vez, todo el azar se afirma en una jugada necesariamente vencedora. No se exceptúa nada del juego: la consecuencia de ningún modo se sustrae al azar por el lazo de una necesidad hipotética que lo uniría a un fragmento determinado; sino que, por el contrario, se adecua al entero azar que conserva y ramifica todas las consecuencias posibles” (Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p.417).

<sup>72</sup> Deleuze afirma: “Se llamará jerarquía a esta diferencia de las fuerzas cualificadas, conforme a su cantidad: fuerzas activas y reactivas” (Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p.61).

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> En diversos momentos Deleuze asegura la incapacidad de interpretar estas cualidades privándolas de su vínculo mutuo. Sobre esto, encontramos la afirmación de que “Reactivo es una cualidad original de la fuerza, pero que sólo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo” (Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p.64).

<sup>75</sup> Si quisiéramos empeñarnos en intentar definir lo particular de la cualidad activa y la cualidad reactiva de las fuerzas, lo único que seríamos capaces de decir es que Deleuze constantemente vincula a las fuerzas activas con la parte productora no representativa —o inconsciente— de lo corporal, que de este modo define sus rasgos en la proliferación de formas (Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p.63); mientras que las fuerzas reactivas podrían contemplarse como las fuerzas dominadas o subyugadas, que sin embargo no dejan de ejercerse como fuerzas en su obediencia (*Ibid.*, p.61), vinculadas por Deleuze con la manutención de las tareas de conservación, adaptación y utilidad. Estos atributos particulares, especialmente en el caso de la atribución del rasgo dominante de imponer formas que Deleuze a veces parece adjudicar principalmente a las fuerzas activas, siguen siendo atributos bastante oscuros que a mi opinión no proporcionan una manera clara de distinguir un papel primordialmente activo o reactivo en la constitución de cuerpos. En todo caso, la discusión sobre la distinción entre estas dos cualidades es

suele atribuir un carácter de dominio a las fuerzas activas y otro de obediencia a las fuerzas reactivas, esto no nos debe llevar a pensar que las fuerzas reactivas renuncian a su poder y dejan de ejercerlo en el aseguramiento de las existencias intensivas que constituyen las fuerzas al relacionarse entre sí. Pues en palabras de Deleuze: “Obedecer es una cualidad de la fuerza como tal, y se relaciona con el poder igual que mandar [...]”.<sup>76</sup> Así, vemos que esta dinámica de las cualidades originarias de las fuerzas, expresa una noción del cuerpo que evita considerarlo como el producto de un poder absoluto y solitario, y que por el contrario, lo asume como el resultado mutable de una tensión entre una multiplicidad de fuerzas en la que ninguna de ellas sede su poder ni su capacidad de vinculación creativa. Por ello, el cuerpo deleuziano, producto de una tensión y concentración dinámica y azarosa de fuerzas, debe pensarse como un cuerpo derivado de un sistema que al mismo tiempo que define su ser corporal, lo lleva a ser atravesado por un incesante cambio. Tal y como sucede con el cuerpo de las olas o las nubes, en los que es fácil observar una forma que es siempre a la vez existencia y variación.

Ahora bien, una cuestión fundamental a tener en cuenta para comprender el impacto de esta noción a un nivel político, es que este modo de concebir al cuerpo no aplica únicamente a un tipo de cuerpo determinado, sino que el propio Deleuze enfatiza que es apropiado para cualquiera, ya sea que estemos refiriéndonos a un cuerpo químico, biológico, e incluso social. Para él, cualquiera de estos cuerpos se constituye del mismo modo, es decir, como hemos visto ya, a partir de una relación múltiple y azarosa de fuerzas que da lugar a una realidad plural atravesada por fracturas y quiebres.<sup>77</sup> Debido a esto, las conclusiones a las que hemos llegado al desarrollar la noción de cuerpo desde su definición como «relación de fuerzas», son apropiadas para todas las formaciones corporales que seamos capaces de pensar. Así por ejemplo, si quisiéramos aplicar el comportamiento mutable y azaroso de las fuerzas que producen los cuerpos al ámbito de lo social, tendríamos que ser capaces de decir que las mismas fallas y rupturas que se muestran en todos los fenómenos y cuerpos, se presentan por los mismos motivos, también en el corazón de toda sociedad, en forma de rupturas, pliegues y quizá particularmente, de flujos, que es el modo como Deleuze continuamente hace referencia a las variaciones azarosas que surgen

---

por sí misma un tema complejo cuya discusión no me interesa desarrollar. Para los propósitos de este trabajo, basta para mí establecer su planteamiento de relación mutua sin detenerme en explicar detalladamente sus singularidades.

<sup>76</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 61.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.60.

en el caso particular del cuerpo social. Por ello, a la repetida pregunta que Deleuze se hace de ¿qué es lo que pasa sobre el cuerpo de una sociedad? él se responde: “Flujos, siempre flujos”.<sup>78</sup>

## La codificación precapitalista

Al concebir al cuerpo social del modo en que lo hemos establecido —es decir, como un fenómeno múltiple constituido a partir de fuerzas en tensión, en el que se producen quiebres y fugas de flujos— Deleuze es llevado a pensar el transcurso del desarrollo social como los distintos modos en que las diversas formaciones y máquinas sociales han logrado lidiar con los flujos que se presentan siempre en el cuerpo de la sociedad.<sup>79</sup> En este desarrollo, cada una de estas máquinas ha pugnado de maneras particulares con esta constitución, elaborando métodos propios para impedir que sobre ella corran flujos que no pueda controlar y asegurando así su funcionamiento y permanencia como sistema social.<sup>80</sup> Las primeras de estas máquinas sociales, de acuerdo a lo que Deleuze afirma junto a Guattari, han sido la máquina territorial primitiva y la formación despótica bárbara.<sup>81</sup> Estando emparentadas por su mecanismo básico, estas máquinas tienen como propósito operativo fundamental la codificación de flujos; logrando con ello la determinación de un investimento social del deseo y de una marcación de las personas en tanto concebidas como intersección de flujos y códigos.<sup>82</sup>

Para entender el mencionado proceso de codificación llevado a cabo en estas máquinas, que Deleuze postula como las formaciones sociales precapitalistas, tenemos que procurar describir mejor lo que él quiere decir cuando nos habla de flujos. Pues sólo comprendiendo adecuadamente esta noción seremos capaces de mostrar el sentido de la codificación que opera

---

<sup>78</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.19.

<sup>79</sup> Cuando Deleuze y Guattari dicen que las sociedades se constituyen como máquinas, no utilizan la expresión en un sentido figurativo. Para ellos: “La máquina social es literalmente una máquina, independientemente de toda metáfora, en tanto que presenta un motor inmóvil y procede a diversas clases de cortes: extracción de flujo, separación de la cadena, repartición de partes. Codificar los flujos implica todas estas operaciones”.+ (Gilles Deleuze y Félix Guattari. *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, p.147).

<sup>80</sup> Marcelo Antonelli, “El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia”, p.53.

<sup>81</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari. *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, p.151.

<sup>82</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 19.

este tipo de cuerpos sociales. ¿Qué es lo que hay que entender para saber a qué se refiere Deleuze al hablar de flujos? En primer lugar quizá, como una primera aproximación incompleta al concepto, podemos simplemente entender a los flujos como algo que se desliza furtivo por el cuerpo de una sociedad; escurriendo a través del orden representativo, y por ello, permaneciendo en un orden dinámico en el que propiamente hablando, el flujo no es más que una cosa innombrable que pasa por el espacio y el régimen social sin llegar a modificarlo y sin que nadie pueda percatarse de ello. Lo que nos muestra al flujo como una variación azarosa que se produce en un espacio intenso indescifrable, ajeno a la existencia visible del cuerpo social.

Esta primera aproximación, que puede ser útil tan sólo para comenzar a entender el fundamento dinámico del flujo, es sin embargo errónea y parcial, puesto que si decidiéramos quedarnos con ella, no podríamos dar cuenta del modo en que los flujos se convierten en algo que de hecho puede afectar la constitución de la sociedad. De este modo, un segundo paso que debemos dar para entender al flujo, es afirmar de él, que tal y como sucede con el concepto de diferencia en el sistema del simulacro —que es una noción que adquiere su sentido únicamente cuando se acompaña de otra, que es la noción de repetición—, del mismo modo, el propio concepto de flujo es incapaz de mostrar su funcionamiento si no lo vinculamos con otro, que en el caso particular de la territorialidad primitiva y la formación despótica, es el concepto de código. Retomando el ejemplo de la relación entre las nociones de diferencia y repetición, recordamos que su unión era necesaria para que el juego profundo del simulacro fuese capaz de insinuar la diferencia en el mundo representativo, mediante una repetición que a la vez que la disfrazaba le permitía dispersarse en este mundo de figuras concretas y formas. El vínculo de los conceptos de flujo y código obedece una necesidad similar, en tanto que el código, es el elemento por el cual el desplazamiento del flujo en el cuerpo social logra ser reconocible, en la misma medida en que logra pasar del orden dinámico al orden representativo y concebirse como algo perceptible y nombrable, capaz de afectar al sistema a un nivel social. Afirmar esto, es reconocer junto con Deleuze, que: “La estricta correlación del flujo y del código implica que en una sociedad, en apariencia —y es nuestro punto de partida— no podemos tomar los flujos más que y por la operación que los codifica”.<sup>83</sup> Mostrándonos este vínculo, una aproximación a la

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p.40.

noción de flujo que nos introduce ya al proceso de codificación que se lleva a cabo por las máquinas sociales precapitalistas.

Ahora bien, para desarrollar mejor este acercamiento al proceso de codificación, debemos comenzar diciendo que si los flujos sólo pueden ser reconocidos en el campo social a partir de un código, esto se debe a que éste último opera la producción de un correlato codificado del flujo. Esta operación productora implica dos cortes simultáneos. El primero de ellos, que Deleuze concibe como un corte-extracción,<sup>84</sup> es la parte de la operación que propiamente recae sobre el flujo; en ella, el código parece realizar una disección en la que, estableciendo lo que Deleuze concibe como un polo de entrada y otro de salida,<sup>85</sup> el código es capaz de traer a la superficie del cuerpo social una parte delimitada del flujo, que hasta ese momento permanecía en una existencia irrepresentable. El otro corte, que Deleuze entiende como un corte-separación estrictamente simultáneo con el corte-extracción, es un corte que se realiza sobre el propio código, con el que precisamente se delimitan los polos de entrada y salida y se les adjudica una posición material y jurídica concreta.<sup>86</sup> La coexistencia permanente entre flujos y códigos se juega en la simultaneidad de estos cortes, en los que flujo y código coexisten entre sí, siendo que uno se vuelve representable al momento de ser limitado mediante un punto de entrada y salida, y el otro es el que instaure tales puntos entendidos como polos. Explicando esta coexistencia el modo concreto por el cual afirmamos que los flujos indeterminados sólo pueden tener una aparición en el nivel del cuerpo social a partir de su correlato codificado. A esta relación entre flujo y código, que nos muestra por un lado las rupturas y los flujos que atraviesan una sociedad, y por otro el código que hace de tales variaciones un algo concreto y representable, es lo que en términos generales podemos comenzar a entender como el proceso de codificación que se lleva a cabo en la máquina territorial primitiva y la formación despótica previa a la formación del sistema capitalista.

---

<sup>84</sup> *Ibidem.*

<sup>85</sup> La noción de polo que Deleuze vincula con el flujo y en general con la operación que se lleva a cabo entre los flujos y el código, es una noción difícil de interpretar. En todo caso, utilizando las propias palabras de Deleuze, habitualmente remite a “la idea de que algo corre, de que algo está bloqueado, algo hace correr, algo bloquea” (Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.38).

<sup>86</sup> Esta suma de valores o disposición material y jurídica del polo, es referida por Deleuze con el nombre de “stock” Extrayendo esta terminología de los trabajos de economía desarrollados por Daniel Antier (Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.39).

Como ejemplo de flujos que atraviesan el cuerpo social, y del proceso de codificación que hemos comenzado a explicar, Deleuze menciona un caso sencillo:

El cabello de una persona, por ejemplo, puede atravesar muchas etapas: el peinado de la joven no es el mismo que el de la mujer casada, no es el mismo que el de la viuda. Hay todo un código del peinado. La persona, en tanto lleva su cabello, se presenta típicamente como interceptora en relación a flujos de cabello que la exceden, que van más allá de su caso. Esos flujos de cabello están codificados de diferentes formas: código de la viuda, código de la joven, código de la mujer casada.<sup>87</sup>

Vemos cómo el flujo del cabello, que puede pensarse como una variación del peinado de las personas, aparece en el campo social como una diversidad concreta de “tipos de peinados” (cabello de joven, de casada, de viuda) en los que la variación es contenida y expresada. En esta situación, el cabello de la persona es entendido como la conjunción entre un flujo de cabello virtual e ilimitado, no sometido aún a ninguna forma, y un código que precisamente instaure esa delimitación, extrayendo de él algo concreto (código de la joven, de la casada y de la viuda). Por lo que el proceso de codificación puede concebirse justamente como el proceso mediante el cual el flujo variable del peinado es cortado y limitado a partir de un código que define tipos concretos de peinados desde un triple mecanismo en el cual algo del flujo pasa (variación de un tipo de cabello), algo no pasa (la totalidad de esta variación, que es cortada y limitada por el código), y algo realiza la labor de selección y límite (el código que funciona como interceptor y benefactor del proceso);<sup>88</sup> mecanismos, que de acuerdo a Deleuze, son los tres aspectos fundamentales de un código.<sup>89</sup>

La codificación corresponde de esta manera, a un proceso mediante el cual todo flujo o excedente es apropiado mediante una equivalencia codificada. Realizando para ello una operación de extracción de flujo y separación de cadena, mediante la cual, nada que no haya

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p.19.

<sup>88</sup> “Todo código en relación a un flujo, implica que, algo de este sea bloqueado. Se impedirá y se dejará pasar algo. Habrá personas que tendrán una posición clave como interceptores, impidiendo el paso o haciendo pasar. Cuando se percibe además que a esos personajes les retornan ciertos beneficios según el código, se comprende mejor cómo funciona todo el sistema” (Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.26).

<sup>89</sup> *Ibid.*, p.25.

sido previamente situado, contenido o codificado, pueda desarrollarse dentro de su cuerpo social.<sup>90</sup> Por esto, la codificación, en su significado más básico, es la asignación de un sentido o un valor socialmente funcional, mediante el cual todo lo que aparece lo hace ya asimilado y transformado a conveniencia de las estructuras sociales.

Uno de los procesos evidentes en los que Deleuze observa este interés preciso por asignar a los flujos valores sociales, lo tenemos en el desarrollo de lo que él concibe como el investimento colectivo de los órganos.<sup>91</sup> El cual es una de las funciones primordiales de la operación codificante. El modo en que este investimento se realiza pasa por la instauración de rituales cuyo objetivo es la transformación de la memoria biológica en una memoria ajustada para el hombre social, proceso al que Deleuze, siguiendo a Nietzsche, asigna el nombre de “sistema de crueldad”.<sup>92</sup> Es bajo este sistema, que la codificación consigue marcar a las personas de tal modo que dejen de poder considerarse como un organismo meramente biológico, y en su lugar se conviertan en un cuerpo lleno —en tanto que la totalidad de sus órganos son definidos y atados de acuerdo a los requerimientos de la sociedad—. <sup>93</sup> Así, cortar, tallar, sacrificar y tatuar, se muestran como un aspecto esencial de la máquina social primitiva, que habrá entendido que la codificación de los flujos es realizable únicamente si las personas, capaces de verse afectados por el quiebre de un flujo, se encuentran labradas y formadas como objetos distribuidos y enganchados al cuerpo social.<sup>94</sup> Por ello, al pensar en el investimento de los órganos, no nos debe bastar pensar en la mutilación a la que algunos miembros del grupo eran sometidos al cometer algún acto socialmente inadmisibles, sino que debemos pensar en aquellas modificaciones colectivas con las que toda persona considerada digna de derechos era ajustada al régimen social primitivo.<sup>95</sup>

Gran parte de la importancia fundamental de este proceso de investimento de órganos, se debe a que esta función codificante de los flujos está detrás de todo el sistema de prohibiciones de los grupos sociales precapitalistas. La prohibición, que habitualmente es pensada como una barrera o una imposición externa, mirada desde el investimento colectivo de los órganos,

---

<sup>90</sup> Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.328-329.

<sup>91</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 118.

<sup>92</sup> Ian Buchanan, *op.cit.*, p. 21

<sup>93</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 150.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p.148.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p.150.

adquiere un carácter positivo,<sup>96</sup> por el cual, al contrario de poder representarse como una limitación o fuerza ejercida sobre el cuerpo, debe concebirse más bien como una determinación de los órganos producida en el momento mismo de su constitución. Por esto, las diversas prohibiciones que se realizan sobre los órganos en la sociedad territorial primitiva «No te servirás de tus ojos en tales condiciones, no verás esto, no te servirás de tu nariz»,<sup>97</sup> más que impedimentos externos, son limitaciones intrínsecas de los órganos, que se concretan en incapacidades circunstanciales asumidas por los propios individuos que han sido marcados mediante el código.<sup>98</sup> A esto es a lo que Deleuze se refiere cuando habla del secreto de las sociedades primitivas.

Por esta vinculación fundamental entre la catexis de los órganos y la instauración de los sistemas de prohibición precapitalistas, es que la crueldad en estos grupos comienza a desplazarse desde una violencia natural a un movimiento cultural que se opera en los cuerpos y los modifica.<sup>99</sup> Pues si la prohibición deja de ejercerse desde un afuera de los cuerpos y los órganos, y comienza a implementarse desde la codificación con la que ellos son formados, estará claro que el cuerpo social ejercerá una violencia que más allá de aplicarse en los momentos concretos de peligro o inconformidad social, se aplicará permanentemente mediante una cultura que introduzca a la fuerza un deseo y una forma apropiados para la reproducción social.<sup>100</sup> Cultura que ya no sólo será capaz de producir un miedo colectivo por el castigo y la represión, sino que más bien será capaz de hacer que ese mismo castigo y esa misma represión dolorosa se ven convertidos en un deseo interno de los propios individuos en sociedad.

Por otro lado, al conjurar los flujos de lo innombrable y al llevar a cabo esta catexis colectiva de los órganos, ambos reciben una cualidad que sólo puede establecerse en función del código, por lo que, además de ser configurados mediante un sentido concreto, las relaciones que establecen entre sí sólo pueden ser pensadas como relaciones indirectas que dependen

---

<sup>96</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 128.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.119.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

Como lo piensa Deleuze, estas incapacidades de los órganos habitualmente producen toda una diversidad de zonas secretas que pueden ser sociedades prohibidas, hechizos, conocimientos que sólo pueden obtenerse si uno pertenece a un grupo determinado o disposiciones particulares de los cuerpos de individuos privilegiados. Ver Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.119.

<sup>99</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 151.

<sup>100</sup> *Ibidem*.



estrechamente de la determinación que reciben al ser codificadas.<sup>101</sup> Este sometimiento de las relaciones entre flujos a relaciones indirectas, es otro de los elementos operativos característicos de la codificación. Un caso donde se podría mostrar estas relaciones dignas de los grupos primitivos, lo tenemos, por ejemplo, al pensar en un tipo de sociedad primitiva en la que se distinguen tres flujos, como lo podrían ser flujos de objetos de consumo, flujos de objetos de prestigio y flujos de derechos sobre seres humanos. Pues en esta situación, podríamos llegar a identificar ciertos lugares en la periferia del cuerpo social en los que se pudiesen realizar intercambios entre objetos pertenecientes a flujos distintos, y sin embargo, veríamos que estos intercambios realmente no atentarían contra el código de trueque del grupo, sino que serían relaciones que desde el comienzo habrían estado permitidas de acuerdo a la cualidad que tales flujos habrían adquirido al ser codificados.<sup>102</sup> En la máquina de codificación primitiva, parecería que la gran dificultad de los flujos al relacionarse, sería la de ser capaces de vincularse con independencia de los requerimientos y las normas del grupo social.

El gran error en este proceso de codificación sería creer que un flujo, al aparecer en la sociedad a partir de un código que actúa de manera conjunta con él, sede su fuerza y su continua esencia dinámica frente a la aparente rigidez del código que a la vez lo limita y lo vuelve visible. Pues su dinamismo, variación y capacidad creativa, son aseguradas en todo momento a partir de la constitución del cuerpo social como encuentro azaroso de fuerzas. De este modo, cualquier fenómeno que surja en el horizonte representativo de la sociedad, tiene que ser tomado no sólo como un punto de corte, llegada e intercepción de flujos, sino a la vez como un nuevo punto de partida para una diversidad infinita de ellos.<sup>103</sup> Por esta razón, la necesaria coexistencia entre flujos y códigos que expresa el afamado proceso de codificación en Deleuze, también expresa bajo otra perspectiva un proceso correlativo que puede pensarse como el proceso de descodificación. Trabajando en el ejemplo que Deleuze hace sobre el cabello de las personas, este proceso de descodificación se presenta, por ejemplo, en la gente que comienza a tener un flujo de cabello que no corresponde aún con ninguno de los modelos o tipos de cabello

---

<sup>101</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 122.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> Haciendo referencia a cualquier persona que exista en la sociedad, como un ejemplo de esto, Deleuze llega a decir que: "Una persona siempre es un corte de flujo. Un punto de partida para una producción de flujos y un punto de llegada para una recepción de flujos. O bien una intersección de muchos flujos. Flujos de todo tipo". (Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.19).

existentes,<sup>104</sup> pues en esta variación momentáneamente imperceptible, el flujo de cabello codificado se muestra como un punto de partida para flujos que se descodifican en la medida en que dejan de corresponder con el código que los contenía; haciendo que en el cuerpo social tenga que llevarse a cabo un nuevo proceso de codificación que logre codificar a estos flujos. La correlación entre la codificación y la descodificación, señala entonces que el cuerpo social debe pensarse en Deleuze como un cuerpo sobre el que perpetuamente escapan flujos de los códigos constituidos, al mismo tiempo que estos flujos son de nuevo contenidos mediante un ajuste de código, que les da un lugar y sentido concreto.<sup>105</sup>

Finalmente, al definir el funcionamiento de las máquinas sociales precapitalistas mediante el proceso de la codificación de flujos, podemos comprender la razón por la cual Deleuze afirma que el miedo fundamental de este tipo de sociedades primitivas es “el diluvio”, que no es más que un flujo capaz de romper la barrera de los códigos, permaneciendo como desconocido e incodificable, debajo de todo el sistema de códigos que delimitan al cuerpo social.<sup>106</sup> Este flujo, más que cualquier penuria, escasez o situación de inconformidad, es el terror primario de las sociedades precapitalistas, porque representa su único enemigo que no puede ser nombrado, capturado o asesinado, y que por ello mismo es capaz de poner en cuestión la pervivencia y el funcionamiento de estas máquinas sociales. Pues de acuerdo a Deleuze, la sociedad puede codificar cualquier pobreza y cualquier hambre, pero no puede codificar ese flujo extraño del cual se cuestiona cuando finalmente aparece «¿Qué son esos tipos de ahí?». <sup>107</sup> Porque aunque hablamos de este flujo como aquel que escapa a la operación codificante, finalmente —y esto nunca debe olvidarse—, su éxito y su forma de instaurar conflictos generadores de cambio, rebeliones y rupturas, no se encontrará tanto en su permanencia como flujo incodificable, sino en su capacidad para ser recodificado de un modo imprevisto y extraño, causando efectos impensados en el grupo social. Así, el diluvio, que será contenido mientras la sociedad sea capaz de ajustar sus códigos para continuar llevando a cabo la codificación funcional que lo codifique, permanecerá siempre como el peligro principal que brota desde el subsuelo y que jamás puede

---

<sup>104</sup> “Hay por ejemplo gente joven que no responde a los códigos: empiezan a tener un flujo de cabello que no estaba previsto” (Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.21).

<sup>105</sup> *Ibid.*, p.21.

<sup>106</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 20.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p.21.

ser realmente impedido o aniquilado, ya que nace de la propia y fundamental constitución azarosa de todos los cuerpos.

## **La inmanencia capitalista**

Al hablar sobre la operación de codificación de las sociedades precapitalistas, hemos definido ya un tipo de sociedad que es fundamental para entender el panorama en el que se produce el pensamiento político deleuziano, sin embargo, este panorama jamás podría estar completo si no hablamos también sobre otro tipo de maquinaria social, que es la máquina capitalista; cuya comprensión Deleuze concibe como un punto necesario y central para el planteamiento de toda filosofía política. Evidentemente, después de haber mencionado al principio de este capítulo que la filosofía política de Deleuze surgió a partir del gran quiebre de la vía revolucionaria que el marxismo ortodoxo había instaurado, puede resultarnos extraño que ahora afirmemos que el capitalismo ocupa un papel central en su filosofía política; sin embargo, si bien efectivamente Deleuze es consecuente con el apartamiento de la mayor parte de los principios de dicha vía revolucionaria —estando expresamente en contra de su funcionamiento jerárquico, representativo y partidista, de su afán por considerar a la clase obrera como el único sujeto revolucionario, y de plantear el conflicto en los términos de una lucha de clases—, por otro lado, él siempre dejó en claro que tanto él como Guattari nunca abandonaron la idea de que la filosofía política debía centrarse en torno al análisis del capitalismo y de sus desarrollos.<sup>108</sup> Lo cual es exactamente lo que da razón al hecho de que, como ahora afirmamos, él defendiera que el panorama de control y dominación social debía de seguir comprendiéndose a la luz del funcionamiento del sistema capitalista.

Así pues, al respecto del funcionamiento del capitalismo, si hemos dicho que el desarrollo de las sociedades puede entenderse en Deleuze como el desarrollo de los distintos

---

<sup>108</sup> En una entrevista frente a Toni Negri realizada en la primavera de 1990 Deleuze afirma: “Creo que tanto Félix Guattari como yo, aunque quizá de dos maneras diferentes, nos hemos mantenido fieles al marxismo. No creemos en una filosofía política no centrada en torno al análisis del capitalismo y sus desarrollos”. (Gilles Deleuze, *Conversaciones*. p.268).

modos que las formaciones sociales han adoptado para lidiar con los flujos y las variaciones que todo cuerpo social padece, entonces debemos comenzar a definir la máquina social capitalista como un régimen que supone un desmantelamiento y superación de la operación codificante de las máquinas sociales precedentes.<sup>109</sup> La más evidente prueba de esto, la ofrece Deleuze al afirmar que la máquina capitalista se distingue de las formaciones sociales primitivas y bárbaras, porque ella emerge de manera insólita, desde el que hemos dicho que era precisamente el temor más grande de estas sociedades: la existencia de flujos descodificados.<sup>110</sup> Pues la sociedad capitalista se define en primer lugar, como un cuerpo social que paradójicamente se ha constituido a partir de estos flujos antes temidos,<sup>111</sup> haciendo de ellos su lecho y cómodo fundamento.

Debido a esta paradoja de la formación de la sociedad capitalista, Deleuze y Guattari se atreven a declarar que, en cierto sentido, el surgimiento del capitalismo representa el cumplimiento de la más horrible pesadilla tenida hasta entonces por la sociedad.<sup>112</sup> La formación social capitalista se revela a los ojos de Deleuze, como el reverso de las sociedades primitivas, es decir, como aquello que toda formación social previa al capital intentó evitar a toda costa, porque sabía que en ello encontraría su ruina y su destrucción.<sup>113</sup> De este modo, alejándose de todas las posturas e interpretaciones políticas y sociales que proponen al capitalismo como un producto del perfeccionamiento de ciertos sistemas económicos o políticos, Deleuze se atreve a pensar que el capitalismo ya había estado presente en el pensamiento de las sociedades primitivas, pero no como un anhelo o un horizonte prometedor, sino como aquello que constantemente era conjurado y maldecido.<sup>114</sup> Siguiendo esa idea, Deleuze y Guattari afirman por ejemplo, que la máquina primitiva no había ignorado la posibilidad del intercambio, el comercio y la industria mercantil propia del capitalismo, sino que los había localizado y cuadrado para evitarlos en el marco de su operación codificante; logrando mantener a los mercaderes y a los obreros en una posición

---

<sup>109</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 147

<sup>110</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 21.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 146.

<sup>113</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 22.

<sup>114</sup> De un modo similar al modo en que Pierre Clastres llegó a afirmar contra las interpretaciones evolucionistas de la constitución del Estado, que las sociedades primitivas lejos de carecer del desarrollo económico o del nivel de diferenciación política para concebir la idea de Estado, habían más bien asumido e identificado la formación del Estado como una preocupación potencial para ser conjurada e impedida. Sobre las ideas de este antropólogo trabajan Deleuze y Guattari en la meseta número 12 de *Mil Mesetas Capitalismo y esquizofrenia*.

ajena y subordinada, para que aquellos flujos que los atravesaban no derivaran en una destrucción de los códigos en provecho de cantidades abstractas o ficticias.<sup>115</sup>

Para Deleuze, el decir que el capitalismo es una formación social que se ha constituido teniendo como fundamento lo que las otras formaciones han querido evitar —flujos no codificados— quiere decir que el capitalismo no ha podido producirse sino desde una extraña conjunción entre algunos de esos muy diversos flujos descodificados. En términos descritos por el propio Deleuze, el fenómeno originario del capitalismo se realizó a partir de encuentros impensados que sucedieron entre flujos descodificados producidos al término del periodo feudal.<sup>116</sup> Algunos de estos flujos descodificados pudieron haber correspondido a variaciones ocurridas en la propiedad cuando comenzaron a configurarse grandes propiedades privadas, o a modificaciones del flujo monetario que comenzó a presenciar el desarrollo de los grandes capitales de la nueva calase de comerciantes.<sup>117</sup> Sin embargo, con la precaución necesaria, antes de creer que para que la conjunción de estos flujos se produjera bastó su simple existencia autónoma, debemos decir inmediatamente que al hablar sobre el motivo del peculiar fenómeno de conjunción de estos flujos, el propio Deleuze puso un énfasis muy particular en el encuentro de un par de elementos. ¿Cuáles son estos elementos que fueron necesarios para que la conjunción de flujos descodificados ocurriera? De manera concreta, Deleuze comenta que todos los factores, flujos y procesos que se produjeron a partir de la descomposición del feudalismo, como lo fueron la venta de propiedades, la nueva circulación monetaria y la producción de nuevos medios de producción, permitieron que se realizara un encuentro sin precedentes entre trabajadores libres y el capital dinero, el cual a sus ojos fue la conjunción decisiva que permitió la constitución de la temida formación social capitalista.<sup>118</sup> El modo en que el dinero se descodificó para volverse capital-dinero y la manera en que los trabajadores fueron arrebatados

---

<sup>115</sup> Gilles Deleuze Y Félix Guattari, *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 159.

<sup>116</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 22.

Si bien Deleuze afirma en múltiples ocasiones que el capitalismo tiene su génesis en la disolución u ocaso del periodo feudal, también llega a comentar que una axiomática de las relaciones diferenciales bien constituida sólo aparece hasta el siglo XIX (Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.117). Por este tipo de afirmaciones me parece que lo más adecuado sería pensar que pese a que Deleuze evita designar un momento particular como el momento de constitución absoluto del capitalismo, podemos pensar que él lo concibe como una máquina social que encontró su formación al término del feudalismo, pero que padeció ciertos cambios o ajustes a partir de entonces. Siendo el siglo XIX un periodo en el que ocurrieron algunos de sus desarrollos más importantes.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> Marcelo Antonelli, *op. cit.*, p.54.

de sus tierras para convertirse únicamente en dueños de su fuerza de trabajo, fueron entonces los dos procesos cuya conjunción Deleuze concibe como un fenómeno determinante en la constitución del escenario que vio nacer a la nueva maquinaria capitalista.<sup>119</sup>

Ahora bien, es importante mencionar que la inédita conjunción de estos flujos no debe pensarse como un proceso inevitable en el desarrollo social ni económico, pues así como Deleuze asume que el capitalismo no es producto de una evolución de elementos concretos en el ámbito social, de la misma manera también defiende que la formación de la máquina capitalista es un evento que bien pudo no haber ocurrido, quitándole toda carga de necesidad a su sorpresivo surgimiento.<sup>120</sup> La razón de esto, es que para él, el encuentro entre los flujos descodificados del capital dinero y los trabajadores libres que hemos descrito, es una cuestión contingente por el simple hecho de que ambos fenómenos son realmente independientes uno del otro, es decir, que no están vinculados causal ni necesariamente entre sí.<sup>121</sup> De este modo, el desarrollo y la historia social vista desde los ojos de Deleuze, se nos muestra como un devenir contingente y azaroso, tal y como es la propia relación de fuerzas que está en el fondo de la génesis de todo cuerpo, fenómeno o flujo social. Por todo esto, de acuerdo al propio Deleuze y a Guattari:

Es correcto comprender retrospectivamente toda la historia a la luz del capitalismo, con la condición de seguir exactamente las reglas formuladas por Marx: en primer lugar, la historia universal es la de las contingencias y no de la necesidad; cortes y límites, pero no la continuidad. Pues han sido necesarias grandes casualidades, sorprendentes encuentros, que hubieron podido producirse en otro lugar, antes o, o hubieran podido no producirse nunca, para que los flujos escaparan a la codificación y, escapando de ella, no dejaran de constituir una nueva máquina determinable como socius capitalista [...].<sup>122</sup>

Cuando el capitalismo es el cuerpo social desde el cual resulta posible iluminar el camino para pensar una historia universal, lo es entonces por el hecho de que sólo a partir de él somos

---

<sup>119</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 22.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 145.

capaces de reivindicar una historia, entendida retrospectivamente como el esfuerzo que diversas sociedades llevaron a cabo para evitar el desmantelamiento del proceso codificante que las constituía. Siendo así que en la historia de la sociedad en Deleuze, el capitalismo adquiere una función única, como el punto a partir del cual somos capaces de identificar una relación y similitud entre las sociedades que le precedieron. Aunque como bien lo hemos observado, esta historia no podría pensarse sino como una historia contingente, llena de cortes y flujos inesperados.

Si bien el desarrollo de las implicaciones que el capitalismo tiene en el ámbito de la historia es una cuestión sumamente importante para comenzar a entender su papel en el pensamiento Deleuziano, lo que más me interesa es intentar definir su funcionamiento en relación con los flujos que atraviesan al cuerpo social. Pues sólo de este modo seremos capaces de comprender el proceso y la maquinaria social que el capitalismo inaugura, así como el panorama en el que toda postura política deleuziana tendría que constituirse. Para pensar en esto vale preguntarnos, si hemos dicho que el capitalismo es en cierto modo el negativo de todas las otras sociedades, entonces ¿cómo puede funcionar una sociedad que se forma de este modo y de qué manera puede relacionarse con los flujos, si es que lo fundamental de ella es partir desde la propia descodificación? Sucede, que para responder esta cuestión, en primer lugar, debemos entender que el capitalismo tiene procedimientos completamente distintos a la codificación, pues de hecho, debe ser él mismo, un proceso del todo diferente, en el que los flujos pueden ser contenidos incluso antes de escapar a la codificación.<sup>123</sup> Por ello, Deleuze piensa que el capitalismo, en relación con las sociedades primitivas y bárbaras, debe asumirse como una sociedad de una naturaleza radicalmente distinta, que para subsistir no depende ya de proporcionar ni de ajustar un código que limite y corte a los flujos de variación que atraviesan la sociedad.<sup>124</sup>

Para desarrollar y comprender esta distinción fundamental del capitalismo frente a todas las otras formaciones sociales, debemos abordar uno de sus rasgos imprescindibles, que es su funcionamiento como sistema inmanente. El término de inmanencia utilizado por Deleuze,<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p.159.

<sup>124</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 22.

<sup>125</sup> De acuerdo con Antonelli el significado de la palabra inmanencia puede rastrearse de la siguiente manera: “El término remite al verbo “immanere” (del griego emméño), que es un vocablo raro del latín tardío que significa

puede ser entendido de manera general como un estado o un sistema, en el que ningún elemento cuenta con la capacidad de salir o sobrepasar los límites que el mismo sistema supone y establece; asegurando así que todo lo que se produce en el cuerpo de la sociedad, permanezca dentro de él, y de este modo, sea incapaz de superarlo o —idealmente— transformarlo. La inmanencia, representa de este modo un sistema en el que lo exterior es negado por una interioridad que ha encontrado la manera de ocupar todos los espacios y cerrar todas las vías de la trascendencia. Por ello, describir al capitalismo como un sistema de inmanencias, significa concebirlo como un sistema que rechaza toda exterioridad y no deja espacio para salir de su propia operación.<sup>126</sup> Lo cual, como veremos, en el caso concreto de Deleuze, nos lleva a percatarnos de que el funcionamiento de la máquina capitalista opera como un sistema que es capaz de desplazar sus límites constantemente, haciendo de ellos una barrera multiforme que puede aumentar su escala tanto como lo necesite para asegurar que nada pueda atravesarla.

El modo en que este sistema inmanente del capitalismo es capaz de interiorizar todo fenómeno social mediante la invariable expansión de sus límites, se expresa en tres sentidos o aspectos particulares, que son: (1) su carácter axiomático, por el cual las leyes del capitalismo permanecen inherentes a él; (2) la interioridad de sus límites, que es el mecanismo por el cual el capitalismo conjura toda exterioridad; y (3) el hecho de que en la sociedad capitalista la anti-producción se vuelve parte de su producción misma.<sup>127</sup> La comprensión de estos tres aspectos relacionados entre sí, define el modo en que debe entenderse la inmanencia del capitalismo, por lo que intentar explicarlos es fundamental para determinar la manera en que este sistema se relaciona con los flujos e instaura su particular modo de organización social.

El primero de estos aspectos, que es el que define el carácter axiomático del capitalismo, quiere decir que a diferencia de las sociedades primitivas, que funcionan asignando códigos y remplazando territorios desterritorializados, el capitalismo va a funcionar realizando una operación mediante la cual instaura «relaciones diferenciales» entre los propios flujos descodificados<sup>128</sup>. El rasgo determinante de la axiomática, es justamente la destrucción de la

---

“permanecer en”. “Immanere” está compuesto por la conjunción de “in” y “manere”, verbo del que toma la significación de “quedarse en el mismo lugar”, “permanecer fijado” (en francés, demeurer, en inglés, stay; en alemán, bleiben)”. (Marcelo Antonelli, *op. cit.*, p.57).

<sup>126</sup> Marcelo Antonelli, *op. cit.*, p.59.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p.57.

<sup>128</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 117.



codificación en nombre de un sistema complejo de relaciones entre flujos, mediante el cual el capitalismo puede asegurar la interioridad de todas las leyes de su sistema; siendo precisamente por ello que este sistema ha de comprenderse como una axiomática.<sup>129</sup>

Estas relaciones diferenciales que sustituyen al proceso de codificación, deben ser entendidas como relaciones de flujos descodificados en las que logra producirse una determinación recíproca entre ellos, sin que esto implique que los flujos relacionados dejen de tener potencias heterogéneas entre sí.<sup>130</sup> Como ejemplo de este tipo de relaciones producidas por el sistema axiomático del capitalismo, Deleuze menciona la relación que se genera a un primer nivel, entre el flujo del capital y el flujo del trabajo. Esta relación es una relación diferencial, porque en ella ambos flujos permanecen inconmensurables de modo directo —al provenir de distintos procesos de descodificación—, y aun así no podrían existir si es que permanecieran independientes el uno del otro, ajenos a su determinación recíproca.<sup>131</sup> Por ello, entendemos que estos flujos del capital y del trabajo sólo podrían existir a partir de la relación que se instaura entre ellos, permaneciendo incalificables e indeterminables si fueran independientes entre sí. De modo que el capital no sería más que un capital virtual si el capitalista no fuera capaz de encontrar trabajadores dispuestos a recibir un pago por su fuerza de trabajo, de la misma manera en que dichos trabajadores serían un flujo virtual si no hubiera un empleador dispuesto a comprar su fuerza de trabajo en un mercado laboral capitalista.<sup>132</sup>

Otro ejemplo paradigmático de una relación diferencial que se instaura en el sistema inmanente del capitalismo, lo encontramos en la relación que se establece al nivel del capital mercantil, entre el flujo de mercado y el flujo de conocimiento o de innovación.<sup>133</sup> Deleuze plantea esta relación fijando su atención en las regiones de la sociedad involucradas con lo que él

---

<sup>129</sup> Marcelo Antonelli, *op. cit.*, p.57.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 99.

<sup>132</sup> Marcelo Antonelli, *op. cit.*, p.57.

<sup>133</sup> Como tal, en la exposición que Deleuze realizó en su curso impartido en la Universidad de Vincennes en el año de 1972, él presenta un panorama de las relaciones diferenciales que las distribuye en tres niveles. De acuerdo a esta exposición, el primero de estos niveles corresponde al del capital industrial, representado por la relación instaurada entre los flujos del capital y los flujos del trabajo; el segundo nivel, que corresponde al nivel del capital financiero, se expresa en la relación diferencial que ocurre entre flujos de financiamiento y flujos de renta o de pago; mientras que el tercer nivel, corresponde justamente a la relación que estamos desarrollando en este momento, que es la relación diferencial llevada a cabo entre los llamados flujos de mercado y flujos de conocimiento o innovación (Gilles Deleuze, *Derrames*, p.99).

llama la innovación de máquinas y automatización. Lo que afirma sobre ellas, es que resulta evidente que en la sociedad capitalista, el desarrollo de esta región particular de conocimiento no es realmente conferido a la ciencia ni a la técnica, sino que es desarrollado a partir de los intereses mercantiles en vista de su rentabilidad, que se define al nivel de las relaciones que las empresas guardan entre sí y con el mercado en general.<sup>134</sup> En este ejemplo, al igual que en la relación diferencial entre el flujo del capital y el flujo del trabajo, cabe pensar que si bien la vinculación entre el flujo de conocimiento y el flujo mercantil puede parecer una cuestión indeseable, es aun así, una relación absolutamente necesaria para que el flujo de conocimiento e innovación exista en el campo social capitalista. Siendo además que por su parte, el mismo flujo de mercado también requiere de su vinculación con la innovación de máquinas y automatización para definir su existencia y desarrollo en esta sociedad.

Observamos entonces, que el carácter axiomático del sistema capitalista, es un aspecto de su funcionamiento por el cual logramos entender el modo en que los flujos logran ser determinados dentro de él, mediante una operación que consigue asignarles cualidades que sólo pueden poseer a partir de las relaciones diferenciales que se establece entre ellos. Dicho de otra manera, en la axiomática del capitalismo nos percatamos de que ya no habrá relaciones indirectas entre flujos codificados, en tanto que en este sistema inmanente los flujos no son capaces de tener una cualidad que sea independiente de sus relaciones.<sup>135</sup> De este modo, si la operación de codificación deja de realizarse en la máquina inmanente capitalista, es porque la instauración de un sistema de relaciones diferenciales le permite determinar los flujos sin tener que realizar un corte-extracción sobre ellos, asignando sus límites y formas a partir de la inmediata relación con la que los flujos descodificados se vinculan entre sí. Por ello, afirmamos que en última instancia, el carácter inédito y fundamental del sistema axiomático capitalista, es que en él son las relaciones diferenciales entre los flujos descodificados las que logran determinar y organizar la cualidad concreta de todos ellos.<sup>136</sup>

Al nivel del investimento de los órganos que se realizaba en las máquinas codificantes precapitalistas, lo que el funcionamiento axiomático representa es una absoluta indiferencia frente al afán de definir u organizar los cuerpos de este modo. De hecho, de manera contraria a

---

<sup>134</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 100.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p.112.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

todas las otras formaciones sociales, el capitalismo ni siquiera puede concebirse a sí mismo como un cuerpo lleno en el sentido de las sociedades que le precedieron, sino que en su lugar se asume como una instancia social directamente económica, cuyo cuerpo lleno en todo caso sólo podría ser el propio capital dinero que define las relaciones diferenciales. Por ello, Deleuze y Guattari afirman que el capitalismo ha producido la constitución de sociedades modernas en las que el investimento colectivo de órganos ha cedido su lugar a una vasta privatización de los órganos, que corresponde a la abstracción y vinculación entre los flujos descodificados.<sup>137</sup>

Cuando la sociedad capitalista se encuentra entonces frente a la pregunta de cómo es capaz de detener el proceso de variación de los flujos descodificados, sin necesitar de la operación codificante, su respuesta será la axiomática, con la cual es capaz de instaurar un sistema de relaciones que determinan a los flujos mediante principios y vínculos concretos e incuestionables. Sin necesitar ya más de ninguna limitación ejercida mediante ajustes de código, al capitalismo le bastará únicamente un mercado universal que sirva como el escenario donde todos los principios inherentes a su sistema definan las relaciones que han de instaurarse entre cada uno de los flujos que recorren la sociedad. Produciendo nada más que una fábrica de riqueza y miseria,<sup>138</sup> en la que se esconde el modo en que pueden desarrollarse fenómenos y flujos con consecuencias y cualidades inesperadas.

Para entender el segundo aspecto de la inmanencia capitalista, que es su capacidad para reproducir a una escala siempre mayor los límites inmanentes del capital, debemos tener en cuenta que la operación del sistema axiomático, como hemos visto ya, se define mediante la peculiaridad de liberar los flujos de descodificación únicamente en condiciones sociales que determinan sus cualidades y sus límites, porque esto implica que en cierto sentido, el capitalismo no deja de oponerse al movimiento de ruptura de los flujos descodificados que escapan al control social; axiomatizando con una mano lo que descodifica con la otra.<sup>139</sup> Las relaciones diferenciales instauradas por el sistema axiomático del capitalismo, repelen la cualidad innovadora de los flujos en la medida en que los interceptan con un conjunto de límites interiores que son reproducidos y aumentados cada que es necesario.<sup>140</sup> Puesto que, como todo sistema

---

<sup>137</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 148.

<sup>138</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.270.

<sup>139</sup> Marcelo Antonelli, *op. cit.*, p.58.

<sup>140</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 117.

axiomático, el sistema del capitalismo no puede pensarse como un sistema saturable, limitado a un conjunto de principios únicos y originarios, sino que está siempre listo para incluir nuevos axiomas con los cuales sea capaz de determinar a todos los flujos y fenómenos que parezcan extraños o ajenos al cuerpo de la sociedad.

Este segundo aspecto de la inmanencia, que se refiere entonces a la sustitución de cualquier límite exterior por un conjunto de límites interiores que pueden crecer y reproducirse constantemente, significa que la sociedad capitalista sólo tiene un límite interno que no cesa de desplazarse, en un movimiento que absorbe la exterioridad y el libre crecimiento azaroso de todos los flujos descodificados.<sup>141</sup> De este modo, en el escenario de la sociedad capitalista, las relaciones diferenciales con las que se compensa y limita el crecimiento y movimiento de huida de los flujos, son las responsables del único límite de la sociedad, que no puede ser otro que el límite del capital mismo. Lo cual constituye uno de los elementos del funcionamiento de la máquina capitalista al que Deleuze asigna un mayor interés.<sup>142</sup> Esta operación es lo que Deleuze concibe como la potencia de recuperación del capitalismo,<sup>143</sup> que es también la potencia que define a este segundo aspecto de la inmanencia de la sociedad capitalista.

Los momentos en los que se puede mostrar con mayor claridad este segundo aspecto de la inmanencia, son aquellos momentos representativos en los que en el cuerpo social se desarrolla algún movimiento o fenómeno aparentemente incomprensible, que atenta contra la organización y las cualidades asignadas a los diversos ámbitos del mercado y la sociedad. Pues en estos momentos es que se lleva a cabo la expansión de los límites del capital, mediante la cual se ejerce el proceso de recuperación paradigmático en el capitalismo. Como ejemplo de una de estas ocasiones particulares, Deleuze menciona a los movimientos de trabajadores que se produjeron bajo el capitalismo del siglo XIX. Este fenómeno causó una extraña impresión de desconocimiento en los pensadores de aquel siglo, que lo observaron como un flujo irreconocible que transitaba por la superficie de su sociedad. Al final, el sentido de este flujo sólo pudo ser

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, p.110-111.

<sup>142</sup> En la misma conversación en la que Deleuze es entrevistado por el filósofo Toni Negri, él comenta al hablar del pensamiento político que ha desarrollado junto con Félix Guattari: "Lo que más nos interesa de Marx es el análisis del capitalismo como sistema inmanente que constantemente desplaza sus límites y constantemente vuelve a encontrarse con ellos a una escala ampliada, ya que el límite es el propio Capital" (Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.268).

<sup>143</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 20.

comprendido en el instante en que se determinó que aquella agrupación social podía definirse como una clase, particularmente como la clase del proletariado, a partir de la que se formuló toda una interpretación histórica que concibió a la historia como una lucha de clases. En este sentido, este momento que habitualmente es tenido como un punto importante en el desarrollo de la lucha política revolucionaria, es también un momento esencial de triunfo de la máquina capitalista, que elaborando un nuevo axioma, determinó a la nueva clase obrera y detuvo la ola de cambio que ella representaba.<sup>144</sup> Por ello, desde la perspectiva de la operación de recuperación capitalista, el día en que logró determinar el fenómeno de la lucha obrera, fue también el día en que logró expandir sus límites para integrar ese fenómeno dentro de sí y apaciguar la marea que se estaba produciendo en su sociedad.

Mediante este ejemplo podemos entender además, el motivo por el cual Deleuze y Guattari piensan que para el desarrollo de la sociedad capitalista, las contradicciones y las crisis que experimenta, lejos de ser eventos que nos hablen de una problemática o un mal funcionamiento, terminan por ser elementos que alimentan al capitalismo y le permiten expandir su escala.<sup>145</sup> En este particular escenario de la máquina social capitalista, parecería en todo caso, que los eventos angustiantes en los que podríamos ver una posibilidad de cambio o un movimiento revolucionario, constantemente son fenómenos que sirven para asegurar la marcha de la incesante y tortuosa máquina capital. Por ello, cuando Deleuze habla en múltiples ocasiones sobre lo que define a una sociedad, no tiene ningún problema en afirmar que más que sus contradicciones, son las fugas que experimenta y el modo en que lidia con ellas lo que nos pueden ayudar a entender su funcionamiento y su organización.<sup>146</sup>

Finalmente, el tercer aspecto de la inmanencia del capitalismo, que es quizá el más oscuro de los tres, es un aspecto que Deleuze identifica como la expansión general de la antiproducción en el aparato de producción.<sup>147</sup> Este aspecto se relaciona con el hecho de que en el sistema

---

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 158.

<sup>146</sup> “[...] un campo social no se define tanto por sus conflictos y sus contradicciones como por las líneas de fuga que lo atraviesan” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 94).

El concepto de «línea de fuga» es un concepto importante que trabajaremos más adelante. Por ahora, para los propósitos de este trabajo, bastará pensar a esta fuga en el tono de los flujos descodificados que hemos desarrollado a partir del proceso de codificación de las sociedades primitivas, y que hemos estipulado como el trasfondo y fundamento de las sociedades capitalistas.

<sup>147</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 118.

inmanente de la sociedad capitalista, toda determinación y producción surge en la superficie de un cuerpo social que ya no instaure un investimento colectivo concreto, sino que por el contrario, se ejerce desde una instancia meramente económica que es la del propio capital dinero, de manera que los flujos son contenidos incluso antes de que pueda decirse que escapan de una codificación. Puesto que si somos capaces de asumir esto, nos podemos percatar de que en la sociedad capitalista, todo lo que se produce va a estar ya vinculado con la negación de la exterioridad productiva de los flujos descodificados —ejerciendo en este sentido una antiproducción—. Tal y como hemos observado que sucede al definir el funcionamiento de la axiomática, que es capaz de colmar la variación creadora de los flujos descodificados a partir de su determinación por relaciones diferenciales. Es por ello que Deleuze piensa que este tercer aspecto de la inmanencia capitalista, es el motivo de que en un sistema como este, ninguna actividad productiva pueda llevarse a cabo sin que ella misma asuma su pertenencia a un aparato de antiproducción, que deja de ser su opuesto para volverse intrínseco o co-extensivo a ella.<sup>148</sup> Siendo entonces que este aspecto nos lleva a afirmar que en la sociedad capitalista, nadie es ajeno a la red de aniquilamiento que anima la operación de la máquina social.

A partir de la explicación de los tres aspectos de la inmanencia capitalista, podemos comprender a grandes rasgos el funcionamiento y las principales operaciones que la máquina del capital lleva a cabo; siempre con la finalidad de organizar y limitar los flujos descodificados sobre los que —contrariamente a todas las máquinas sociales que le precedieron— se fundamenta y se constituye. Entendemos, que el capitalismo, haciendo una axiomática que instaure relaciones diferenciales entre los flujos, ejerce un control social completamente distinto, que ya no requiere cortar ni mutilar los cuerpos o los flujos, formándolos y limitándolos de manera singular, sino que sutilmente los determina estableciendo vínculos y relaciones entre ellos, que constituyen un límite universal que es capaz de expandir su tamaño cada que así lo necesite. El hombre del capitalismo, ya no está formado y marcado de una manera restrictiva, bajo un sistema que le grita órdenes y lo envuelve en secretos que no debe conocer; al contrario, el hombre de esta sociedad, es un ser limitado por sus relaciones y sus compromisos, endeudado más que encadenado, evaluado más que acosado, e incluido más que uniformado. Comunicado y protegido, el hombre moderno es un ser libre de ser quien quiera ser, porque ya sólo puede serlo

---

<sup>148</sup> *Ibidem.*

en el terreno del capital, del mercado, que es el límite último en el que todos los ámbitos de la sociedad son proyectados. Por ello, incapacitado para participar de un verdadero proceso creativo que exceda los límites de este capital, el hombre actual obedece un orden que en muchos sentidos es mucho más cruel y efectivo que el que pudo haber imaginado cualquier déspota del pasado.<sup>149</sup> Así, el capitalismo expuesto por Deleuze y Guattari, que funciona como un punto central para definir el panorama social desde el cual debemos pensar cualquier tentativa de cambio, es ciertamente, como ellos mismos lo afirman, la más sombría organización a la que hemos sido sometidos hasta ahora.<sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> “El capitalismo sustituye los viejos códigos derrumbados por máquinas de conjurar, por máquinas axiomáticas infinitamente más crueles que el déspota más cruel, aunque de una crueldad distinta”. (Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.45.).

<sup>150</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 160.

## Capítulo II. De la axiomática a la guerra

### Deseo y psicoanálisis

Al haber expuesto tanto la operación de codificación como la propia mecánica axiomática del capital, somos capaces de contemplar una perspectiva general de la sociedad capitalista moderna y de los mecanismos que ella ejerce para impedir la liberación de flujos que podrían minar su estabilidad y su perverso funcionamiento como sistema inmanente. Debido justamente a este funcionamiento inmanente, hemos declarado que la sociedad capitalista se construye como un cuerpo social capaz de expandir sus límites cada que así lo necesite para lograr incluir dentro de sí a cualquier tentativa que busque escapar de sus redes; conjurando cualquier flujo o vía de variación mediante las relaciones diferenciales que propiamente definen su operación axiomática. Pues como ya lo hemos comentado en el capítulo previo, este aspecto de la inmanencia de la sociedad capitalista, que Deleuze reconoce concretamente como la reproducción a una escala siempre mayor de los límites del capital,<sup>151</sup> nos lleva a entender que la función inmanente de este sistema social pretende constituir una sociedad en el que lo exterior sea ahogado por una interioridad que consiga cerrar todos los espacios ajenos a su propia operación,<sup>152</sup> y a partir de ello, ocupar y apropiarse de las vías que busquen un camino de liberación.

El motivo principal por el que hemos planteado hasta ahora todo este desarrollo del cuerpo y los sistemas sociales capitalistas y pre-capitalistas, es que tal y como afirma el propio Deleuze: “no podemos decir que la lucha contra un sistema sea totalmente independiente de la manera en que ese sistema es caracterizado”.<sup>153</sup> Por lo que al determinar el funcionamiento de estas máquinas sociales, hemos establecido entonces el panorama a partir del cual debemos hacer funcionar las preguntas que nos ayuden a encontrar un pensamiento político que no pueda sino

---

<sup>151</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.117.

<sup>152</sup> En palabras del propio Deleuze, la operación propia de la axiomática capitalista es siempre: “(sustituir) el movimiento del proceso que tiende hacia su límite exterior por un sistema de límite interior correspondiente a la relación formal” (Gilles Deleuze, *op cit.*, p.110).

<sup>153</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p.28.



construirse como una vía intempestiva, que busque revelarse frente a cualquier afán represivo que actúe sobre la diferencia, la multiplicidad, y en última instancia, sobre las propias fuerzas de la vida y de la creación, que en el pensamiento deleuziano son el corazón de la potencia de innovación del ser.<sup>154</sup> De este modo, siendo atentos a este requisito, una de las preguntas que inevitablemente surge frente al funcionamiento inmanente de nuestra sociedad moderna, es la pregunta por la superación de los límites del capital, que en cierto sentido puede plantearse — pensando en Blanchot— como la pregunta por un afuera o un exterior del mismo cuerpo social capitalista. Esta pregunta, que es la cuestión con la que definimos los intereses de este segundo capítulo, encuentra su evidente razón en la operación inmanente de la sociedad que hemos descrito, en la medida en que en ella parecería que la única vía para que un flujo se vuelva efectivamente contestatario, dependerá de su capacidad para escapar y salir de la mecánica de relaciones con la que esta sociedad impide su constitución como flujo transgresor. Ahora bien, para comenzar a ahondar en el camino hacia la operación de esta exterioridad, es necesario que antes nos abramos paso a ella mediante la vía del deseo. Particularmente, desde lo que podemos pensar de él a partir de la relación entre psicoanálisis y capitalismo que es propuesta por Deleuze.

Para comenzar a definir la manera en que psicoanálisis y capitalismo se relacionan en este planteamiento, debemos explicar una más de las cuestiones fundamentales de la operación inmanente y axiomática del capitalismo. Este aspecto, que hasta ahora había permanecido ausente en nuestra exposición, no es más que el hecho de que además de la capacidad de proyectar y expandir sus límites internos, la misma operación esencial de la inmanencia capitalista se ve siempre acompañada de la instauración de una especie de limitación territorial. Este elemento del funcionamiento capitalista, se presenta en la afirmación de Deleuze en la que nos dice que: “Cuanto más la axiomática capitalista va separándose de los códigos y operando en función de sus límites interiores cada vez más amplios, más tendrá necesidad de un lugar de aplicación restringido”.<sup>155</sup> Declaración que muestra que en la operación de la sociedad capitalista coexisten dos movimientos conjuntos que son: por un lado, el trabajo axiomático de relaciones formales que se realiza sobre flujos descodificados —el movimiento descodificante que nos lleva a la expansión del límite interno del cuerpo social capitalista—; y por otro, un movimiento

---

<sup>154</sup> Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, p.144.

<sup>155</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p.131.

reterritorializante que consiste justamente en la constitución de este lugar de aplicación restringido del que Deleuze nos habla en su afirmación. Ahora bien, si profundizamos en la manera en que Deleuze describe esta segunda operación, descubrimos que ella no consiste de ningún modo en “una resurrección de puros arcaísmos”,<sup>156</sup> que constituyese un regreso a objetividades antiguas como la del el déspota o la del cuerpo de la tierra primitivo. En su lugar, para Deleuze esta operación reterritorializante tiene que ver con una función propia del proceso axiomático, que consiste en la producción de una determinación subjetiva constituida a partir de las propias relaciones diferenciales.<sup>157</sup> Las cuales, al limitar los flujos abstractos no sólo son capaces de expandir el límite del capital, sino que al mismo tiempo definen un campo o territorio en el que se inscriben estos flujos en las determinaciones inherentes de la sociedad capitalista moderna.

Definir esta función territorial de la operación axiomática nos ayuda a comprender la relación entre capitalismo y psicoanálisis, en la medida en que Deleuze piensa que el psicoanálisis ha llevado a cabo precisamente de un modo paradigmático esta función de reterritorialización presente en las sociedades capitalistas. La explicación de esta consideración, la encontramos en que, de acuerdo a Deleuze, el psicoanálisis, mediante el papel y la importancia que le ha dado a las condiciones y determinaciones familiares, ha llevado a cabo precisamente una función subjetiva reterritorializante que ha servido para producir un campo de inscripción para la actividad subjetiva del deseo.<sup>158</sup> Este proceso en el que la actividad abstracta del deseo se inscribe en el campo subjetivo del psicoanálisis, es referido por Deleuze como un proceso de reterritorialización familiar.<sup>159</sup> Así pues, de manera concreta, la relación que encontramos entre el psicoanálisis y el capitalismo consiste en que en el psicoanálisis se produce un proceso de reterritorialización que pertenece a un aspecto fundamental del sistema axiomático capitalista. Siendo así que el psicoanálisis se muestra como un desarrollo teórico y terapéutico particularmente apropiado a la sociedad capitalista, que ha contribuido a perpetrar la inscripción a su sistema y su operación.

---

<sup>156</sup> *Ibíd.*, p.86.

<sup>157</sup> *Ibíd.*

<sup>158</sup> *Ibíd.*

<sup>159</sup> *Ibíd.*, p.30.

Para ahondar en esta cuestión y comprender mejor el funcionamiento y el desarrollo de este proceso de reterritorialización que vincula al psicoanálisis con la operación capitalista, vale la pena que hablemos ahora directamente del desvío que este proceso implica sobre la consideración del deseo en el panorama capitalista definido por Deleuze. Al respecto de ello, podemos comenzar diciendo que, tradicionalmente, el deseo era asociado con la consecución de algo que no se poseía, que se carecía o incluso que no podría tenerse.<sup>160</sup> Frente a esta posición, la vía inaugurada por Freud en el psicoanálisis, partió de una consideración del deseo completamente diferente, en la que el deseo no podía asumirse más como la representación de un objeto ausente, sino que fue llevado al lado de la producción, pasando a ser concebido más como una actividad de producción incesante. Bajo esta concepción es que Freud define al deseo como libido, es decir, como una actividad subjetiva profunda que es la génesis y la esencia abstracta del deseo en sí mismo.<sup>161</sup> Ahora bien, lo que sigue a este descubrimiento del deseo como libido, es lo que Deleuze asume como su realienación a manos de objetos, fuentes y fines constituidos en las condiciones subjetivas de la familia postuladas por el propio Freud. Pues resulta que al mismo tiempo en que Freud supera la concepción del deseo tradicional y postula la libido abstracta, inventa un código concreto que vuelve a someter la producción subjetiva del deseo a principios y cuestiones que lo limitan, atribuyéndole un conjunto de objetos y determinaciones familiares. Este código del deseo, que es construido para volver a asignar a la libido objetos concretos, resulta ser el código edípico.<sup>162</sup> Cuya aplicación, hace del análisis y la teoría psicoanalítica un sistema de proyección de la producción deseante que a manos de representaciones y principios presuntamente inconscientes,<sup>163</sup> es codificado en formas de expresión y comprensión ajustadas a una mecánica sumamente reductiva,<sup>164</sup> en la que el deseo sigue sometiéndose a analogías que corresponden meramente a la estructura familiar. Como en el caso ejemplar del complejo de castración que Freud formula, en el cual, el deseo infantil es captado y definido en razón de las figuras del padre y la madre —el deseo de ocupar el lugar del

---

<sup>160</sup> François Zourabichvili, *El vocabulario de Deleuze*, p.65.

<sup>161</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, p.85.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p.42.

<sup>163</sup> Citando a Deleuze: “Pues ya sea familiar o analítico, Edipo es fundamentalmente un aparato de represión de las máquinas deseantes, en absoluto una formación propia del inconsciente en cuanto tal” (Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.24).

<sup>164</sup> “Reducción de la fábrica del inconsciente a un escenario dramático, Edipo o Hamlet; reducción de las catexis sociales de la libido a catexis familiares, desviación del deseo hacia coordenadas familiaristas” (Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.31).

padre— y de los moldes y las leyes que ellos instituyen —el reconocimiento de que su madre no tiene pene, el miedo a la castración infundido por la propia represión familiar y el sometimiento último a la ley del padre en el que consiste la resolución de la angustia—.

Considerando esta codificación que reduce al deseo a una producción recodificada, es que Deleuze y Guattari llegan a afirmar que en la sociedad en que el psicoanálisis ha proliferado, observamos ya que:

El deseo nunca es una energía pulsional indiferenciada, sino que es el resultado de un montaje elaborado, de un engineering de altas interacciones: toda una segmentaridad flexible relacionada con energías moleculares y que eventualmente determina al deseo a ser fascista.<sup>165</sup>

Lo cual, en última instancia, muestra la idea de que el psicoanálisis, con su recodificación del deseo, ha ayudado a perpetuar la represión que caracteriza a la operación de la sociedad capitalista. Promoviendo que el deseo siga anclado a una estructura social en la que las sus relaciones son captadas siempre en términos de mimesis o de analogía dentro de una estructura definida, y no en los términos de los afectos, es decir, más allá de los organismos, las representaciones y los significados vigentes.

En cuanto al aspecto subjetivo de este proceso, resulta apropiado comentar que, al realienar al deseo, el psicoanálisis refuerza la constitución de un sujeto esencial y determinante vinculado con la sociedad moderna. Pues en principio, al considerar al deseo como una facultad a ser interpretada a partir de un código edípico, Freud encuentra en un sujeto concreto —el sujeto reprimido, impedido— un papel necesario en todo el funcionamiento del propio deseo.<sup>166</sup> En este sentido, se muestra cómo el familiarismo propio del código psicoanalítico, al momento de realienar al deseo, instaaura en ese mismo instante toda una subjetividad familiar que servirá como un elemento del funcionamiento de la sociedad moderna —que demanda de esa subjetividad para generar y justificar a las pequeñas unidades familiares que en última instancia

---

<sup>165</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.219.

<sup>166</sup> François Zourabichvili, *op. cit.*, p.66.

son la base de todo su modelo de consumo y producción.<sup>167</sup> De este modo, se puede argumentar que en este sistema social, no podríamos seguir pensando que existe un sujeto separado de una presunta naturaleza del deseo que defina sus pulsiones, sino que lo adecuado más bien sería concebir que ambos, sujeto y deseo, son el resultado de un mismo proceso de producción y reducción que los subsume y determina.<sup>168</sup> Por ello, en cierto sentido habría que decir que en este panorama “todo en política es producción de puestos en escena, de escenificación, de actuaciones y sobreactuaciones. [...] Y el hacer-política es ya ese producir de las puestas en escena, tanto como el de hacerlas consumir, el de producir su consumo”.<sup>169</sup>

El código edípico se muestra entonces como un sistema sutil de represión y determinación de deseos, que contribuye a un modo de transmisión e instauración de subjetividades apropiadas para el funcionamiento de una época precisa: la época del capital. Y por ello, si hemos declarado una relación entre psicoanálisis y capitalismo basada en el proceso de reterritorialización, podemos ahora comprender que es precisamente debido a que en este proceso de realienación de la actividad productiva del deseo, en el psicoanálisis se lleva a cabo toda una tentativa capitalista fundamental, que según Deleuze consiste en “reinventar territorialidades artificiales para inscribir a las personas, para volver vagamente a recodificarlas”.<sup>170</sup> Por ello, habría que decir del psicoanálisis que, teniendo un comienzo glorioso al alcanzar la concepción de deseo como una actividad de producción abstracta, se ha construido como una aplicación de la axiomática capitalista y, sin detenerse en ello, se convirtió él mismo en una axiomática que logró someter una libido productiva propiamente descodificada a un número finito de principios —los propios del código edípico.<sup>171</sup> Así, el psicoanálisis forma parte

---

<sup>167</sup> G. Barembliitt, “Acerca del esquizoanálisis”, *Revista subjetividad y cultura* (sitio web) <http://subjetividadycultura.org.mx/?s=acerca+del+esquizoan%C3%A1lisis>. (Consultada 24 de marzo de 2019).

<sup>168</sup> Javier Garrido, “Asaltar la inmanencia: una lectura del anti-edipo”, en *Eikasia revista de filosofía*, número 5, Julio, 2006, p.7.

<sup>169</sup> Marcelo Ponce, “Una aproximación a *El Anti Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari”, p.2-3.

<sup>170</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.30.

<sup>171</sup> El propio Deleuze comenta que en su desarrollo posterior, en obras como la de Serge Laclaire, se lleva a cabo en el psicoanálisis un descentramiento del referente edípico familiar frente al gabinete analítico: “La familia ya no asegura la custodia y el ocultamiento de un real demasiado potente. Uno se dice : «¡Ufj Al fin vamos a tener relación con el real extra-familiar». «¡Ah, noj -dice Leclaire- pues lo que releva a la familia, lo que deviene el guardian, lo que vela develando ese real potente es el gabinete del analista»” (Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.31-32); sin embargo, esta modificación no implica ninguna superación o cambio respecto a la operación reterritorializante que Deleuze le atribuye al psicoanálisis clásico. En todo caso, el descentramiento de la figura edípica parecería asociarse con una mutación sociológica (*Ibidem.*) que finalmente no modifica la función reterritorializante del psicoanálisis, sino que más bien vuelve a mostrar la capacidad de

de ese proceso del capitalismo descrito por Deleuze, en el que: “Lo que se inicia como una especie de canto de vida y que era entonces revolucionario –pues no veo algo que sea revolucionario y no sea un canto de vida-, se torna en una inmundicia cultura de la muerte”.<sup>172</sup> Lo cual una vez más nos muestra cómo el funcionamiento inmanente del capitalismo, hace que él constituya una superficie de registro para todo proceso productivo.<sup>173</sup> Resultando ello en la dominación de una voluntad de muerte, fijadora, conservadora de lo que sea el mundo, el deseo y el propio yo. Voluntad de poder negativa y reactiva que vemos en la misma reducción de la exterioridad que perpetúan tanto el psicoanálisis como el capitalismo, construyendo su tierra y su axiomática, límites de los flujos descodificados del deseo.

## La naturaleza molecular

Hablar sobre el proceso de reterritorialización que clarifica la relación que existe entre el psicoanálisis y el capitalismo, ha significado entonces hablar del deseo en los términos de una actividad productiva que es limitada y determinada a partir de una axiomática psicoanalítica; que en última instancia es parte del funcionamiento del propio sistema axiomático que prevalece en nuestras sociedades capitalistas. Ahora bien, inevitablemente, hablar en estos términos, que son los términos propios del panorama en el que el capitalismo se ha apropiado de la producción de deseos y subjetividades, significa para nosotros ubicarnos en una concepción completamente novedosa de la dominación. En esta nueva perspectiva, no basta ya con pensar los mecanismos de represión o de control social únicamente al nivel de las grandes instituciones, es decir: a partir de los intereses abiertamente conocidos que estas entidades mantienen, de las dicotomías y formas que promueven, o del funcionamiento de sus operaciones y de sus procesos al nivel del modo en que los individuos participan en ellos como si fuesen algo ajeno a ellos mismos y a su constitución. En su defecto, al buscar comprender la operación que define el modo en que la

---

mutación de esta misma operación reductiva y axiomática propia del capitalismo como sistema en el que todos los desarrollos, incluida cualquier corriente psicoanalítica, se llevan a cabo.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p.106.

<sup>173</sup> Javier Garrido, *op. cit.*, p.12.

dominación se perpetúa en nuestros estados modernos, resulta necesario que seamos capaces de observar su funcionamiento al nivel de los detalles, los deseos, las percepciones, los ámbitos minúsculos y particulares. Pues como bien lo afirma Deleuze, intentar pensar el inconsciente y el deseo en términos de fábrica, de unidades de producción, implica que para nosotros ya no se tratará de pensar grandes máquinas, sino micro-máquinas, ya que el inconsciente que puede ser construido de acuerdo a los intereses del sistema capital “es esencialmente un micro-inconsciente, un inconsciente micro-lógico, microfísico, o si se lo prefiere un inconsciente molecular”.<sup>174</sup> Por ello, sólo en el ámbito de lo minúsculo, es en dónde podremos comprender los intereses y las operaciones de control que el sistema capitalista produce y mantiene en el cuerpo social.

Expresado de una manera más concreta, lo que este cambio significa, es que al pensar el funcionamiento del sistema capitalista al nivel de lo molecular, tendremos que enfocarnos en el funcionamiento de las unidades de producción del micro-inconsciente, abandonando la reclusión al terreno del significante<sup>175</sup> y de las grandes instituciones y conjuntos, que se habían constituido como el ámbito principal a tener en cuenta en las representaciones del poder y en las luchas revolucionarias. Debido a este apartamiento de lo que Deleuze concibe como una primacía del ámbito molar, que en oposición al ámbito molecular se relaciona con las instituciones y los investimentos rígidos, estructurales y por ende binarios del campo social —como el propio investimento familiar—,<sup>176</sup> él llega a afirmar que en esta nueva perspectiva de la dominación: “Nada ha comenzado hasta que no se alcanzan las máquinas deseantes del inconsciente de alguien, es decir, sus formaciones y funcionamientos moleculares”.<sup>177</sup> Pues atentar contra la primacía del ámbito molar no solamente implica que giremos nuestra mirada a la dimensión micrológica del detalle, sino también que el modo en el que debemos interrogar al funcionamiento opresivo en esta nueva vía de lo molecular, sea mediante preguntas que superen

---

<sup>174</sup> Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.72.

<sup>175</sup> Como bien lo menciona Deleuze en distintas situaciones, el significante pertenece primordialmente al que pronto reconoceremos como el ámbito de lo molar, actuando como “un signo que estructura los grandes conjuntos molares” (Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.75). Refiriéndose esta molaridad precisamente al ámbito de los grandes conjuntos o grupos institucionales, que ejercen una labor estructural en el cuerpo Estatal.

<sup>176</sup> Al referirse al ámbito de la macrofísica, Deleuze llega a afirmar que ésta consiste en: “los investimentos del campo social y todo lo que depende de eso, comprendidos los investimentos familiares —la familia es un conjunto molar entre otros, o más precisamente un subconjunto molar—” (Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.75).

<sup>177</sup> *Ibid.*, p.75.

el cuestionamiento en el terreno del significante y que busquen responder cómo funciona éste sistema a un nivel de producción inconsciente.<sup>178</sup> Razón por la cual, quedarnos en el ámbito molar de la máquina social no sólo correspondería a un error del modo en que entendemos la dominación, sino también un fallo al nivel del modo en que la interrogamos y enfrentamos. Afirmación que termina por enfatizar el hecho de que en esta perspectiva de la dominación, nada del funcionamiento del sistema represivo de la sociedad capitalista podrá ser captado si no llegamos a superar la noción de una política meramente significante, molar, y si no nos abrimos el paso hasta la dimensión micro-lógica del funcionamiento de las micro-formaciones.

Ahora bien, para seguir esta vía de los investimentos moleculares, resulta de fundamental importancia señalar que el apartamiento de los grandes conjuntos molares del que hemos hablado, no debe pensarse nunca como un abandono absoluto del interés y la atención que les tenemos, en tanto que incluso en esta perspectiva que da cabida a lo molecular, los estratos molares continúan representando un aspecto importante y necesario para el funcionamiento del sistema social. En este sentido, lo que significa el abandono de esta preminencia por lo molar, debe entenderse únicamente como el reconocimiento de que el funcionamiento del sistema social depende tanto de los investimentos producidos al nivel de los conjuntos molares, como de los investimentos microscópicos que se llevan a cabo en el tejido molecular.<sup>179</sup> Siendo así que toda sociedad, a la vez que todo individuo, estarán permanentemente atravesados por los dos ámbitos; los cuales sólo podrán distinguirse entre sí, en palabras de Deleuze: “porque no tienen los mismos términos, ni las mismas relaciones, ni la misma naturaleza, ni el mismo tipo de multiplicidad”.<sup>180</sup> De este modo, lo que se pretende desarrollar con la innovadora atención al ámbito molecular, es el entendimiento de que el poder y la dominación, además de cristalizarse en instituciones y segmentaciones rígidas, también se ejercerán en el tejido micrológico del cuerpo social, en dónde actuarán mediante lo que Deleuze y Guattari conciben como

---

<sup>178</sup> Citando a Deleuze: “Sería catastrófico que yo llegara con una teoría del inconsciente. Para mí el problema es práctico: ¿cómo funciona el inconsciente? Digo que nunca funciona en términos edípicos, en términos de castración o en términos de pulsión de muerte. Y digo que el psicoanálisis es quien nos inyecta todo eso” (Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.83).

<sup>179</sup> En palabras de los propios Deleuze y Guattari: “Cada centro de poder también es molecular, se ejerce sobre un tejido micrológico en el que ya sólo existe como difuso, disperso, desmultiplicado, miniaturizado, constantemente desplazado, actuando por segmentaciones finas, operando en el detalle y en el detalle de detalles” (Deleuze y Guattari, *op.cit.*, p.228).

<sup>180</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.218.



segmentaciones finas o flexibles.<sup>181</sup> Siendo este tejido una dimensión que de ningún modo podrá despreciarse en el planteamiento de la dominación ejercida sobre los individuos en la sociedad capitalista.

Así pues, lo que la distinción entre los ámbitos sociales de lo molar y lo molecular termina por mostrarnos, es que no existe un centro de poder en la sociedad que no posea un componente o una dimensión micrológica, es decir, que resulte ajeno el ámbito molecular compuesto por formulaciones del deseo subjetivas e inconscientes. Lo que quiere decir que en las sociedades modernas el poder no opera únicamente mediante la instauración de organismos, personajes o instituciones disciplinarias, que a modo de gendarmes, nos amenacen con castigos o represalias explícitas; sino que en su lugar, él logra introducirse en los propios individuos, determinando su forma y sus deseos íntimos, que aunque pueden no reconocerse o incluso negarse explícitamente, efectúan una fuerte determinación subjetiva que perpetúa el sistema socio-económico del estilo de vida capitalista. Convirtiéndonos a todos, de este modo, en aliados y promotores de los mismos poderes e intereses de la dominación social, que podríamos incluso llegar a criticar sin reconocer que nuestra subjetividad es producto de ellos, y que nuestros deseos y modos de ser los reproducen. Siguiendo a Deleuze y a Guattari, es únicamente a partir de esta coexistencia instaurada por el poder entre el ámbito molar representativo y el ámbito molecular de los deseos, y nunca debido a un absurdo y simple impulso masoquista, que los oprimidos han podido llegar a ejercer un papel activo en el sistema de opresión.<sup>182</sup> Lo que termina por mostrarnos que la eficacia de la dominación ejercida en nuestras sociedades modernas, depende justamente de una correlación de los poderes con la dimensión más minúscula de los individuos, asegurando que con su sola existencia estos estarán ya contribuyendo a perpetuar el sistema social que los oprime al mismo tiempo en que los produce. A este respecto, Deleuze y Guattari afirman:

Por supuesto, las masas no sufren pasivamente el poder; tampoco “quieren” ser reprimidas en una especie de histeria masoquista; ni tampoco son engañadas, por un señuelo ideológico. Pero, el deseo siempre es inseparable de agenciamientos complejos que pasan necesariamente por niveles moleculares, microformaciones que ya

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, p.228.

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

moldean las posturas, las actitudes, las percepciones, las anticipaciones, las semióticas, etc.<sup>183</sup>

De modo que la cuestión fundamental se encontrará en pensar que en las sociedades capitalistas, la coexistencia de las dos dimensiones de la segmentación, ha logrado hacer que al mismo tiempo en que al nivel significativo detestemos algo, seamos capaces de desearlo debido al tejido micrológico que nos constituye y atraviesa.<sup>184</sup> Razón por la cual podamos pensar incluso que cuanto más fuerte y desarrollada sea la organización molar de una sociedad, será más capaz de suscitar en una molecularización de sus elementos y aparatos. Siendo así que: “Cuando la máquina deviene planetaria o cósmica, los agenciamientos tienden cada vez más a miniaturizarse, a devenir microagenciamientos”.<sup>185</sup> Plasmando en este gesto, el inmenso y temible poder que ha llegado a ejercerse en nuestras sociedades capitalistas en la actualidad.

Hasta ahora, podría parecernos que hablar del proceso de reterritorialización y de la subsecuente dimensión del ámbito molecular, nos ha permitido únicamente comprender mejor los resquicios últimos en los que somos capaces de observar la opresión y el dominio que se produce en el sistema de las sociedades capitalistas modernas. Un sistema mortífero que nos corta y determina al nivel de nuestras más profundas y desconocidas moléculas. Sin embargo, si bien efectivamente el encuentro con la dimensión molecular nos lleva al temible reconocimiento de las microformaciones del poder, no es únicamente por ello que la dimensión molecular resulta ser un elemento imprescindible al pretender plantear el pensamiento político de Gilles Deleuze. Pues lo molecular jamás podrá definirse simplemente como aquel estrato ínfimo en el que el poder instaurado termina por desarrollarse, ni podrá definirse únicamente por su pequeñez en relación con la dominación de los estratos molares del investimento social,<sup>186</sup> sino que su distinción fundamental será siempre la de poseer una naturaleza completamente diferente a la que se presenta en este ámbito. Esta otra naturaleza consiste en que, más allá de la dimensión

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p.219.

<sup>184</sup> Gregorio. Baremlitt, *op. cit.*

<sup>185</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.220.

<sup>186</sup> Una de las cuestiones paradigmáticas en las que podemos identificar de manera clara esta diferencia entre la naturaleza molar y la molecular, la encontramos en la distinción que Deleuze y Guattari proponen entre las nociones de clase y masa. Sobre esta distinción los autores afirman que las clases y las masas no se distinguen a partir de una cuestión numérica ni a partir simplemente de una diferencia de proporciones. Lo que distinguirá a una de otra sólo será precisamente su naturaleza, puesto que la noción de masa será una noción molecular, que como tal “[...] procede por un tipo de segmentación irreductible a la segmentaridad molar de clase” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.218).

molar, que se define por relaciones diferenciales que instauran nuevos segmentos y territorios rígidos, en el ámbito molecular encontraremos el desarrollo de relaciones y combinaciones irreductibles a la segmentación rígida, productoras de un flujo propiamente impredecible que no obedece del todo a las divisiones e identidades de la estructura social; flujo de cuantos, en distinción con la línea de segmentos molares.<sup>187</sup> De este modo, si en un principio creímos que el paso a la dimensión molecular representaba únicamente un perfeccionamiento del dominio en las sociedades capitalistas, que a un nivel productivo de subjetividades y deseos parecían ser capaces de reterritorializar cualquier tentativa microscópica de flujos descodificantes, ahora nos damos cuenta de que lo molecular nos permite acceder a una dimensión en la que los territorios y los límites precisos de la sociedad, dejan de ser barreras infranqueables, disolviéndose en un ámbito que no cesa de vincularse con una multiplicidad y un inconsciente no identificable.<sup>188</sup>

Debido a esta naturaleza propia del tejido molecular, es que tanto Deleuze como Guattari afirman que en el caso de cualquier gran segmento o conjunto binario —como el conjunto de los sexos o de las clases—, así como en cualquier conjunto del tipo percepción o sentimiento; su organización propiamente molar no evitará que se produzcan en ellos agenciamientos moleculares, a partir de los cuales, por ejemplo, la división binaria de los sexos se vea atravesada por combinaciones y relaciones indefinibles, o se produzcan percepciones y afectos extraños, mediante los cuales la experiencia de las cosas se modifique.<sup>189</sup> Citando una vez más a Deleuze y Guattari:

Si consideramos los grandes conjuntos binarios, como los sexos, o las clases, vemos claramente que también entran en agenciamientos moleculares de otra naturaleza, y que hay una doble dependencia recíproca. Pues los dos sexos remiten a múltiples combinaciones moleculares, que ponen en juego no sólo el hombre en la mujer y la mujer en el hombre, sino la relación de cada uno en el otro con el animal, la planta, etc.<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p.222.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p.218.

<sup>189</sup> “Supongamos unos conjuntos del tipo percepción o sentimiento: su organización molar, su segmentaridad dura, no impide todo un mundo de micropreceptos inconscientes, de afectos inconscientes, segmentaciones finas que no captan o no experimentan las mismas cosas, que tribuyen de otra forma, que actúan de otra forma. Una micropolítica de la percepción, del afecto, de la conversación, etc” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.218).

<sup>190</sup> *Ibidem.*

Mil pequeños sexos y toda una micropolítica de la percepción en la que no se dejará de producir agenciamientos moleculares y segmentaciones flexibles que llevarán a una disolución originaria de elementos amorfos y relaciones inéditas e irreconocibles: microfiguras que atentarán contra todo lo que se asuma estable y limitado, contra todo segmento y territorio bien establecido.

Es este aspecto de la dimensión molecular, el que indudablemente tendrá que asumirse como su función más importante, en la medida en que nos mostrará un movimiento capaz de combatir y socavar “la gran organización mundial”.<sup>191</sup> Como ejemplo concreto de ello, tenemos lo que Deleuze y Guattari comentan al respecto de la estructura y organización burocrática de los Estados modernos:

No basta con definir la burocracia por una segmentaridad dura, con compartimentación de los despachos contiguos, jefe de despacho en cada segmento, y centralización correspondiente al final del pasillo o en lo alto del edificio. Pues al mismo tiempo hay toda una segmentación burocrática, una flexibilidad y una comunicación entre despachos, una perversión burocrática y una inventiva o creatividad permanentes que se ejercen incluso contra los reglamentos administrativos.<sup>192</sup>

Significando esta perversión burocrática, uno de los modos y procesos en los que se desarrolla la naturaleza molecular en el plano concreto de las instancias rígidas estructurales pertenecientes al ámbito institucional.

## **Línea de fuga y Línea de muerte**

Si recordamos, hasta ahora, la motivación que hemos tenido al comenzar el camino que, partiendo del deseo, nos ha llevado a abordar puntos del pensamiento deleuziano como su perspectiva del psicoanálisis, el proceso de reterritorialización edípica y la dominación al nivel molecular de la producción de deseos y subjetividades; ha sido el interés en captar una vía en su

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p.220.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p.218.

planteamiento social y político, que nos permitiera concebir un más allá de los límites inmanentes y del funcionamiento axiomático de la sociedad capitalista: un “afuera” de su operación y de su sometimiento reductivo. Ahora bien, si somos atentos, podemos decir que tras desarrollar la naturaleza fundamental de la dimensión molecular, no sólo hemos logrado comprender mejor los intereses y las operaciones de control que el sistema capitalista produce y mantiene en el cuerpo social, sino que también nos hemos encontrado con una vía de deseos y de flujos perversos, inventivos e impredecibles, que socaban constantemente los segmentos y las divisiones que constituyen las barreras que nos hemos propuesto traspasar. Colocándonos así, en el inicio de un nuevo trayecto que, buscando promover la operación de esos flujos de vida, se pregunta ahora ¿cómo se producen? y ¿cómo podríamos comprender mejor su funcionamiento y sus logros? Cuestiones que en adelante ejercerán el papel de una guía para nuestra exposición.

Al comenzar a involucrarnos con estas preguntas, el primer aspecto que tendríamos que intentar explicar para intentar responderlas, es el fundamento de los movimientos moleculares de los que hemos hablado, pues hasta ahora no nos hemos detenido en clarificar su formulación. Para conseguirlo, conviene que retomemos uno de los elementos tratados previamente en nuestra exposición. Al comienzo del capítulo 1 de la tesis, desarrollamos brevemente uno de los gestos fundamentales de la ontología deleuziana, que es aquel que encontramos en el sistema de la diferencia y la repetición. Si hemos logrado hablar de ello apropiadamente, lo que conseguimos formular al exponer ese sistema, es un panorama en el cual la figura del simulacro permite a Deleuze plantear una noción de la diferencia que no se postula bajo el primado ontológico de la identidad, y que como tal, nos arroja a un sistema en el que la propia identidad se muestra como un desarrollo derivado de un juego profundo no representativo, en el que se producen los eventos azarosos que constituyen un trasfondo propiamente múltiple y preindividual. Volver a plantear este sistema del simulacro, resulta útil debido a que la filosofía política y práctica de Deleuze, es inseparable de la propia intuición ontológica que él postula.<sup>193</sup> Siendo así que en cierto sentido, el sistema de la diferencia y la repetición puede plantearse entonces como el panorama originario en el son llevadas a cabo todas las luchas contra la identidad, lo representativo, lo estable, lo rígido, lo edípico y lo codificado. Siguiendo esta afirmación, la propia naturaleza creativa de la dimensión molecular, puede concebirse como una operación que es parte del combate que

---

<sup>193</sup> Philippe Mengue, *op. cit.*, p.129.

Deleuze realiza contra la identidad en un nivel ontológico, siendo una intuición afín al interminable privilegio del movimiento y de la variación que Deleuze no cesa de producir en cada uno de sus esfuerzos. Así entonces, lo que vendría a constituir la naturaleza molecular sería una muestra esperanzadora de la primacía de la multiplicidad desarrollada en el ámbito de lo social, surgida dentro de la adversidad del funcionamiento immanente de la sociedad capitalista.

Entender esto, es decir, comprender que el interés político deleuziano sólo puede plantearse desde la profundidad de su ontología de la diferencia y la intensidad,<sup>194</sup> nos lleva a asumir que su pensamiento político tiene el trasfondo de una zona profunda en la que, tal y como sucede con la propia identidad, toda organización molar y estructural estará condenada a poseer un carácter derivado y negativo. En este sentido, el problema político deleuziano consiste en liberar este fondo y mostrar cómo desde una zona de intensidad pueden producirse agenciamientos de flujos capaces de atentar contra la estabilidad y promover la liberación y proliferación de la diferencia y de la creación; tal y como hemos observado que puede ocurrir en el tejido micrológico de la sociedad, en esos deseos y esas formaciones impredecibles e insignificantes que crecen a la sombra de todos los segmentos rígidos de la estructura molar. Así pues, la pretensión última siempre será la de mostrar que las fuerzas de la negación, que en la sociedad capitalista podría parecer que han alcanzado una prominencia temible, realmente continúan subordinadas a “una potencia positiva de conjugación de flujos, de una positividad combinatoria y creadora de virtualidades inesperadas”,<sup>195</sup> que espera a ser liberada de su condición de sometimiento en la sociedad capitalista.

Ahora bien, definir esta pretensión como el horizonte desde el cual debemos articular los intereses políticos en el pensamiento filosófico de Gilles Deleuze, y desde el cual se justifican al nivel ontológico los movimientos de flujos desterritorializantes, nos lleva a preguntarnos por el plano de consistencia que funciona como medio de producción para estos agenciamientos moleculares y para las conexiones de flujos de intensidad. Un plano en el que el deseo pueda operar en su pureza, más allá de su concepción productiva reterritorializada: como un deseo productor que es intensidad pura aún sin codificar, sin la carga de los investimentos y las

---

<sup>194</sup> María García, “Resistencia e insurrección en Gilles Deleuze. Una respuesta a Toni Negri”, p.2.

<sup>195</sup> Philippe Mengue, *op. cit.*, p.150.

representaciones sociales, sin objeto; un deseo que no sea más que simple flujo creador.<sup>196</sup> Este plano, que no podrá sino atender contra la maquinaria social de los sistemas instituidos, es concebido por Deleuze como una máquina abstracta de mutación,<sup>197</sup> que debe entenderse no como una entidad trascendente, sino como un plano de variación continua que ignorando la distinción entre el contenido y la expresión, y entre la forma y la sustancia, pone en juego “materias no formadas y funciones no formales”.<sup>198</sup> Pues sólo de este modo, lograremos entender que la cualidad abstracta de esta máquina consiste en funcionar como el medio productivo y originario que opera más allá de los estratos establecidos y de los segmentos significantes, en su revés, en un ámbito intenso que traza los puntos de desterritorialización,<sup>199</sup> y que nos arroja al deseo en su propia inmanencia, escapando de la traición que representa sobre él el efecto mortífero de lo estable, lo identitario y finalmente, lo trascendente.

Esta máquina abstracta a la que hemos llegado, es un profundo continuum de intensidades preindividuales que corresponde a una realidad irrepresentable constituida y atravesada por diferencias de fuerzas y flujos en relaciones de unión y repulsión —de la que ya hemos hablado cuando desarrollamos el sistema ontológico de la diferencia y la repetición—. Solamente por concebirse de tal modo, es que esta máquina puede perfilarse como el medio fértil en el que se producen nuevos caminos intransitados: flujos que se fugan de la estructura social. Pues precisamente, una de las principales cuestiones que se pueden afirmar sobre esta máquina abstracta de acuerdo a su constitución como plano de consistencia de los agenciamientos

---

<sup>196</sup> María García, *op. cit.*, p.14.

<sup>197</sup> La relación entre la máquina abstracta y la máquina social es una cuestión compleja que merece particular atención. La problemática de esta relación se encuentra en que en algunas de sus menciones, la máquina social es concebida por Deleuze como uno de los polos o versiones de la propia máquina abstracta. Afirmando que ésta última es un componente necesario de la instauración de una sociedad, que corresponde con los agenciamientos y los mega-estratos que constituyen las líneas duras de la institución social. En este polo, la máquina abstracta se presenta como una máquina abstracta de sobrecodificación (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op.cit.*, p.227), que funciona como un agenciamiento de poder que entre otras cosas ajusta las formas de contenido y expresión entre sí, terminando por organizar y diluir a estas formas en el nivel del ámbito molar (Philippe Mengue, *op. cit.*, p.329.). Contraria a esta concepción, tenemos otro polo de la máquina abstracta en la que ésta deja de funcionar al margen de este papel de sobrecodificación, ejerciendo ahora la operación de medio de descodificación y desterritorialización (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.227). Este polo de la máquina abstracta es precisamente el que conocemos como la máquina abstracta de mutación. La cual es la concepción mutable la que principalmente nos estaremos refiriendo en el presente uso que le estamos dando en esta sección a este concepto de máquina abstracta.

<sup>198</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *op. cit.*, p.637.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p.636-637.

moleculares, es que ella es la que traza lo que Deleuze y Guattari conciben como las líneas de fuga. A este respecto, la afirmación de Deleuze y Guattari es la siguiente:

Hay una máquina abstracta de mutación, que actúa por descodificación y desterritorialización. Ella es la que traza las líneas de fuga: dirige los flujos de cuantos, asegura la creación-conexión de los flujos, emite nuevos cuantos. Ella misma está en estado de fuga, [...]. Si constituye otro polo es porque los segmentos duros o molares no cesan de obstruir, de bloquear, de interceptar las líneas de fuga, mientras que ella no cesa de hacerlas circular ‘entre’ los segmentos duros y en otra dirección, submolecular.<sup>200</sup>

El motivo por el cual Deleuze y Guattari afirman que estas líneas de fuga son trazadas a partir de la máquina abstracta, es que ellos consideran que esta máquina, en su funcionamiento como plano de variación que pone en continuidad variables de contenido y expresión, es productora de líneas vitales abstractas de la cual la línea de fuga sería una especie de efectuación.<sup>201</sup> Siendo así que la línea de fuga podría afirmarse como una línea abstracta —producida desde el medio intensivo que es la máquina abstracta— en el momento en que ella ha logrado efectuar una conexión que la libera del aprisionamiento que ejercen sobre ella las segmentaridades duras. El cual es exactamente el mismo instante en que consigue no sólo escapar de las organizaciones y los dualismos rígidos, sino también generar en ellos variaciones que constituyen las microfiguras y los agenciamientos moleculares. Socavando en esta operación, los límites y los territorios producidos en el funcionamiento de la máquina social. Luego, la línea de fuga debe concebirse como una especie de flujo mutante, convulsivo y creador, siempre ligado a un deseo productivo puro y subyacente a los segmentos y líneas que constituyen la estabilidad del sistema económico y social.<sup>202</sup> Pues si bien los estratos están siempre definidos a partir de los grandes conjuntos, los deseos en este estado puro no serán más que flujos descodificantes que se crean, se combinan, se

---

<sup>200</sup> *Ibid.*, p.227.

<sup>201</sup> Siguiendo a Mengue: “Así, cada máquina abstracta “puede ser considerada como una meseta de variación que pone en continuidad variables de contenido y de expresión, haciéndolas indiscernibles. Ella es entonces productora de una línea vital abstracta de la cual las líneas de fuga son una efectuación” (Philippe Mengue, *op. cit.*, p.147).

<sup>202</sup> Citando a Deleuze y Guattari: “A este respecto, se ha podido hablar de un “flujo mutante, convulsivo, creador y circulatorio”, ligado al deseo, siempre subyacente a la línea sólida, y a los segmentos que determinan en ella el interés, la oferta y la demanda” (Gilles Deleuze & Félix Guattari, *op. cit.*, p.221).



suman o se substraen en operaciones productoras ajenas al plano representativo.<sup>203</sup> Por ello, al ocurrir debajo de una dimensión molar de líneas y segmentos duros, el flujo del deseo no constituye él mismo segmentos de este tipo, siendo que sólo podrá asumirse como un vector de desorganización o desterritorialización que es precisamente la línea de fuga.<sup>204</sup>

Al relacionar a las líneas de fuga con vectores de desterritorialización irreductibles a las líneas y segmentos representativos o significantes, podemos caer en la consideración de que estas líneas implican simplemente un huir del ámbito molar rígido de la estructura social. Sin embargo, más que en mero proceso de huida del mundo, lo más adecuado sería argumentar que la pretensión y el funcionamiento de las líneas de fuga corresponde a un hacer huir del propio sistema. Para entender esta distinción vale recurrir a una cita de Deleuze extraída de los diálogos realizados con Claire Parnet:

La línea de fuga es una desterritorialización. Los franceses no entienden muy bien lo que esto significa. Evidentemente, ellos huyen como todos los demás, pero piensan que huir es hacer una salida del mundo, mística o arte, o que más bien es algo cobarde, porque en ello escapamos de los compromisos y las responsabilidades. Pero huir no es para nada renunciar a las acciones; no hay nada más activo que la fuga. Es lo opuesto de lo imaginario. De igual modo es poner a huir —no necesariamente a los otros, sino hacer huir algo, hacer huir un sistema como si se reventara un tubo [...] Huir es trazar una línea, varias líneas, toda una cartografía. Uno sólo descubre mundos a través de una larga y torcida fuga.<sup>205</sup>

Lo que esto nos muestra es que si bien la línea de fuga es un flujo de deseos no edipizados que logra escapar de las organizaciones binarias y de la máquina de sobrecodificación y reterritorialización axiomática: un flujo de deseos que encontrándose con sus límites consigue desplazarlos y mostrar su inherente porosidad; esto no quiere decir que su operación permanece ajena al polo estructural del ámbito molar. Pues tal y como ocurre en el planteamiento ontológico de Deleuze, en el que la propia diferencia no puede prescindir de la repetición: único ámbito en

---

<sup>203</sup> En palabras de Deleuze y Guattari: “Mientras que las representaciones definen ya grandes conjuntos, o segmentos determinados en una línea, las creencias y los deseos son flujos expresados en cuantos, que se crean, se agotan o mutan, y que suman, se substraen o se combinan” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.223).

<sup>204</sup> François Zourabichvili, *op. cit.*, p.55.

<sup>205</sup> Gilles Deleuze, *Dialogues*, p.36. La traducción es mía.

el cual ella misma se muestra y realiza su desplazamiento; del mismo modo el polo de los flujos moleculares no puede sino relacionarse con la molaridad de una manera similar, necesitando de las líneas y las segmentaridades duras para operar la desterritorialización que le es propia. Por eso, lo más adecuado es afirmar que entre los dos polos existe una implicación recíproca, una operación de negociación, por la que si bien por un lado las líneas de fuga producen conexiones desterritorializantes, por el otro se quiebran y se reterritorializan en segmentaridades duras, en terrenos binarios fuertemente estratificados,<sup>206</sup> que serán tanto el terreno en el que terminarían manifestándose las variaciones de las líneas de fuga —pues no podrían hacerlo en ningún otro ámbito—, como la base estable en la que se producirán nuevos movimientos moleculares y flujos de variación. Siendo esta vinculación la que explica por qué la operación efectuada por las líneas de fuga no puede pensarse simplemente como una huida, en tanto que ello podría llevarnos a olvidar su conexión con los segmentos y las líneas, y a creer que el valor de la fuga estará en el abandono absoluto de la tierra.

Hacer huir, por el contrario, siempre implicará una disolución de formas que no podría ocurrir más allá del propio ámbito molar, más allá del mundo; lo cual es el mismo motivo por el que la línea de fuga es capaz de socavar las estructuras y el funcionamiento de todo el sistema social que instaaura a ese mundo y sus territorios. Por ello, al hablar del deseo, teniendo en cuenta tanto su versión reterritorializada del deseo edípico como su versión molecular que opera las líneas de fuga, podríamos decir que:

Atraviesa dos estados coexistentes: por un lado es cuadrado, tomado por el segmento en tal o cual máquina, vinculado a determinado contenido y cristalizado en una forma de expresión específica, que desterritorializa sólo al precio de reterritorializar. Y a la vez, otro estado, en el que se escapa por toda la línea, es arrastrado por una expresión liberada, alcanza lo ilimitado, roza sin dejarse agarrar, esquiva, huye, se fuga.<sup>207</sup>

Siendo esta coexistencia, esta doble versión del deseo, el motivo por el cual la línea de fuga jamás podría funcionar como un proceso de retundo abandono, como un huir que se olvida del

---

<sup>206</sup> En palabras de Mengue: “En fin, sabemos que entre los dos polos existe implicación recíproca, ‘todo un dominio de negociación, de traducción, de transducción propiamente molecular’ si bien las líneas de fuga, de un lado se conectan y se continúan, y de otro se quiebran y se reparten en segmentaridades duras, en recortes binarios fuertemente estratificados” (Philippe Mengue, *op. cit.*, p.330).

<sup>207</sup> Marilé di Filippo, “Arte y Resistencia política en las Sociedades de Control. Una fuga a través de Deleuze”, p.36.

sistema del que se aparta. Su pretensión y su funcionamiento jamás será ese, sino el de producir una transformación de sustancias y una disolución de las formas en ese mismo ámbito del que se fuga, modificar algo de ese estado, trastocar una tuerca en su funcionamiento, desplazar sus límites, escapar de las organizaciones binarias, afectarlas, huir y hacer huir, todo a la vez. Por ello, si el huir de la fuga es un hacer huir, es debido a que la fuga no consiste simplemente en salir de una situación para ir a otra parte del todo ajena, evadirse de una realidad o cambiarla por un sueño; hacer huir una situación implica una redistribución que producirá una transformación por lo menos parcial, no previsible, vinculada con la creación de nuevos territorios y de agenciamientos institucionales inéditos.<sup>208</sup> Al final siempre fluye algo de este modo, una línea de fuga que se escapa a la organización, al aparato de estado, a la máquina social: “todo lo que se incluye dentro de lo que se denomina ‘evolución de las costumbres’, los jóvenes, las mujeres, los locos, etc.”.<sup>209</sup>

Debido a esta consideración de la línea de fuga, Deleuze advierte de un gran peligro vinculado con ella. Este peligro, que no es propiamente el peligro de su reapropiación a manos del sistema axiomático “-sería muy simple creer que no tienen que temer y afrontar otro riesgo que el de ser alcanzadas a pesar de todo, obstruidas, inmovilizadas, trabadas, reterritorializadas-”,<sup>210</sup> es por el contrario, justamente el peligro de olvidar que las fugas no serían absolutamente nada si no circularan e hicieran circular a las grandes organizaciones molares. Esta amenaza padecida por las líneas de fuga, que una vez más se produce al creer que podemos separar los ámbitos no separables de lo molar y lo molecular —que en todo caso tan sólo son dos ámbitos distintos de una misma realidad—, es el peligro de la abolición: “extraña desesperanza” que precipita las líneas de fuga a su propia destrucción.<sup>211</sup> Explicado por Deleuze y Guattari del siguiente modo:

Ese es precisamente el cuarto peligro: que la línea de fuga franquee la pared, salga de los agujeros negros, pero que, en lugar de conectarse con otras líneas y de aumentar sus valencias en cada caso, se convierta en destrucción, abolición pura y simple, pasión de abolición. Como la línea de fuga de Kleist, la extraña guerra que libra, y el suicidio, el doble

---

<sup>208</sup> François Zourabichvili, *op. cit.*, p.55.

<sup>209</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.220.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p.232.

<sup>211</sup> Philippe Mengue, *op. cit.*, p.327.

suicidio como salida que convierte la línea de fuga en una línea de muerte.<sup>212</sup>

Con lo cual comprendemos que este peligro mortal de la línea de fuga será el de verse dirigida a una huida no productiva, que en lugar de abrir el paso a la potencia creativa de la vida, en lugar de retornar para producir nuevos agenciamientos, caiga presa de un gran hastío que la lleve a permanecer en un afán destructivo del mundo y de sí misma. Viéndose convertida en un flujo suicida, la línea de fuga se torna en una línea de muerte: mortífera melodía que no llega a ningún lugar, arrastrando detrás de sí toda la vida que encuentre a su paso.

Así pues, la línea de fuga se muestra en el planteamiento deleuziano como un flujo puro de deseo, que en su hacer huir es capaz de escapar de toda organización y maquinaria social represiva de la vida, logrando además trastocar tales segmentos de un modo creativo y vital. Y a la vez, esta misma línea muestra uno de los mayores peligros que puede enfrentar la vida y el afán creativo de la existencia múltiple e intensiva que es el fundamento último de todo el pensamiento deleuziano. Por ambos polos, la línea de fuga es un elemento importantísimo para intentar definir el funcionamiento de lo político en Deleuze, siendo determinante tanto para intentar definir sus intereses y mecanismos, como para establecer las precauciones necesarias que habrá de considerar una perspectiva política basada en las líneas de fuga. Al respecto de esto último, basta ahora con haber entendido que las líneas de fuga moleculares, en las que hemos identificado una vía de superación y transformación efectiva de los límites inmanentes de la sociedad capitalista, un flujo que se escapa del proceso de reterritorialización; a la vez dependen de las propias formaciones, segmentaridades y organizaciones rígidas y binarias, que al ejercer una labor represiva de las mismas líneas de fuga, constituyen el terreno en el cual ellas habrán de realizar su desplazamiento productivo y diferencial. Por ello, si bien la aspiración más alta de cualquier artista, científico, filósofo o cualquier otro creador será la de alcanzar la indeterminación de un movimiento de fuga, a menos que conviertan su existencia en una vía destructiva de otros y de sí, deberán ser parte de una reterritorialización que los haga parte otra vez del mundo; aunque claro, éste no será el mismo mundo del que partieron, pues ambos son los que habrán huido... Y de nuevo, todo a la vez.

---

<sup>212</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.232-233.

## La máquina de guerra

Para comenzar a comprender mejor la importancia e influencia que tienen la consideración del ámbito molecular y el concepto de línea de fuga en el planteamiento social y político deleuziano, conviene hacer énfasis sobre algunos asuntos que el mismo Deleuze postula al desarrollar sus consideraciones sobre una postura política de lo molecular. Si bien desde el capítulo 1, basándonos en el sistema ontológico deleuziano de la diferencia, nos habíamos encontrado con una noción de cuerpo social que lo presentaba como un fenómeno múltiple constituido a partir de fuerzas en relación —y por lo mismo, atravesado de flujos azarosos de variación—,<sup>213</sup> ahora, habiendo explicado la dimensión molecular de la sociedad, podemos entender más profundamente el tipo de flujos que actúan en el cuerpo social y el modo en que lo hacen. Observamos que a partir del planteamiento del tejido molecular y las líneas de fuga, lo que en un principio sólo podía describirse como flujos de variación, ha llegado a formularse de manera más precisa bajo una terminología mejor ajustada al propio ámbito político y social. De hecho, como ya habíamos visto previamente, el planteamiento de lo molecular lleva a Deleuze a realizar el gran paso de postular la política en los términos de una micropolítica basada en las operaciones que se desarrollan en el tejido micrológico de la sociedad. Gesto que nos ayuda a entender que el planteamiento deleuziano de la sociedad es contrario a cualquier desarrollo dialéctico como el que se encuentra en el marxismo, según el cual lo que define a una sociedad son las contradicciones que se producen en ella; como queda pectado desde el comienzo del *Manifiesto del Partido Comunista*, en donde Marx y Engels afirman que la historia de todas las sociedades ha sido la historia de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado.<sup>214</sup> En la nueva perspectiva de la dimensión micrológica, esa consideración dialéctica que sólo puede existir a partir de una consideración ontológica que no ha sido capaz de superar la primacía de la identidad frente a la diferencia, es relegada frente a una nueva primacía de lo molecular vinculada con la variación y la fuga. A este respecto, en palabras de Deleuze y Guattari:

Se dice equivocadamente (sobre todo en el marxismo) que una sociedad se define por sus contradicciones. Pero eso sólo es cierto a gran escala.

---

<sup>213</sup> Gilles Deleuze, *op. cit.*, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p.19

<sup>214</sup> Karl Marx & Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, p.69.

Desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares.<sup>215</sup>

Mostrándonos esta afirmación, que efectivamente, la sociedad y la política deleuziana estarán definidas por las variaciones y por el hacer huir de las líneas de fuga que ya hemos desarrollado. Siendo así que dichas operaciones, y no algunas otras ubicadas únicamente en el aspecto significativo, estructural o rígido del cuerpo social, corresponderán a los elementos fundamentales para intentar definir una perspectiva de la política, la dominación y la resistencia en el pensamiento Deleuziano.

Así, por ejemplo, Deleuze y Guattari afirman que a partir de los acontecimientos del mayo francés del 68, se produjo una muestra de la incapacidad de la política típicamente molar para comprender los movimientos que se habían producido:

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 [...]. Daba la impresión de que se les había privado provisionalmente de toda la máquina dual que los convertía en los únicos interlocutores válidos.<sup>216</sup>

Correspondiendo esta incapacidad al hecho de que para la macropolítica resulta completamente ajeno el reconocimiento de los movimientos de descodificación que se producen en la dimensión molecular de la sociedad, movimientos que no se vinculan con alguna gran contradicción, y que en su lugar fluyen debajo de los signos de las clases estructurales.<sup>217</sup> Al nivel de estos movimientos moleculares de fuga, toda decisión y acto político —sin importar si es o no contestatario— debe estar inmerso en un mundo de microdeterminaciones, de deseos, percepciones o atracciones que la política debe sentir y evaluar de alguna manera —evaluación de los flujos bajo las concepciones lineales y las decisiones segmentarias.<sup>218</sup> Ese es el proceder y

---

<sup>215</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.220.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p.221.

<sup>217</sup> De acuerdo con Zourabichvili: “Contrariamente a la dialéctica, que pretende superar la alternativa mediante una reconciliación sintética, y de ese modo admite y conserva su premisa (no se alcanza el devenir combinando el ser y la nada), la línea de fuga está ubicada bajo el signo de lo indiscernible y de la disyunción inclusiva” (François Zourabichvili, *op. cit.*, p.57).

<sup>218</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.225.

el interés de la micropolítica, y su desconocimiento resulta ser una terrible deficiencia tanto para quienes buscan perpetuar el sistema político como para los que pretenderían socavarlo.<sup>219</sup>

Ahora bien, el traslado del enfoque político a una dimensión micropolítica es un proceso complejo que debe intentar explicarse detenidamente. Procurando tener el cuidado de mostrar que el puro acto de establecer un paso a la consideración micropolítica, no implica instalarnos en una dimensión en la que podamos pensar una práctica política absolutamente molecular, revolucionaria, en la que se abandonaría la correlación con una dimensión axiomática y macropolítica.<sup>220</sup> En todo caso, lo que debemos afirmar es que lo molecular, incluso teniendo en cuenta su naturaleza transgresora, no puede tenerse como algo bueno en sí mismo, como si fuera algo que sólo podría poseer una cualidad activa y positiva en relación con la producción de innovación y la liberación de los flujos creativos que son los propios flujos de vida.<sup>221</sup> Y por ello, la micropolítica misma —atenta y enfocada precisamente a la dimensión en la que se llevan a cabo los flujos y movimientos moleculares—, debe concebirse como una dimensión política que así como debe analizar e intentar promover la proliferación de las líneas de fuga desterritorializantes, deberá estar igualmente atenta de los peligros de una fuerza de lo estable que seguirá intentando apropiarse de la potencia creativa a través del funcionamiento axiomático o a partir de aterradoras formas destructivas. Para conseguir demostrar esto, debemos plantear una distinción correspondiente a la misma diferencia establecida entre la línea de fuga y la línea de muerte: esta distinción es la de la máquina de guerra y su otro polo de máquina de muerte, destrucción o abolición.

---

<sup>219</sup> En una de las páginas de Mil Mesetas, haciendo referencia a unas páginas de la emblemática *Histoire de France* escrita por Jules Michelet, Deleuze y Guattari describen un caso de la incapacidad que representa para la política su reclusión a los términos macropolíticos. Los autores comentan: “Una curiosa página de Michelet reprocha a Francisco I no haber sabido evaluar el flujo de emigración que empuja hacia Francia a muchas personas que luchaban contra la Iglesia: Francisco I sólo vio en ello un aporte posible de soldados, en lugar de presentir un flujo molecular de masa que Francia hubiera podido modificar en su provecho, poniéndose a la cabeza de una reforma distinta a la que se produjo”. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.225). Siendo que este mismo caso les sirve para mostrar la primacía del ámbito molecular como el que contiene los flujos que definen al campo social y al ámbito político: “Así se presentan siempre los problemas. Buena o mala, la política y sus juicios siempre son molares, pero es lo molecular, con sus apreciaciones, quien la “hace” (*Ibidem*).

<sup>220</sup> En palabras de Philippe Mengue: “Sería un error creer que es posible instalarse en una práctica revolucionaria pura, de tipo molecular, y que se debe abandonar correlativamente el dominio de la macro-política y sus axiomas” (Philippe Mengue, *op. cit.*, p.344).

<sup>221</sup> María García, *op. cit.*, p.15.

El concepto de máquina de guerra es una de las nociones desarrolladas por Deleuze y Guattari en el planteamiento de su libro *Mil mesetas*. Este concepto es una invención vinculada con el previo desarrollo de la noción de máquina abstracta, en el sentido en que ambas son presentadas como máquinas opuestas a lo que hemos planteado como el funcionamiento sobrecodificante y reterritorializante de la máquina social. Si retomamos exactamente lo que hemos determinado al hablar de la máquina abstracta, recordamos que ella constituía el plano intensivo a partir del cual son producidas las líneas de fuga desterritorializantes propulsoras de la variación en el tejido social. Pues bien, en relación con esta misma producción, la máquina de guerra es definida por Deleuze y Guattari como “una disposición lineal construida sobre líneas de fuga”.<sup>222</sup> Lo que nos permite pensarla como una máquina que, por su parte, sin llegar a igualarse con el plano de consistencia intensivo que constituye la máquina abstracta, corresponde como tal a un agenciamiento que se traza en líneas de fuga, y que por ello mismo es propiamente exterior al aparato de Estado y a sus diversas operaciones y realizaciones,<sup>223</sup> del mismo modo en que las fugas son exteriores a los segmentos y a las líneas rígidas de los estratos sociales. Pues en principio, si hablamos de una “máquina” de guerra es debido a un afán de distinguir este agenciamiento frente al “aparato” de Estado —aunque el mismo sea productor de otro tipo de agenciamiento—, y acercarlo con la propia potencia de metamorfosis de la máquina abstracta, que es siempre exterior a los segmentos y al funcionamiento del sistema propio de cada sociedad.<sup>224</sup>

En este sentido es que debemos comprender la consideración de Deleuze y Guattari de que la máquina de guerra es de otro origen al del aparato de Estado, en tanto que constituye un agenciamiento ajeno y contrario del agenciamiento estatal que produce segmentos duros y territorios bien marcados.<sup>225</sup> Al afirmar que la máquina de guerra es un agenciamiento de líneas de fuga exterior al agenciamiento del Estado, Deleuze y Guattari están asumiendo que el objetivo de esta máquina, si acaso pudiéramos asignarle una función concreta, sería precisamente el de emitir flujos de desterritorialización; es decir, el de hacer pasar flujos mutantes que serían los

---

<sup>222</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.48.

<sup>223</sup> Philippe Mengue, *op. cit.*, p.332.

<sup>224</sup> *Ibíd.*, p. 337.

<sup>225</sup> Textualmente, lo que afirman Deleuze y Guattari es lo siguiente: “Hay muchas razones que muestran que la máquina de guerra tiene otro origen, que es otro agenciamiento que el aparato de Estado. De origen nómada, está dirigida contra él” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.233).



responsables de toda creación<sup>226</sup> y que en lugar de volcarse a la producción de estratos y de segmentos, producirían trazos de fuga mutantes creadores de un propio tipo de espacio social.<sup>227</sup> Este espacio social propio de la máquina de guerra, corresponde con lo que Deleuze y Guattari suelen describir como un espacio “liso”, el cual debe entenderse como un espacio rebelde y propiamente heterogéneo, un espacio de lo nuevo, “abierto, en el que se distribuyen las cosas-flujo [...] (vectorial, proyectativo o topológico)”.<sup>228</sup> Si este espacio liso se puede definir de este modo tan preciso es en gran medida porque se construye en expresa contraposición con el que los mismos Deleuze y Guattari definen como el espacio “estriado”, que no es más que aquel espacio reproducido por el aparato de Estado, homogéneo, en el que se capturan los movimientos creativos instaurando divisiones y líneas rígidas —espacio métrico—. El primero es el producto de un agenciamiento máquina de guerra-línea de fuga; el segundo lo es del agenciamiento estado-captura.<sup>229</sup> El primero ocupa el espacio sin medirlo, produciéndolo; el segundo, mide el espacio para poder ocuparlo.<sup>230</sup> La producción de este espacio liso y sin medida, su ocupación, su desplazamiento y proliferación, resulta ser de hecho el principal objetivo positivo de la máquina de guerra.<sup>231</sup>

Ahora bien, debido a que esta máquina no es propiedad exclusiva de nadie, sino un agenciamiento producido a partir de un plano profundo que es el trasfondo de la realidad productiva deleuziana, podemos decir que ella puede manifestarse potencialmente en una infinita diversidad de modos, ya sea bajo la forma de un movimiento artístico, científico o literario; logrando trazar líneas de fuga creadoras y constituir espacios lisos de desplazamiento desde

---

<sup>226</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.233.

<sup>227</sup> Philippe Mengue, *op. cit.*, p.337.

<sup>228</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.368.

<sup>229</sup> En palabras de José Suaste: “Obtenemos así dos series de oposiciones. Por un lado, “un espacio homogéneo, divisible, estriado”; 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 fluyente, llevan por todas partes la desterritorialización, lanzan flujos cuyos cuantos se activan, arrastrados por una máquina de guerra sin Estado (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.226). Es un agenciamiento «máquina de guerra.línea de fuga»” (José Jesús Suaste, “La filosofía política de Gilles Deleuze”, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p.72).

<sup>230</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.368.

<sup>231</sup> José Jesús Suaste, “La filosofía política de Gilles Deleuze”, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p.72.

todas una gran diversidad de trincheras.<sup>232</sup> Por ello, la máquina de guerra en sí misma, en su pureza, jamás podría pensarse como un poder reducido a un aparato o un ámbito concreto, jamás como la posesión o el desarrollo de una sola entidad o institución. En su lugar:

Más bien sería como la multiplicidad pura y sin medida, la manda, irrupción de lo efímero y potencia de la metamorfosis. (Ella) Deshace el lazo en la misma medida en que traiciona el pacto. 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.<sup>233</sup>

Mostrándonos esta afirmación, que la máquina de guerra resulta ser, tal y como la máquina abstracta de mutación, una multiplicidad inmanente a toda forma social. La cual opera una irreductible potencia creativa, que frente a cualquier ley o agenciamiento estatal, genera un sobrecódigo y una desterritorialización. Opuesta a todo lo que hay de sedentario en nuestras vidas, la máquina de guerra proyecta una salida a un espacio ajeno, ligero, ilimitado, inmedible, mutable, fundado en el trasfondo intenso de la existencia.<sup>234</sup> Y así, su producción está vinculada con cualquier esfuerzo o desarrollo creativo capaz de producir modificaciones en el estado de cosas en el mundo, permitiendo el surgimiento de nuevos agenciamientos, percepciones, sujetos y modos de vida; contrarios a las determinaciones que instaura el aparato estatal.

A partir de esta definición de la máquina de guerra podemos decir que ella tendría que considerarse como el agenciamiento apropiado para toda vía revolucionaria, en tanto que, en palabras de Deleuze y Guattari: “siempre que se produce una acción contra el Estado, indisciplina, sublevación, guerrilla o revolución como acto, diríase que una máquina de guerra resucita [...] con reconstitución de un espacio liso o de una manera de estar en el espacio como si fuera liso”.<sup>235</sup> Por lo cual, retomando la cuestión de la micropolítica, afirmamos que en esta dimensión

---

<sup>232</sup> En palabras de Deleuze y Guattari: “un movimiento artístico, científico, “ideológico”, puede ser una máquina de guerra potencial, precisamente en la medida en que traza un plan de consistencia, una línea de fuga creadora, un espacio liso de desplazamiento” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.527).

<sup>233</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.360.

<sup>234</sup> De nuevo siguiendo a Suaste: “Frente a la ley del Estado, en fin, un 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” (José Jesús Suaste, *op.cit.*, p.71).

<sup>235</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.390.

de lo molecular con la que esa política se vincula, la máquina de guerra vendría a ser parte del polo del deseo en tanto producción pura, correspondiendo el agenciamiento de la máquina de guerra al desarrollo de líneas de fuga llevado a cabo a partir de la naturaleza vital positiva que define a la dimensión molecular del cuerpo social. Así, dicho de otro modo, en el panorama de la micropolítica, la máquina de guerra sería el agenciamiento positivo del que tendríamos que estar atentos, por acontecer que en él las líneas de fuga producidas en el ámbito molecular podrían llevar a cabo el hacer-huir del sistema social que define su operación.

## **El peligro de la abolición**

Con base en lo que hemos dicho, observamos que, contrariamente a lo que su nombre podría sugerirnos, la máquina de guerra es un agenciamiento cuyo objeto evidentemente no es la guerra, entendida de manera habitual como mera violencia indeterminada o como un conflicto armado entre grupos civiles o militares. En su defecto, si la máquina de guerra en su producción puede traer consigo algo de violencia y caos, lo es tan sólo en la medida en que logra enfrentarse con las fuerzas homogenizantes de los agenciamientos de Estado. Puesto que, siguiendo a Dleuze y Guattari: “La máquina de guerra es la invención nómada que ni siquiera tiene la guerra como objeto primero, sino como objeto segundo, suplementario o sintético, en el sentido de que está obligada a destruir la forma-Estado y la forma-ciudad con las que se enfrenta”.<sup>236</sup> De este modo, nos percatamos de que en el proceder de la máquina de guerra, la guerra como tal sería algo que únicamente podría emerger por la irreductibilidad de sus movimientos, como un aspecto secundario y exterior producto de su enfrentamiento con los segmentos y las formas del Estado.<sup>237</sup> Sin embargo, tal y como el deseo, que ha mostrado tener dos estados coexistentes — su versión como forma de expresión específica y su versión como expresión o línea liberada—, debemos decir que la máquina de guerra también se ve amenazada por un polo mortífero en el que la guerra y la destrucción efectivamente se convierten en su principal objeto. Esta versión destructiva de ella surge a partir del esfuerzo que el Estado habrá de realizar para intentar

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, p.418.

<sup>237</sup> José Suaste, *op. cit.*, p.72.

apropiarse de su potencia mutable, que le ha resultado imposible de neutralizar y se ha constituido como uno de sus problemas fundamentales. Pues sucede que frente a la inevitable pregunta hecha por el Estado a través de la historia de ¿cómo podría apropiarse de la máquina de guerra?; es decir, ¿cómo podría construir su propia máquina de guerra adaptándola a su medida, dominación y fines?, el Estado no ha encontrado otra respuesta que la de producir una especie de “pasión de abolición”,<sup>238</sup> que llega cuando él insta una institución militar para intentar dirigir la potencia mutable de la máquina de guerra a un simple afán destructivo. Por ello decimos que esta pasión de abolición designa el momento en que el deseo enfrenta su represión en condiciones desesperadas y encuentra en la destrucción de los otros y de sí el único objetivo que le queda cuando ha perdido su capacidad de mutar”.<sup>239</sup> En este sentido, la guerra como tal, esa guerra destructiva y frenética que en nuestros Estados modernos no parece que pueda llegar a alcanzar un final, resulta ser una recaída del poder de creación inherente a la máquina abstracta y las líneas de fuga.<sup>240</sup> representando el modo en que la máquina de guerra ha podido ser apropiada de acuerdo a los fines del propio aparato de Estado. Por ello, al hablar de esta apropiación Deleuze y Guattari afirman que “llamamos institución militar, o ejército, no a la propia máquina de guerra, sino a esa forma bajo la cual el Estado se apropia de ella”.<sup>241</sup> Defendiendo precisamente en esta afirmación, la distinción entre la máquina de guerra como el agenciamiento creativo que es capaz de trazar líneas de fuga y componer y ocupar un espacio liso; y la máquina de guerra destructiva, producto de una apropiación que pretende lidiar con la potencia de mutación inmanente y creativa, capaz de afectar los segmentos, las líneas y el funcionamiento de su sistema social, convirtiéndola en un mero afán destructivo que obedece los intereses y el desarrollo del aparato de Estado.<sup>242</sup> Esta versión mortífera y reapropiada de la máquina de

---

<sup>238</sup> En palabras de Mengue: “Se sigue de esto que uno de los problemas fundamentales del Estado es apropiarse de esta máquina de guerra para hacerla una pieza de su aparato. En y por esta apropiación se suscita una conversión que sustituye la mutación por la destrucción, y la creación por la abolición. La guerra constituye entonces una ‘caída’, una ‘recaída’ del poder de creación inherente a las líneas de fuga” (Philippe Mengue, *op. cit.*, p.338).

<sup>239</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.233.

<sup>240</sup> Philippe Mengue, *op. cit.*, p.338.

<sup>241</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.418.

<sup>242</sup> Por poner un ejemplo clarificador, podríamos aventurarnos diciendo que esta distinción bien podría corresponder a la distinción entre el movimiento estudiantil del mayo francés del 68 y el movimiento revolucionario pretendido por el PCF. En tanto que como hemos visto, el primero de ellos consistió en un acontecimiento inesperado, que no obedecía al orden con el que entonces se había estructurado a la Revolución, que fue juzgado como un movimiento absurdo e ilegítimo, y que por ello mismo trajo consigo una gran diversidad de nuevas intuiciones sobre la política y la Revolución, que implicaron una transformación en las pretensiones y vías revolucionarias. Mientras que por su parte, la pretendida Revolución llevada a cabo por organismos como el

guerra, en lugar de atentar contra los segmentos y las líneas del Estado, volcará su destrucción sobre todos aquellos que puedan atentar contra ellas, empeñándose en ejercer su fuerza contra todas las fugas y los cambios inesperados que definen la propia naturaleza del tejido molecular.

La grandeza y la importancia de este planteamiento —el de una máquina de guerra que puede ser reapropiada por el Estado y convertida en un mero residuo de la potencia mutable de nuestra sociedad—, no sólo se encuentra en que mediante esta concepción de la guerra podamos buscar definir su verdadero papel y función en las sociedades actuales, sino además en el hecho de que es a partir de ella que Deleuze y Guattari construyen su muy interesante consideración sobre los estados fascistas. Pues de acuerdo con estos autores, cuando la guerra es convertida en el único resto de una máquina de guerra, esto puede deberse efectivamente en primer lugar, a que tal máquina ha sido reapropiada por el aparato de Estado del modo en que ya lo hemos descrito en el párrafo anterior; pero en el peor de los casos, en un segundo escenario, esto también puede implicar que el Estado no sólo se ha reapropiado de la máquina de guerra, sino que él mismo ha llegado a construirse como un aparato de Estado-máquina de guerra que al llevar a cabo esa reapropiación, ha terminado por convertirse él mismo en una máquina de guerra que tan sólo sirve ya para la destrucción.<sup>243</sup> Máquina que evidentemente ya no resultaría capaz de trazar líneas de fuga productivas y mutantes, sino únicamente líneas de abolición pura a partir de un Estado que ha hecho de sí mismo una máquina de guerra mortífera y que no es otro que el propio Estado fascista.

Debido a esta manera de concebir al fascismo como una máquina de guerra en su polo puramente destructivo, Deleuze y Guattari argumentan que el totalitarismo y el fascismo difieren entre sí, puesto que el primero de ellos no deja de ser un asunto de Estado, es decir, no deja de concernir a la relación del Estado como agenciamiento localizado: “Incluso en el caso de una dictadura militar, es un ejército de Estado el que toma el poder y eleva el Estado al estadio

---

PCF, había llegado según Deleuze y Guattari a integrarse al Estado capitalista, reproduciendo su lógica y sus jerarquías, a pesar de lo cual ella continuaba presentándose a sí misma como la gran organización que desarrollaba la lucha Revolucionaria, y que destruiría al Estado capitalista en nombre de una nueva organización económica y social.

<sup>243</sup> La cita textual de Deleuze y Guattari es: “Como consecuencia, habría que decir que la guerra sólo es el abominable residuo de la máquina de guerra, bien porque ésta se deja apropiar por el aparato de Estado, bien, lo que es peor, porque se ha constituido un aparato de Estado que tan sólo sirve para la destrucción” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.233).

totalitario, y no una máquina de guerra”.<sup>244</sup> Mientras que en el caso del segundo, incluso cuando un estado fascista llega a instaurarse como un Estado totalitario: “ya no es en el sentido en el que un ejército de Estado toma el poder, sino, por el contrario, en el sentido en el que una máquina de guerra se apodera del Estado”.<sup>245</sup> En última instancia, lo que significa que el Estado fascista sea él mismo una máquina de guerra, es que a diferencia del Estado totalitario, cuya pretensión sería la de obstruir y reterritorializar todas las líneas de fuga, el fascismo se construye como tal en una línea de fuga intensa, que él transforma en línea de destrucción y abolición pura.<sup>246</sup> Por todo este desarrollo de la distinción entre fascismo y totalitarismo, siguiendo a Paul Virilio los autores señalan:

Cuando Paul Virilio define el fascismo no por la noción de Estado totalitario, sino por la de Estado suicida, su análisis nos parece profundamente justo: la denominada guerra total aparece así no como una empresa de Estado, sino como la empresa de una máquina de guerra que se apropia del Estado y hace pasar a través de él un flujo de guerra absoluta que no tendrá otra salida que el suicidio del propio Estado.<sup>247</sup>

Consideración que parece tener su propia justificación en el modo en que los Estados fascistas de la segunda guerra mundial llegaron en cierto punto de aquel conflicto militar, a aparentar tener a la destrucción como su último objetivo, prefiriendo condenar a la muerte a sus propios servidores y a su entera población antes que declarar su rendición; tal y como llegó a ocurrir en el también comentado por Virilio telegrama 71, en el que Hitler llega a firmar “si la guerra está perdida, que la propia nación perezca”, siguiendo el camino de destrucción de su propia nación, de los recursos de su hábitat y en general de todas las reservas civiles de su país.<sup>248</sup> Al final, dicen Deleuze y Guattari, los peligros de las demás líneas no son nada en comparación con este gran peligro que acosa a las líneas de fuga y a la máquina de guerra, el peligro de convertirse en una pura línea y máquina de destrucción.<sup>249</sup> Pues más allá de cualquier estado totalitario, de cualquier sistema axiomático que limite la potencia de variación, que busque impedir la afluencia de

---

<sup>244</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.233.

<sup>245</sup> *Ibidem.*

<sup>246</sup> *Ibidem.*

<sup>247</sup> *Ibid.*, p.234.

<sup>248</sup> Paul Virilio, *La inseguridad del territorio*, p.32.

<sup>249</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.234.

cualquier fuga mutable, de cualquier deseo imprevisto o percepción irrepresentable; es la descarga absoluta de la máquina de guerra en la forma pura de destrucción y muerte, el camino más alejado a la potencia de vida y de creación. Cuya liberación es en última instancia, el fundamento y objetivo de toda la filosofía deleuziana.

En el ámbito de la micropolítica, lo que nos demuestra esta reapropiación de la máquina de guerra, ya sea en cuanto mera reapropiación de Estado o en el modo más mortífero del fascismo, es que como hemos advertido ya, la consideración de una política micrológica efectivamente no sólo debe concebirse como una dimensión meramente revolucionaria de la política, en la medida en que en el propio ámbito de los procesos moleculares donde las fugas pueden llevar a cabo un atentado contra los segmentos rígidos de nuestros sistemas sociales, resulta ser un ámbito donde la fuerza de dominación también es capaz de llevar a cabo una operación de reapropiación mortífera de la potencia de variación y de vida. Así, junto al desarrollo de la dominación en el tejido micrológico de los deseos y las percepciones — recordemos que mientras más fuerte y desarrollado sea un centro de poder en la sociedad más tiene necesidad de tomar partida en el ámbito minúsculo de lo molecular—, encontramos también incluso una operación de una reapropiación de la máquina de guerra mediante la cual la variación y las fugas que efectúan la potencia de mutación del plano de consistencia abstracto, pueden ser convertidas en una potencia de destrucción y de muerte como la que ya hemos descrito. Siendo esta operación realizada sobre la máquina de guerra, otra de las cuestiones que la micropolítica tendría que incluir en su ámbito de intereses y en sus preocupaciones.

Ahora bien, en esta distinción general que hemos planteado entre los dos polos de la máquina de guerra —el polo propiamente revolucionario productivo de espacios lisos y el polo de su reapropiación de modo estatal o fascista—, lo que en última instancia me parece fundamental, es que comprendamos, una vez más, que así como ya hemos descrito que ocurre entre todo ámbito molar y molecular, como también entre toda fuga y toda reterritorialización —recordando aquellas palabras de Deleuze y Guattari cuando afirman que “las fugas no serían nada si ellas no volvieran a pasar por lo molar”.<sup>250</sup>—, estas versiones de la máquina de guerra —exceptuando la reapropiación fascista absolutamente destructiva que constituye el mayor peligro que la vida misma puede padecer— corresponderán a polos preminentemente coexistentes que

---

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 602.

en todo caso constituyen de manera conjunta el proceso productivo y positivo de la creación y la distribución de la diferencia. En este sentido, si bien hemos observado ya la imposibilidad de que los procesos moleculares de fuga y de conjugación de flujos correspondientes a la máquina abstracta de mutación, puedan prescindir del orden, la estratificación, las líneas y los segmentos de un agenciamiento adecuado a la versión territorial de una máquina abstracta de sobrecodificación —que constituye justamente a los mega estratos que definen las líneas duras de la sociedad y los agenciamientos de poder que ajustan las fugas a formas de contenido y expresión bien organizadas en el ámbito molar—;<sup>251</sup> lo importante, será que al comprender la correlación entre estas dos dimensiones, entendamos que ésta, contrariamente a un obstáculo, expresa necesariamente una forma de positividad creativa que nunca podría relegarse al mero orden de lo estratificado ni ser impedida de manera absoluta. Así, tal y como el “hacer huir” de las líneas de fuga no podría realizarse sin una reapropiación ejercida por el sistema del que se huye, del mismo modo la función creadora asociada con la máquina de guerra no podría funcionar sin los procesos de estratificación del agenciamiento de Estado. Mostrándonos, una vez más que “el orden forma plenamente parte de la creación”<sup>252</sup> en la medida en que “ofrece a las líneas de fuga el sostén sin el cual estas permanecerían como puras virtualidades intensivas, que jamás pasarán al acto”;<sup>253</sup> o lo que es lo mismo, que jamás podrán producir afectaciones efectivas sobre los estratos rígidos y sobre el sistema de dominación de nuestra sociedad.

Por otro lado, en un sentido casi opuesto, lo que la justificación y la valoración de la dimensión molar y el proceso estratificante no debe hacernos olvidar, es precisamente que a pesar de la consideración de estos dos elementos como ámbitos absolutamente necesarios para el desarrollo del proceso de creación, para Deleuze, ellos estarán y permanecerán siempre subordinados a fuerzas activas vinculadas con el trasfondo intensivo y genético del fundamento ontológico de la multiplicidad. Por ello, debemos recordar que incluso si la variación y las fugas son reapropiadas por un aparato de Estado, él mismo siempre permanecerá subordinado a fuerzas

---

<sup>251</sup> Philippe Mengue, *op. cit.*, p.329.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p.135.

<sup>253</sup> *Ibidem.*



afirmativas de desterritorialización, por las que en última instancia el orden y el ámbito de lo molar no dejarán de poseer ellos mismos el valor de una positividad ineludible.<sup>254</sup>

De este modo, al hablar tanto de las fugas como de la máquina de guerra, incluso tras haber aceptado su coexistencia con los procesos de estratificación y de apropiación, seguiremos hablando de una potencia exterior a cualquier Estado. Siendo justamente esa permanente exterioridad la tesis central y primera de la máquina de guerra.<sup>255</sup> Debido a esta irrefrenable exterioridad de la potencia creativa, es que en el planteamiento desarrollado por Deleuze, el Estado —cualquier Estado— no puede concebirse sin una relación con un afuera que intentará apropiarse o impedir sin llegar nunca a conseguirlo, porque él, incluso en las sociedades capitalistas, nunca podrá ser apresado completamente en alguna forma de interioridad.<sup>256</sup> Por esto, la exterioridad de una potencia creativa que Deleuze concibe, continuará produciendo flujos que adquieran el funcionamiento de una máquina de guerra revolucionaria dirigida contra del Estado, generadora de las variaciones y los espacios lisos que constituyen el objetivo de toda máquina de este tipo. En este sentido, la tesis de la exterioridad de la máquina de guerra tiene el inmenso valor de apelar a una vía política y revolucionaria crítica de la revolución representativa, que:

Es capaz de especificar las condiciones de una política revolucionaria no-bolchevique, sin organización de partido, que al mismo tiempo dispondría de una herramienta de análisis para hacer frente al peligro de desvío ‘fascista’ propio de las líneas de fuga colectivas.<sup>257</sup>

En tanto que la máquina de guerra corresponderá permanente a la producción de un magnífico agenciamiento revolucionario inapresable, liberador de fugas impredecibles y de territorios propiamente mutables, inmedibles, lisos y podríamos adelantar diciendo incluso, nómadas.<sup>258</sup> El cual, muestra la manera en que el exterior puede de hecho atender y ser capaz de

---

<sup>254</sup> En palabras de Mengue: “Entonces, aún si no es primero ontológica ni axiológicamente, puesto que debe, como en Nietzsche, estar siempre subordinado a fuerzas activas y afirmativas (de desterritorialización), el orden y los procesos molares guardan un valor, una positividad ineliminable” (Philippe Mengue, *op. cit.*, p.135).

<sup>255</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.259.

<sup>256</sup> François Zourabichvili, *op. cit.*, p.62.

<sup>257</sup> *Ibidem.*

<sup>258</sup> El agenciamiento de la máquina de guerra es propiamente el agenciamiento de lo que Deleuze y Guattari establecerán como el nomadismo (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p.471-518). Al respecto de esa curiosa atribución, vale decir que retomaremos el concepto del nomadismo en la exposición del siguiente capítulo.

modificar la estructura y el funcionamiento del Estado, ello, sorteando el peligro de reintegración que constituye el volver a formarse con base en el orden de lo establecido. Como podríamos observar que se pretende en los movimientos sociales comúnmente clasificados como “radicales”, en los que dicha radicalidad muchas veces significa que ellos se resisten permanente a ser determinados bajo algún orden concreto, según la lógica del patriarcado —en el caso del llamado feminismo radical— o según los términos del Estado. Pretendiendo desarrollar este tipo de movimientos, nuevos espacios y nuevas luchas que no se formulen a partir de ningún tipo de determinación representativa, sino que se construyan con base en el modo en que se reconoce y percibe a la dominación ahí misma en donde ella se experimenta en cada caso.

Finalmente, concluimos que el peor error que podríamos cometer al aproximarnos al pensamiento deleuziano y al pretender encontrar en él una perspectiva de la revolución y la política, será el de observar en la filosofía del devenir y en su desarrollo en el ámbito social, una simple condena de las fuerzas de la estratificación a través de una apología de la fuga.<sup>259</sup> Error que sería el equivalente a creer que en el plano ontológico, lo que Deleuze estaría postulando es una renuncia absoluta de la identidad o de la unidad frente a la diferencia y la multiplicidad, cuando en realidad, la pretensión deleuziana ha sido la de combatir la primacía que occidente le ha asignado a la unidad.<sup>260</sup> En ese sentido, el principal objetivo de Deleuze tendría que ser el de intentar promover una primacía de la diferencia y la mutabilidad, desde la cual se podría producir un modo de coexistencia entre la unidad y lo múltiple, lo molar y lo molecular, la fuga y los procesos de reterritorialización; y así mostrar el fondo intensivo y activo, capaz de liberar la potencia de creación y de vida en la totalidad de lo existente. Destruyendo todos las barreras y los límites entre los ámbitos, territorios y segmentos instaurados bajo el funcionamiento de una sociedad axiomática-reterritorializante. Lo importante, entonces, será el intento deleuziano por construir un sistema abierto que no signifique un liberación absoluta de la fuga, en la medida en que ello implicaría la liberación de una máquina de guerra simple y llanamente destructiva.

---

<sup>259</sup> Philippe Mengue, *op. cit.*, p.135.

<sup>260</sup> Citando a Mengue: “No vale la pena insistir en saltarse lo Uno, el Todo, lo Mismo, etc; Deleuze no pretendió jamás, como algunos un poco inocentes creen, saltarse lo Uno, el Todo, lo Mismo, etc. El problema jamás estuvo allí. Estaba en otra parte: en el modo mismo de esta unificación (y no en su existencia). Y este modo constituye el centro vivo, el corazón de su cuestionamiento, el único objeto de su búsqueda, y de esta forma también constituye la apuesta y el alcance, considerable para la modernidad) de toda su obra” (Philippe Mengue, *op. cit.*, p.46).

### Capítulo III. Del Rizoma al devenir revolucionario

El recorrido que realizamos en el capítulo anterior nos ha permitido tanto profundizar en la operación y el funcionamiento micrológico del aparato estatal, como también afirmar la primacía de un fondo intensivo desde el cual no dejan de producirse flujos mutables que atentan permanentemente contra la preminencia y estabilidad de dicho aparato. En ese sentido, un objetivo fundamental que hemos conseguido al desarrollar los conceptos clave de molecularidad, línea de fuga, máquina abstracta de mutación y máquina de guerra —frente a los respectivos conceptos de molaridad, línea de segmentos, máquina de sobrecodificación, aparato de Estado y máquina de muerte—, ha sido el de afirmar la existencia de un plano que funciona como un medio de producción de flujos creativos irreductibles a los límites inmanentes del sistema capitalista, y que por ello mismo concebimos como un más allá del funcionamiento axiomático: un “afuera” de su operación y de sus mortíferas determinaciones. El desarrollo de este plano de consistencia, que vinculamos particularmente con la máquina abstracta de mutación, nos ha llevado a determinar una vía efectiva de combate contra “la gran organización mundial”, que consiste en la liberación de flujos cuya conjugación constituye nuevos espacios a partir de los que, frente a los procesos institucionales de estratificación y dominación, proliferan movimientos y agenciamientos productivos de diferencia y heterogeneidad. Siendo precisamente la constitución y ocupación de estos espacios, lo que hemos dicho que define el objeto positivo de la función creadora de la máquina de guerra.

Por otro lado, además de mostrar el trasfondo intensivo que el sistema axiomático no es capaz de impedir ni de reapropiar, en el capítulo anterior también hemos alertado del gran peligro que acecha a cualquier tentativa que busca definir o acaso mostrar una función política del pensamiento deleuziano; el cual es el peligro de creer que la fuga y la máquina de guerra pueden prescindir de los procesos de reterritorialización producidos por el aparato de Estado. Tal y como lo hemos establecido, este peligro consiste en asumir que la preminencia de la diferencia, la fuga y la mutabilidad, implica un absoluto desprecio por los procesos de endurecimiento molar que se vinculan con la voluntad negativa de represión en el cuerpo social. Al respecto de este peligro, lo que hemos aclarado es que si bien Deleuze denuncia y combate estos procesos de

estratificación y segmentación rígida de la estructura social, no lo hace de manera absoluta —en tanto que incluso les atribuye un papel necesario en el desarrollo creativo de la diferencia—, sino que únicamente lo hace en la medida en que estos procesos pueden llegar a ejercer un dominio asfixiante por el que evadan su carácter derivado y busquen someter a la potencia mutable, que es el verdadero movimiento protagónico de la existencia. Esta es la cruel primacía de la rigidez que Deleuze se empeña en combatir, siempre con el cuidado de mostrar que la línea de fuga no puede prescindir de las líneas y los segmentos molares significantes sin con ello renunciar a su potencia para hacer fugar, del mismo modo que la máquina de guerra no puede operar su irreductible potencia creativa sin coexistir con el orden y la estratificación producida a partir de los agenciamientos estatales. De tal modo que resultaría ser un gran error el observar en la filosofía de la diferencia deleuziana y en su desarrollo político y social, una simple condena de las fuerzas reactivas de lo representativo, lo significativo, lo molar y lo institucional.

Finalmente, con relación al segundo capítulo, podemos decir que el desarrollo que en él hemos realizado nos ha llevado entender que, teniendo en cuenta este carácter necesario de los procesos de estratificación y segmentarización, lo que debemos intentar no es idear una existencia que prescinda de todo tipo de organización o estructura, sino simplemente intentar producir un sistema que no reproduzca la operación de una máquina de captura diferencial o de sobrecodificación, y que por ello mismo no constituya un cuerpo social fijo, sino que permita y produzca la liberación de flujos creativos y agenciamientos perversos e impredecibles, capaces de modificar constante y efectivamente la estructura y el funcionamiento social. Sistema que en el mismo sentido tendrá la encomienda de producir actos creativos, pensamientos y modos de ocupar el espacio imposibles de ser configurados y apresados sin que ello implique una modificación imprevista de las subjetividades, los deseos y el estado de existencia promovido y perpetuado.<sup>261</sup> Llegando así al excitante momento en el que somos capaces de reconocer una pretensión que puede guiar nuestro intento por clarificar lo que hasta ahora hemos planteado como una noción de lo político en la filosofía de Gilles Deleuze.

No obstante, en este punto es evidente que la comprensión de un sistema tal como el que hemos intuido continúa siendo una cuestión a desarrollar, que en todo caso conlleva aún una gran

---

<sup>261</sup> En palabras de Patton: “Una máquina de metamorfosis será entonces una que no apoya simplemente la repetición de lo mismo, sino que más bien engendra la producción de algo totalmente diferente” (Paul Patton, *Deleuze y lo político*, p.157).

diversidad de interrogantes. ¿Cuál es el modo en que puede producirse dicho sistema? ¿Quiénes han de ser capaces de llevarlo a cabo? ¿De hecho es un alguien quien “puede” realizarlo del mismo modo en que los militantes de los partidos comunistas pretendían realizar la creación de un nuevo Estado? En todo caso ¿cuál es su relación con la vía política tradicional de los partidos y las instituciones? ¿Podría identificarse tal sistema con un proyecto de acción política concreto, determinado y representativo como el de la revolución de corte socialista? De hecho ¿siquiera hay en él un sentido y un espacio para el planteamiento de la revolución? ¿Qué revolución sería? Incluso, como muestra definitiva de la diversidad de dudas que la mención de este sistema produce, tenemos que agregar la pregunta de ¿cómo es siquiera que podemos comenzar a pensar en la pretensión política deleuziana bajo los términos de un sistema? Duda que resultaría del todo válida en la medida en que pareciera que el desarrollo del pensamiento deleuziano, tal y como lo hemos conectado hasta ahora, sería contrario a la idea de un proyecto sistemático, cerrado y limitado a algo así como un conjunto de reglas y relaciones específicas. Así pues, estas serán las interrogantes principales que intentaremos perseguir en los dos últimos capítulos de este trabajo. Pues sólo procurando posibles respuestas a estas preguntas es como creemos que podremos comprender el significado de una política deleuziana.

## **Rizoma**

De acuerdo con esta intención, es necesario que continuemos desarrollando algunos otros conceptos que nos permitan extraer las consecuencias políticas y sociales del fracaso de la representación que hasta ahora hemos formulado, y adentrarnos en estas preguntas que nos hemos impuesto. Al decidir comenzar con la última de ellas, es decir, con la pregunta que cuestiona la pertinencia de plantear la posición política deleuziana desde una especie de sistema, resulta adecuado que el primero de estos conceptos sea el concepto del rizoma.

Cuando Deleuze desarrolla su crítica al sistema capitalista en tanto sistema axiomático, podría parecernos efectivamente que el mero concepto de sistema estaría emparentado con la pretensión de interioridad, captura y fijación que Deleuze le atribuye a aquel, sin embargo, el

propio autor, tanto independientemente como de manera conjunta con Félix Guattari, hace uso de la noción de sistema en una diversidad de ocasiones en las que este concepto no parece contener el sentido criticable o negativo que vinculamos al sistema axiomático del capital.<sup>262</sup> En todo caso, lo que Deleuze parece estar utilizando es un concepto de sistema que puede operar de distintos modos y en el que habrá de admitirse algunas variaciones. De ahí que mientras hablan de la función de la filosofía en su libro *¿Qué es la filosofía?* de 1991, Deleuze y Guattari afirmen de manera muy peculiar que: “Se habla del fracaso de los sistemas en la actualidad, cuando sólo es el concepto de sistema lo que ha cambiado”.<sup>263</sup> Mostrando que ellos, sin pretender abandonar o apartarse simplemente de la noción de sistema, habrían mantenido en mente una consideración otra, novedosa de lo que podríamos entender al hablar de él.

La razón por la que es precisamente al hablar de la filosofía que Deleuze y Guattari afirman cambios en la noción de sistema, es debido al hecho de que dichos autores creen en la existencia de nuevos sistemas que son muestra de tal cambio; uno de los cuales es el sistema filosófico que ellos mismos han constituido.<sup>264</sup> Para comprender adecuadamente este supuesto cambio que se produce en el sistema filosófico de estos autores, es necesario que entendamos lo elemental de aquella noción clásica de sistema filosófico de la que Deleuze y Guattari habrían querido distanciarse. Según estos autores, lo que a lo largo del desarrollo filosófico había caracterizado a los distintos sistemas, había sido la pretensión de ser constructos autosuficientes y unitarios que no se interesaran por vincularse con un más allá de los elementos que ellos habrían incluido en su bien delimitado cuerpo teórico; es decir, el no tener la capacidad de relacionarse con aquello que quedase excluido dentro de sus formulaciones, o expresado de otro modo, el no poder abrirse a lo no pensado ya dentro de ellos.<sup>265</sup> Debido a esta consideración, Deleuze afirma que en el panorama clásico del sistema filosófico, lo que confería su estilo a la

---

<sup>262</sup> Tanto en sus trabajos monográficos como el *Nietzsche y la filosofía* (1967), como también en sus trabajos posteriores a *Diferencia y Repetición* (1968), Deleuze ya utiliza el concepto de sistema bajo una especie de lente múltiple o intensiva. Como muestra de ello tenemos el hecho de que en ocasiones se refiera al ya expuesto concepto del simulacro como un “sistema donde lo diferente se relaciona con lo diferente por medio de la diferencia misma” (Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, p.409) De hecho, como ya lo hemos visto en el capítulo primero, Deleuze llega a afirmar de este sistema que lejos de vincularse con una operación represiva o identitaria, “el sistema del simulacro afirma la divergencia y el descentramiento”. (*Ibid.*, p.410).

<sup>263</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.14-15.

<sup>264</sup> Jorge Francisco Maldonado, “Música y creación: un sentido en el pensamiento de Gilles Deleuze”, Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de Madrid, 2008, p.119.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p.104.

filosofía era que la relación con su exterior siempre estaba mediada por su propia interioridad,<sup>266</sup> produciendo que la principal cualidad de esta noción de sistema consistiese en constituir un medio interior nocivo frente a todo lo que no se encontrara incluido en él.<sup>267</sup> No resulta extraño entonces, que debido a esta consideración de sistema, aún hoy los libros de filosofía sean valorados y juzgados en razón de su cuidado por no dejar huecos o espacios indeterminados dentro de su coherencia singular, o con base en el éxito que tengan al establecer un claro argumento y una clara delimitación frente aquello que no entra dentro de sus intereses, pretensiones y objetivos teóricos. En los términos descritos por Deleuze y Guattari, el libro que satisface este tipo de pretensiones es el libro de tipo clásico, considerado como una bella interioridad orgánica, significativa y subjetiva;<sup>268</sup> que no es otro que el libro imagen del mundo: coherente, sensato, completo, y sin embargo, según ellos, el libro más cruel y más caduco.

Si Deleuze y Guattari afirman un cambio en el concepto de sistema, lo hacen entonces en la medida en que son capaces de construir un sistema que opera en un modo completamente diferente al que acabamos de desarrollar. Este sistema es el rizoma, que en principio podemos entender como un sistema que ya no produce una obra cerrada del tipo «libro imagen del mundo», sino que, contrario a ello, resulta constituir una especie de multiplicidad en apertura permanente con el exterior.<sup>269</sup> Lo que esto significa es que lejos de preocuparse por perpetuar una singularidad significativa acabada, el rizoma es un sistema que participa de conexiones variables que constituyen una composición múltiple y, que por lo tanto, es incapaz de construir cualquier tipo de interioridad rígida separada de todo aquello que no perteneciera ya a su identidad.<sup>270</sup> De este modo, si la noción clásica de sistema permanece subordinada a un principio

---

<sup>266</sup> Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.325.

<sup>267</sup> A este respecto Deleuze llega a afirmar: “conectar el pensamiento con el exterior, eso es lo que literalmente, nunca han hecho los filósofos, incluso cuando han hablado de política, de paseo o de aire libre” (Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.325).

<sup>268</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenía*, p.11.

<sup>269</sup> En contraposición con la descripción del libro imagen del mundo que Deleuze y Guattari vinculan con lo que ellos llaman el «sistema-raíz», cuando hablan del libro en tanto multiplicidad — también llamado por ellos «libro del tipo rizoma» —, afirman que éste “sólo existe gracias al afuera y en el exterior” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenía*, p.10). Esta pequeña afirmación de hecho es sólo una muestra de la permanente relación que existe entre el sistema rizomático y la constitución de multiplicidades que se construyen a partir de lo que no pertenece al ámbito significativo o representable de la imagen del mundo; es decir, a partir de la exterioridad.

<sup>270</sup> Jorge Maldonado, *op. cit.*, p.120.

unitario que le impide vincularse con la exterioridad;<sup>271</sup> el rizoma por su parte, es un sistema que consiste en la constante relación con ella, promoviendo una constitución propiamente múltiple y mutable.

Lo que lleva Deleuze y Guattari a construir un sistema abierto a la exterioridad como lo es rizoma, es la necesidad de producir un sistema sea consecuente con la dimensión no representativa que se le muestra al pensamiento cuando es capaz de contemplar la génesis intensiva y pre-individual de la existencia. Por esta razón es que, de acuerdo a Deleuze y Guattari, la operación de hacer un rizoma, en tanto que ello significa constituir una multiplicidad, debe formularse del siguiente modo:

Lo múltiple hay que hacerlo, pero no añadiendo constantemente una dimensión-superior, sino, al contrario, de la forma más simple, a fuerza de sobriedad, al nivel de las dimensiones de que se dispone, siempre n-1 (sólo así, sustrayéndolo, lo Uno forma parte de lo múltiple). Sustraer lo único de la multiplicidad a constituir: escribir a n-1.<sup>272</sup>

Pues así como el objetivo ontológico de la filosofía deleuziana consistía en superar el primado de la identidad —y por lo tanto mostrar el carácter derivado que posee en relación con su trasfondo intensivo—; la labor necesaria para la constitución de un rizoma en tanto multiplicidad consiste en una pretensión muy similar, que requiere un esfuerzo por sustraer el privilegio de la unidad que impide el desarrollo y la verdadera conexión con lo múltiple dentro de cualquier estructura o relación jerárquica y bien delimitada.

Ahora bien, aunque este breve acercamiento al sistema del rizoma nos ha permitido comenzar a comprender su formulación como sistema-multiplicidad, es evidente que para

---

<sup>271</sup> Da ahí la afirmación de Deleuze y Guattari relativa a la incompreensión de la multiplicidad en el sistema-raíz: “Ni la raíz pivotante ni la raíz dicotómica entienden la multiplicidad” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.11). Vale destacar la similitud que existe entre esta incompreensión y la incapacidad de la metafísica para entender la «diferencia en sí misma» que Deleuze denunciaba décadas antes en *Diferencia y repetición* (1968). En todo caso, si observamos una similitud entre estas dos denuncias se debe en mi opinión a que lo que subsiste a ambas es la misma preminencia ontológica de la identidad que Deleuze combate en toda su obra. De acuerdo a esta consideración, podría decirse que la distancia que Deleuze mantiene frente a los sistemas filosóficos predominantes en la historia de la filosofía, está marcada por la creencia de que éstos son parte del pensamiento que no ha sabido liberar a la diferencia de su sometimiento frente a lo unitario. Siendo esta la causa profunda de su incapacidad para construir una filosofía que logre entender la génesis intensiva de la existencia que para Deleuze es clave para producir los conceptos de multiplicidad y exterioridad.

<sup>272</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.12.



entender mejor este concepto, su operación y el modo en que podríamos llevar a cabo la labor de sobriedad que demanda su construcción, vale la pena que hablemos de manera más específica sobre los principios generales del rizoma que los propios Deleuze y Guattari se aventuran a enumerar. El primer par de estos principios corresponde a los principios de conexión y heterogeneidad. Si Deleuze y Guattari presentan estos dos caracteres de manera conjunta es debido a que participan de un mismo aspecto, que consiste en que cualquiera de los puntos del rizoma debe poder conectarse con cualquier otro, e incluso, tiene que hacerlo.<sup>273</sup> Esta característica no hace referencia a una especie de conectividad interna dentro de un orden, cuerpo u organismo —tal conectividad aún sería compatible con la preminencia de una unidad privilegiada que nos incapacitaría para entender y construir lo múltiple—, sino que lo que significa es que el rizoma ha de poder llevar a cabo una conexión multiforme de eslabones semióticos de distintas naturalezas —biológicos, económicos, lingüísticos, políticos, etc.—, que sea capaz de poner en juego “no sólo regímenes de signos distintos, sino también estatutos de estados de cosas”.<sup>274</sup> Así entonces, por esta característica el rizoma es un sistema en el que se producen cortes o modificaciones radicales entre los regímenes de signos y los objetos, modificando a ambos en este proceso. En consecuencia, lo que estos dos principios implican es que el rizoma no es algo que se realice mediante un conjunto de partes ya hechas, ya ahí, sino que hacer rizoma significará hacer una conexión heterogénea entre objetos que no existían antes de ella.<sup>275</sup> Es decir, hacer una síntesis productiva de una diversidad y una abertura irreductibles a elementos que las precedieran.

Consecuentemente con esta primera operación, la siguiente característica del funcionamiento del rizoma que nos interesa destacar es aquella que está plasmada en el que Deleuze y Guattari definen como el principio de multiplicidad. Este principio consiste precisamente en que una multiplicidad propiamente rizomática sólo existe cuando lo múltiple se sustantive y deje de relacionarse con lo Uno manteniéndolo como sujeto u objeto, como realidad natural o espiritual, o como imagen y mundo.<sup>276</sup> Lo que este principio quiere decir es que la multiplicidad rizomática se produce únicamente cuando superamos una multiplicidad falsa —pseudomultiplicidad— subordinada a desempeñar el papel de desenvolvimiento o desarrollo de

---

<sup>273</sup> *Ibíd.*, p.13.

<sup>274</sup> *Ibidem.*

<sup>275</sup> Jorge Maldonado, *op. cit.*, p.108.

<sup>276</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.13-14.

una unidad primigenia. Por ello, una multiplicidad del tipo rizoma es una composición en la que no existirán sujetos u objetos en los que “reaparezca” una unidad, sino únicamente determinaciones o dimensiones que aumentarán y cambiarán junto con las conexiones que se produzcan en ellas.<sup>277</sup> Por esta razón, basándose en este principio, Deleuze y Guattari afirman que: “En un rizoma no hay puntos o posiciones, como ocurre en una estructura, un árbol, una raíz. En un rizoma sólo hay líneas”.<sup>278</sup> Mostrándonos que en el rizoma, cualquier tipo de unidad, posición o identidad, sólo tienen cabida cuando se ha producido ya una toma de poder, es decir, cuando ha dejado de ser una multiplicidad tomada como un sustantivo y ha adquirido un papel subordinado a la unidad.

Uno de los más importantes efectos que se deriva de estos primeros principios del rizoma tiene que ver justamente con su relación con el poder. Si afirmamos que el rizoma tiene como caracteres el establecer conexiones heterogéneas y el construir una multiplicidad sustantivada, entonces resulta claro que el rizoma evade cualquier acto de condensación o fijación de acciones y estados de cosas en el mundo. En este sentido, el rizoma es un sistema que no produce puntos o posiciones de poder privilegiadas —en la medida en que pretendan determinar un orden inmutable que inevitablemente tendrá un papel organizador de formas de acción y pensamiento—, sino que él mismo constituye una multiplicidad que no dejará de diluir tales unidades o centros de poder. Es por este posicionamiento del rizoma frente al poder, que en el ámbito de la lingüística, Deleuze y Guattari critican la gramaticalidad de Chomsky afirmando que:

La gramaticalidad de Chomsky, el símbolo categorial S que domina todas las frases, es un marcador de poder antes de ser un marcador sintáctico: construirás frases gramaticalmente correctas, dividirás cada enunciado en sintagma nominal y sintagma verbal (primera dicotomía...). A tales modelos lingüísticos no se les reprochará que sean demasiado abstractos, sino, al contrario, que no lo sean lo suficiente, que no sean capaces de alcanzar la máquina abstracta que efectúa la conexión de una lengua con contenidos semánticos y pragmáticos de los

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, p.14.

<sup>278</sup> *Ibidem.*

enunciados, con agenciamientos de enunciación, con toda una micropolítica del campo social.<sup>279</sup>

Denunciando precisamente de este modelo lingüístico, su relación con una posición de poder que rápidamente efectúa una función normativa sobre el lenguaje. Impidiendo así su capacidad para proliferar de manera múltiple o rizomática, en conexión con lo que le es ajeno, es decir, con las variaciones y las fugas moleculares en las que se juega su verdadero ser y su potencia creativa.<sup>280</sup> En clara oposición, lo que estos caracteres del rizoma afirmarían es que “un método de tipo rizoma sólo puede analizar el lenguaje descentrándolo sobre otras dimensiones y otros registros”, es decir, asumiendo al lenguaje como una multiplicidad donde se llevan a cabo conexiones heterogéneas. De cualquier modo, la liberación del lenguaje frente a un poder que busca estabilizarlo en nombre de una lengua madre o dominante que se ajusta según una gran diversidad de intereses,<sup>281</sup> es aquí sólo uno de los objetivos del rizoma en su eterna operación disolvente de toda unidad y del poder que la acompaña.

La siguiente característica del rizoma la encontramos en los principios de cartografía y calcomanía. Si hasta ahora hemos visto que el rizoma se caracteriza por constituirse a partir de conexiones heterogéneas que atentan contra la perpetuación de la unidad, lo que estos dos principios implican es que debido a ello: “un rizoma no responde a algún modelo estructural o generativo”.<sup>282</sup> Lo que significa que el rizoma es un sistema al que le es ajeno el funcionamiento bajo un eje genético o una estructura profunda; entiendo al primero como “una unidad pivotal objetiva a partir de la cual se organizan estadios sucesivos”,<sup>283</sup> y a la segunda como “una serie cuya base se puede descomponer en constituyentes inmediatos mientras que la unidad del producto está en otra dimensión, transformacional y subjetiva”.<sup>284</sup> Esto es así, porque, si el funcionamiento del rizoma estuviera vinculado con tales ideas, sería imposible que su

---

<sup>279</sup> *Ibid.*, p.13.

<sup>280</sup> Siguiendo a Deleuze y Guattari: “Las multiplicidades se definen por el exterior: por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual transforman su naturaleza al conectarse con otras”. (Deleuze & Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.15).

<sup>281</sup> Deleuze y Guattari afirman: “La lengua es, según la fórmula de Weinreich, “una realidad esencialmente heterogénea”. No hay lengua madre, sino toma del poder de una lengua dominante en una multiplicidad política. La lengua se estabiliza en torno a una parroquia, a un obispado, a una capital” (Deleuze & Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.13).

<sup>282</sup> *Ibid.*, p.17

<sup>283</sup> *Ibidem.*

<sup>284</sup> *Ibidem.*

composición saliera de los modelos representativos y significantes que engendran los modelos-raíz cuya primacía Deleuze y Guattari están criticando.

Por su parte, uno de los efectos más importantes que esta característica produce, es una distinción entre lo que podemos entender como el “calco” y el “mapa”. El calco sería el principio que corresponde precisamente a una operación de reproducción que funciona a partir de las ideas de eje genético y estructura profunda que ya hemos descrito; teniendo como consecuencia la constitución de sistemas en el que se reproduce una unidad representativa a través de una estructura sintagmática,<sup>285</sup> es decir, estructural y jerárquica. Mientras que el mapa, en tanto principio del funcionamiento rizomático, consiste en una conexión de diversos campos en una exterioridad que corresponde solamente a un plano intensivo de consistencia. Es por ello que en contraposición con el calco, el mapa, en palabras de Deleuze y Guattari: “es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantes modificaciones”.<sup>286</sup> De este modo, si el mapa se opone al calco lo hace debido a que superando cualquier afán de reproducción, permanece absolutamente orientado a una experimentación dinámica que actúa sobre lo real y lo modifica.<sup>287</sup> Hacer rizoma, mapa y no calco, significa entonces operar en una apertura en la que lo que se produce lo hace siempre a partir de conexiones heterogéneas que no reproducen una unidad o un eje genético determinado, sino que construyen un plano de relaciones extrañas y espontáneas.<sup>288</sup>

De esta asunción del rizoma como un mapa se deriva el hecho de que de acuerdo a Deleuze y Guattari podamos afirmar que un rizoma tiene siempre múltiples entradas.<sup>289</sup> Lo cual por un lado significa simplemente que al constituirse como una multiplicidad en la que se diluye cualquier unidad, no hay un punto específico que ocupe la posición de una “entrada” privilegiada. Y por otro, que al acercarnos a un rizoma, el modo en el que entramos a él —el punto en el que lo hacemos— de hecho determinará las conexiones que lo compondrán, alterando por completo su constitución. Vale decir por ello, que las múltiples entradas de un rizoma no significan que existe una entidad concreta tipo “mapa” a la que podemos acceder

---

<sup>285</sup> *Ibidem.*

<sup>286</sup> *Ibid.*, p.18.

<sup>287</sup> *Ibidem.*

<sup>288</sup> En palabras de Deleuze y Guattari: “La orquídea no reproduce el calco de la avispa, hace mapa con la avispa en el seno de un rizoma” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.18).

<sup>289</sup> *Ibidem.*

desde distintos puntos, sino más bien que siempre hay múltiples entradas con las que podemos acercarnos a un rizoma, y que en todo caso, cada una de ellas constituirá siempre un mapa del todo diferente.

El último principio del rizoma que debemos destacar es el principio de ruptura asignificante. La característica que designa este principio es la siguiente: “Un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza según ésta o aquella de sus líneas, y según otras”.<sup>290</sup> Si bien un rizoma pone en conexión elementos y campos heterogéneos que atentan contra cualquier estructura o unidad, lo que Deleuze y Guattari parecen indicar a partir de este principio es que este proceso nunca está libre de una interrupción o corte asignificante que vuelve a instaurar en él organismos y ejes genéticos;<sup>291</sup> los cuales sin embargo, parecerá que de igual modo siempre podrán funcionar como el punto de partida para nuevas conexiones heterogéneas que guiarán a composiciones rizomáticas. Sólo de este modo podemos comprender las palabras de estos autores en las que afirman que: “Todo rizoma comprende líneas de segmentaridad según las cuales está estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuido, etc.; pero también líneas de desterritorialización según las cuales se escapa sin cesar”.<sup>292</sup> Esta característica resulta tremendamente importante porque nos indica que del mismo modo en que hemos visto que la operación creativa de las líneas de fuga y la máquina de guerra necesita de las correspondientes líneas de segmentaridad dura y del aparato de Estado, de la misma manera el sistema rizoma no puede operar si no es en una interrupción constante de posiciones o unidades de poder a partir de las cuales se constituyen formaciones estructurales o —como Deleuze y Guattari suelen llamarlas— arborescentes.<sup>293</sup> Como referencia de esta correlación, encontramos las palabras en las que los autores nos hablan sobre el rizoma que ocurre entre la orquídea y la avispa, en el curioso caso en el que la primera desarrolla la

---

<sup>290</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>291</sup> Deleuze y Guattari afirman: “Se produce una ruptura, se traza una línea de fuga, pero siempre existe el riesgo de que reaparezcan en ella organizaciones que reestratifiquen el conjunto, formaciones que devuelvan el poder a un asignificante, atribuciones que reconstituyen un sujeto: todo lo que se quiera, desde resurgimientos edípicos hasta correcciones fascistas”. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.15).

<sup>292</sup> *Ibidem.*

<sup>293</sup> De nuevo en palabras de Deleuze y Guattari: “A menudo hemos encontrado todo tipo de diferencias entre dos tipos de multiplicidades: métricas, y no métricas; extensivas, y cualitativas; centradas, y acentradas; arborescentes, y rizomáticas; numerarias, y planas; dimensionales, y direccionales; de masa, y de mandada; de tamaño, y de distancia; de corte, y de frecuencia; estriadas, y lisas”. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.492).

aparición de una avispa hembra con el fin de atraer a un avispón macho que le ayude a llevar a cabo su polinización:

¿Cómo no iban a ser relativos los movimientos de desterritorialización y los procesos de reterritorialización, a estar en constante conexión, incluidos unos en otros? La orquídea se desterritorializa al formar una imagen, un calco de avispa; pero la avispa se reterritorializa en esa imagen. No obstante, también la avispa se desterritorializa, deviene una pieza del aparato de reproducción de la orquídea; pero reterritorializa a la orquídea al transportar el polen.<sup>294</sup>

Mostrándonos una vez más que en el pensamiento Deleuziano, el proceso de creación o de modificación de las estructuras existentes siempre es tal que involucra tanto a los flujos de fuga, como a su reapropiación a manos de agenciamientos estatales que definen nuevos segmentos y determinaciones. Por lo cual, en este caso, el rizoma tiene que ser visto como una constitución abierta y múltiple que, sin negar a la unidad, la vuelve parte de un proceso en el que ella ocupa un carácter derivado —aunque igualmente necesario— para la formulación de nuevas conexiones que modifican el estado de cosas en el mundo y que curiosamente vuelven a disolver cualquier unidad, estructura o territorio.

Es pensando en esta correlación, que al retomar la división entre el calco y el mapa de la que habíamos hablado a partir de los principios de cartografía y calcomanía, nos damos cuenta que ella de ningún modo podría representar la instauración de una nueva estructura coercitiva o de un dualismo organizador. Por ello, a las preguntas planteadas por Deleuze y Guattari de: “¿No es lo propio de un mapa poder ser calcado?” y “¿No tiene una multiplicidad sus estratos en los que se enraízan unificaciones y totalizaciones, masificaciones, mecanismos miméticos, hegemonías significantes, atribuciones subjetivas?”,<sup>295</sup> tendremos que darles una respuesta afirmativa; a condición de que nos aventuremos a afirmar que la operación de calco que puede llevarse a cabo sobre los mapas, y que puede transformar el rizoma en raíces y raicillas —neutralizando su multiplicidad según algún eje de significación—, no será nunca una operación final, sino parte de una misma operación que implicará siempre el otro movimiento de salida, la encomienda de volver a conectar los puntos y los calcos con el mapa, relacionar de nuevo las

---

<sup>294</sup> *Ibidem.*

<sup>295</sup> *Ibid.*, p.18.

raíces con el rizoma.<sup>296</sup> Ningún dualismo, ninguna dicotomía, sólo un mismo proceso de variación y de cambio animado por una distribución de diferencia, por una heterogénesis profunda e intensiva. De este modo, no habrá nunca un rizoma absoluto, como tampoco un árbol o una raíz completamente cerrada, incapaz de volver a conectarse con lo externo, de hacer brotar un rizoma.<sup>297</sup> En palabras de Deleuze y Guattari:

Lo fundamental es que el árbol-raíz y el rizoma-canal no se oponen como dos modelos: uno actúa como modelo y como calco trascendente, incluso si engendra sus propias fugas; el otro actúa como proceso inmanente que destruye el modelo y esboza un mapa, incluso si constituye sus propias jerarquías, incluso si suscita un canal despótico.<sup>298</sup>

Demostrándonos que ambas operaciones constituyen un mismo modelo que no cesa de desaparecer, interrumpirse y comenzar de nuevo.<sup>299</sup> Sin que por ello su relación resulte en una operación infructífera; siendo que, por el contrario, ella define el único camino posible para la creación y la heterogeneidad, destruyendo todos los dualismos y los principios unitarios que encuentra a su paso. Así pues, este principio termina por mostrarnos el conjunto de caracteres que podemos atribuir al sistema-rizoma que hemos identificado como el sistema apropiado para comenzar a definir una postura política deleuziana, en la medida en que él, como ahora podemos entender bien, no formula un sistema cerrado que reproduce la operación de captura o represión del aparato de Estado, sino que se reconoce como un sistema abierto compatible con el escape de la unidad y con los agenciamientos productores de novedad que en el capítulo previo hemos identificado dentro de los objetivos de la máquina de guerra de mutación.

Finalmente, después de haber expuesto todos estos caracteres del rizoma, si quisiéramos entender cómo es que la filosofía deleuziana es un sistema que da cuenta de él, basta observar que ella funciona exactamente a partir de estos principios. Pues, si la observamos con

---

<sup>296</sup> *Ibid.*, p.19.

<sup>297</sup> Al respecto de esta cuestión Deleuze y Guattari comentan: “En los rizomas hay nudos de arborescencia, y en las raíces brotes rizomáticos. Es más, hay formaciones despóticas, de inmanencia y de canalización, específicos de los rizomas” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.25).

Y: “Más que multiplicidades arborescentes y otras que no lo son, existe una arborificación de las multiplicidades. Así sucede cuando los agujeros negros (...) o bien cuando los tallos forman segmentos que estrían el espacio en todos los sentidos, y lo vuelven comparable, divisible, homogéneo (lo hemos visto especialmente en el Rostro” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.515).

<sup>298</sup> *Ibid.*, p.25.

<sup>299</sup> *Ibidem*.

detenimiento, vemos que en ella no parece existir nunca la intención de construir conceptos aislados y autosuficientes a los que les bastaría constituir relaciones claras e invariables entre sí, ni tampoco el afán por establecer una unidad concreta e inmutable del pensamiento, ni formular algún concepto que actuara como eje o estructura profunda organizativa; ninguna preocupación por el significante y ningún esfuerzo por definir un punto de entrada privilegiado en su sistema. En su lugar, la obra deleuziana no podría asumirse sino como un esfuerzo permanente por escapar de la sujeción a la identidad y a la unidad, como un afán obsesionado por producir una máquina cuyo funcionamiento se mide en su capacidad de vincular sus conceptos con aquello que les resulta más ajeno —mutando en este proceso—; simple afán de multiplicidad. *Mil mesetas* es quizá el libro que dentro de esta filosofía muestra mejor la constitución rizomática de su obra. Escrito de manera conjunta con Guattari, sin tema principal o problema central claro, y presentando una gran diversidad de conceptos pertenecientes a muy distintas áreas del conocimiento, ese libro funciona como una mera multiplicidad cuyos elementos existen únicamente como pasajes entre ámbitos de todo tipo, al grado en el que no podemos afirmar si él es un libro sobre sociología, geografía, filosofía de la ciencia, literatura, música o política: “esto es lo más logrado, a saber, la ausencia de un hilo conductor único entre mesetas, la falta de encadenamiento jerárquico entre mesetas, asegurando así una ligazón rizomática entre ideas, muchos hilos conductores, muchos encadenamientos, muchas conexiones”.<sup>300</sup> Este ejemplo del rizoma es el ejemplo del libro-máquina de guerra que traza un espacio liso, en tanto que no construye un eje que limita un contorno, sino una simple línea que pasa “entre” las cosas —conceptos, temas, materias, libros, obras de arte, mesetas o autores—.<sup>301</sup> Él, constituye un plan cuya dimensión y consistencia se encuentra en las conexiones que lo componen, y que por ello diluye el poder, quiebra los ejes, conecta lo Uno con lo múltiple. Si *Mil mesetas* es un mapa con infinidad de entradas, lo es entonces porque él mismo es una infinidad de libros abiertos a lo extraño, siempre capaces de funcionar y conectarse con algo nuevo, algo distinto.

---

<sup>300</sup> Jorge Maldonado, *op. cit.*, p.114.

<sup>301</sup> “El libro ideal sería, pues, aquél que lo distribuye todo en ese plan de exterioridad, en una sola página, en una misma playa: acontecimientos vividos, determinaciones históricas, conceptos pensados, individuos, grupos y formaciones sociales” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.14-15).



## Devenir

Si la constitución del rizoma representa la creación de un sistema que atenta contra la primacía de la identidad y del significante en todos los ámbitos existentes —incluido el político—, lo hace en la medida en que este sistema implica un modelo novedoso de la existencia y una nueva comprensión de la singularidad.<sup>302</sup> La razón de esto es que hacer rizoma es una acción que no se limita a la composición de ciertos libros —aunque haya grandes ejemplos de libros y literatura rizomática— sino que en general puede decirse que todo cuanto existe lo hace ya porque es producto de conexiones propiamente múltiples o rizomáticas.<sup>303</sup> Es por ello que cuando Deleuze y Guattari retoman el ya mencionado ejemplo paradigmático de la avispa y la orquídea, y afirman que entre ambas se hace un rizoma,<sup>304</sup> lo que eso quiere decir no es que existe una individualidad rígida de la avispa y una individualidad rígida de la orquídea cuya labor imitativa produce un rizoma;<sup>305</sup> sino que lo que significa es que ambas, avispa y orquídea, participan de un acto y de una existencia que no puede atribuirse a ninguna de ellas de manera particular, sino que corresponde verdaderamente a su “entre” o “en medio”; que es en última instancia el bloque o movimiento en el que consiste el fundamento de su existencia. Este “en medio” de las singularidades, de acuerdo a Deleuze y Guattari: “[...] no designa una relación

---

<sup>302</sup> En este momento podemos reconocer que detrás de la necesidad de concebir un sistema que tomase en cuenta la dimensión pre-individual de la existencia, es evidente que lo que Deleuze y Guattari persiguieron con la postulación del rizoma fue el objetivo de definir una existencia y una operación múltiple contraria a la del sistema arborescente y unitario que había dominado, por ejemplo, en la práctica política de Occidente, condenándola a fundar jerarquías y a instaurar un modelo representativo irremediablemente asociado con la idea de un Partido que ocupara la función de órgano directivo y totalizante. Frente a este sistema, el rizoma constituyó un nuevo tipo de sistema operativo que no se definía ya por estructuras rígidas ni funciones normativas, sino por su capacidad de llevar a cabo una disolución de ese tipo de estructuras, puntos y proclamas que no hacían más que reproducir el modelo de existencia arborescente. Destruyendo los ejes y las jerarquías, el rizoma abría el camino a una nueva concepción de la existencia de los individuos, los grupos y de sus relaciones políticas y sociales, que evadía el sometimiento a una figura y forma específica, y que no suscitaba un líder o un general en el seno de su configuración.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p.116.

<sup>304</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.15-16.

<sup>305</sup> Si recordamos el ejemplo, Deleuze y Guattari se refieren al mecanismo de reproducción de una orquídea que, diríase, imita la imagen de una avispa hembra para atraer a un macho que ayude a polinizarla. Este ejemplo es utilizado por los autores en una diversidad de ocasiones. A partir de él suelen producir los conceptos de rizoma y devenir que ahora nos competen. Como síntesis de su trabajo con respecto a este ejemplo, lo que ellos suelen afirmar es que el vínculo que existe entre la orquídea y la avispa no consiste en un mero acto de reproducción o de imitación, sino que constituye un hacer rizoma en la medida en que lo que sucede en él es una captura de código entre dos heterogéneos, que da como resultado un proceso de variación que afecta, a la vez que constituye, a ambas singularidades. Como lo veremos más adelante, a este tipo de evento es, en un sentido muy reducido, a lo que Deleuze y Guattari suelen referirse como un “devenir”.

localizable que va de la una a la otra, y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas [...]”.<sup>306</sup> Por esto, si Deleuze y Guattari se refieren en primer lugar a las singularidades como cosas que son “arrastradas” por un movimiento transversal que designa el bloque o espacio por el que las cosas adquieren velocidad y existencia, ello se debe a que en el sistema rizoma, toda unidad, eje o individualidad posee un carácter derivado frente a la multiplicidad misma, es decir, frente a un plano de consistencia o movimiento producido en sí mismo por conexiones heterogéneas. Este movimiento es, pues, el que le interesa a este modelo para definir a la existencia y la realidad. De ahí el encargo de: “partir en medio, de por el medio, entrar y salir, no empezar ni acabar”.<sup>307</sup>

Este nuevo modelo rizomático de la existencia es el modelo del devenir. Si el simple gesto de asumirlo como modelo se percibe como algo paradójico, ello se debe a que él no funciona como un molde a partir del cual se reproducen copias o imitaciones de lo mismo, sino únicamente como un modo de asociación que “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”.<sup>308</sup> Por ende, lo que el modelo del devenir hace, es contradecir cualquier modelo de existencias e individualidades estables, eternas, idénticas y constantes;<sup>309</sup> como el que encontramos en la política en su sentido tradicional o en los sujetos determinados a partir de los intereses del Estado. El modo que encuentra para hacerlo, es enfocarse en el movimiento inmanente de la diferencia, en esas conexiones heterogéneas y transformadoras que diluyen las individualidades preexistentes para producir otras nuevas y distintas. Así entonces, este modelo es afín al carácter inmanente de la filosofía deleuziana, porque es un modelo de la existencia que la afirma como una composición siempre múltiple: es decir, una composición de encuentros y conexiones, en la que ninguna identidad es definida o producida a partir de otra entidad última y

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, p.29.

<sup>307</sup> *Ibidem.*

<sup>308</sup> José Jesus Suaste, “La filosofía política de Gilles Deleuze”, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p.83.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p.82.

eterna a la que le deba su existencia, sino únicamente a partir de las relaciones que es capaz de instaurar y que en sí misma la constituyen.<sup>310</sup>

Al seguir ese movimiento inmanente y buscar quedarse en el “en medio”, se entiende en primer lugar que el devenir no continuará juzgando las relaciones entre identidades a partir de una simple imitación, traducción o interpretación entre singularidades bien formadas.<sup>311</sup> El mimetismo y la imitación aún son perspectivas provenientes de modelos de reproducción identitaria y significativa. En su lugar, lo que él hace no es establecer una correspondencia o una reproducción, sino enfatizar la existencia como movimiento transversal en la que se desarrolla una especie de simpatía o alianza entre heterogéneos, que los arrastra a nuevas formas imprevistas y asignificantes. Es esto a lo que Deleuze se refería con la afirmación de que:

Hay un momento en el que ya no se trata de traducir, de interpretar, de traducir en fantasías o de interpretar en significados o significantes, no, no es eso. Hay un momento en el que hace falta compartir y meterse en el ajo con el enfermo, hay que participar de su estado. ¿Se trata de una especie de simpatía o de empatía, de identificación?<sup>312</sup>

Pues este momento de “meterse en el ajo con el enfermo” parece designar precisamente el momento del devenir. Es decir, el momento en el que ya no se busca darle sentido o significado a una existencia a partir de otra: comparándolas, relacionándolas o fundamentándolas entre sí; sino

---

<sup>310</sup> Si recordamos la definición que dimos de los cuerpos como cúmulo de fuerzas en el capítulo uno, podemos entender mejor de qué modo el devenir estará postulando la existencia en los términos de una composición múltiple e inmanente. Dicho de una manera muy simple, así como comprender a una fuerza en un sentido individual constituye una negación de sus efectos, y con ello de su existencia actualizada, de igual modo concebir una individualidad fuera de su devenir —de su conexión con otras identidades transitorias— nos llevaría a negar el movimiento transversal que es el verdadero trasfondo productivo de su singularidad, y a tener entonces que vincularla a un principio trascendente que justifique o explique su existencia.

La teoría de las fuerzas en Deleuze es una cuestión que no hemos querido desarrollar de manera particular por considerar que el tratamiento de sus implicaciones podría quedar explicado (de acuerdo a los parámetros que necesitamos) a partir de los propios conceptos de rizoma y devenir. Lo que nos basta explicar en este momento sobre esta cuestión es que de acuerdo al planteamiento inmanente de Deleuze, es imposible afirmar la existencia de una fuerza de manera aislada, teniendo que recurrir a los efectos que ésta produce. A su vez, estos efectos sólo pueden captarse a partir de las modificaciones que ocurran en otros cuerpos constituidos por más fuerzas. Este proceso determina el ser múltiple de las fuerzas y expresa lo que podríamos denominar como su actualización. El proceso de actualización también corresponde al momento en que una existencia adquiere su carácter representable al nivel de los estratos.

<sup>311</sup> De acuerdo a Deleuze y Guattari: “Un devenir no es una correspondencia de relaciones. Pero tampoco es una semejanza, una imitación y, en última instancia, una identificación” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.244).

<sup>312</sup> Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.324.

en donde se lleva a cabo un verdadero encuentro, un sumergirse mutuo y una verdadera alianza entre heterogéneos que los lleva a una experimentación después de la cual nada vuelve a ser lo mismo.<sup>313</sup> Esta alianza es el devenir, que pasa entre las cosas y los individuos para producir nuevas asociaciones, nuevas conexiones, algo que ya no pertenece a la representación ni al estado de cosas desde el que se parte en un determinado instante.

Si el devenir no se interesa por una evaluación o tratamiento de las identidades de acuerdo a procesos comparativos o criterios de semejanza rígida, entonces se abre la pregunta de si en él no existe un modo o una razón que nos permita diferenciar o valorar las distintas identidades entre sí. En respuesta a esta duda, debemos decir que el devenir sí admite un criterio evaluativo y comparativo de las identidades, aunque efectivamente no corresponde al modo habitual en el que distinguimos las cosas de acuerdo a características esenciales e inmutables — porque en principio, en el modelo del devenir no existe dicha inmutabilidad—. En su lugar, la única distinción posible que existe en el devenir es la que podemos hacer en relación con la capacidad que tienen las individualidades para afectar y ser afectadas,<sup>314</sup> es decir, la distinción que haríamos al basarnos en la disposición que tienen los cuerpos e individuos para relacionarse con otros de ellos pertenecientes a distintos ámbitos, sistemas o dimensiones; ya sea para destruir o ser destruidos, ya sea para intercambiar con acciones y pasiones, ya sea para componer juntos un cuerpo más potente.<sup>315</sup> Deleuze sigue a Spinoza al definir esta capacidad de las individualidades como los «afectos» de un cuerpo.<sup>316</sup>

---

<sup>313</sup> “No hay imitación ni semejanza, sino surgimiento, a partir de dos series heterogéneas, de una línea de fuga compuesta de un rizoma común que ya no puede ser atribuido ni sometido a significado alguno” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.16).

<sup>314</sup> José Suaste, *op. cit.*, p.83.

<sup>315</sup> Al respecto de esto, Deleuze y Guattari afirman: “Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente”: (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.261).

<sup>316</sup> Por otro lado, cuando en lugar de hablar de la simple capacidad de afectar y ser afectado hablamos particularmente de los cambios o las modificaciones que se producen cuando un cuerpo entra en conexión con otros, entonces estaremos hablando de lo que en términos spinozistas enteremos como las «afecciones». Si nos basamos en estos dos conceptos e intentamos explicar la preocupación deleuziana, de acuerdo al planteamiento que desarrollaremos, podríamos decir que la prioridad para Deleuze es el desarrollar composiciones que sean positivas para el acrecentamiento de los afectos y que por ello mismo impliquen afecciones, es decir: modificaciones y transformaciones en las individualidades, cuerpos, y en el sistema o estado general al que éstas pertenezcan.

La premisa que está detrás de la distinción con base en estos afectos, es que de hecho algunas composiciones producirán un aumento del poder de afectar y ser afectado de un cuerpo dado —de su capacidad para abrirse a conexiones heterogéneas—; mientras que otras implicarán una disminución de las conexiones de este tipo. Sin embargo, hablando de manera estricta, debido a que es imposible definir de antemano el límite o número de las conexiones azarosas con las que puede conectarse y fugarse un cuerpo,<sup>317</sup> este criterio basado en afectos únicamente nos sirve para distinguir entre los momentos de arborescencia o de endurecimiento que pueden cerrar o interrumpir el movimiento de cambio o heterogénesis, y los momentos de apertura en el que una conexión heterogénea está “arrastrando” cuerpos e individualidades hacia una nueva existencia previamente indeterminada. Aunque ambos momentos son parte del devenir —del mismo modo en que tanto el brote rizomático como la unidad y los procesos de arborescencia son una parte necesaria del rizoma—, el segundo de ellos, que es el que está asociado con composiciones o conjuntos fluidos y abiertos en los cuales siempre se producen nuevas conexiones, estados y cuerpos, parece tener en el planteamiento deleuziano una cierta prioridad sistemática y conceptual;<sup>318</sup> fundamentada por el puro hecho de vincularse con la parte activa del proceso de diferenciación y creación, que en su pensamiento se encuentra del lado de su eterno esfuerzo por la liberación de los sistemas y principios identitarios.<sup>319</sup>

Debido a esta prioridad otorgada a las composiciones y estados que aumentan los afectos de los cuerpos, al hablar del devenir, Deleuze y Guattari no se complacen con demostrar a través

---

<sup>317</sup> He aquí una de las premisas fundamentales en las que se ha basado nuestro desarrollo sobre la función de la sociedad y del Estado en el capítulo uno. Haciendo un muy breve recordatorio, a partir de la definición de los cuerpos como conjuntos azarosos de fuerzas hemos justificado la existencia de flujos de desterritorialización imprevisibles que son capaces de atentar contra las pautas y determinaciones existentes en un cuerpo social. Desde ahí hemos partido para definir la función de los diversos Estados —primitivos, bárbaros, totalitarios y capitalistas— como el esfuerzo permanente por inhabilitar la capacidad transformadora de estos flujos y reapropiarse de ellos. En el caso de los primeros Estados y tipos de cuerpos sociales, este esfuerzo corrió de la mano del intento de recodificación de esos flujos; mientras que en el caso de la sociedad capitalista, hemos dicho que su manera de desarrollar este objetivo se ha visto caracterizado por la instauración de un sistema axiomático que funciona de manera inmanente, atrapando los flujos en relaciones diferenciales.

<sup>318</sup> Paul Patton, *op. cit.*, p.115.

<sup>319</sup> Cuando hablamos de una parte activa, en contraposición con una parte reactiva de la constitución de cuerpos o identidades, estamos haciendo referencia a una distinción múltiples veces tratada en la filosofía deleuziana, particularmente en las ocasiones en que él hace el esfuerzo por caracterizar a los cuerpos como composiciones de fuerzas, como lo hace en *Nietzsche y la filosofía* (1967). En términos muy generales, los afectos activos corresponden a la capacidad de un cuerpo para al vincularse con otros éste ocupe el papel de un incitador, productor o transformador; mientras que un afecto reactivo implicaría la adquisición de un carácter “útil”, o sometido, incitado, provocado. Ver Paul Patton, *op. cit.*, p.116.

de él la preminencia de una existencia múltiple y transversal, sino que además se atreven a desarrollar toda una diversidad de devenires que más allá de simplemente demostrar el carácter móvil de la existencia, se presentan como muestras singulares del devenir en tanto productor de conexiones abiertas, heterogéneas y por lo tanto, transformadoras. Como ejemplo de ello, basta percatarnos de que al desarrollar el concepto de devenir en *Mil mesetas*, los autores parten de devenires particularmente antinaturales como lo son el devenir-animal y el devenir-mujer. Los cuales se caracterizan principalmente por ser procesos en los que una entidad privilegiada, estable y dominante —como lo son las identidades de lo humano y del hombre— entra en una conexión perversa a partir de la cual su estabilidad, dominio y su existencia misma se diluyen en una nueva composición indefinible. Para entender de manera más detallada y profunda el concepto de devenir en tanto alianza transformadora, conviene que nos detengamos a analizar mejor el primero de estos dos tipos de devenir que hemos mencionado, es decir, el devenir-animal.

De acuerdo a lo que hemos venido diciendo, es evidente que al hablar del devenir-animal Deleuze y Guattari no se referirán simplemente a un proceso de conversión literal en el que un hombre adquiera ahora la identidad de un animal, pues en ese proceso, lejos de llevarse a cabo una devenir, estaría ocurriendo una simple sustitución de una identidad estable por otra que igualmente lo es. Por ello desde un comienzo los autores afirman que “devenir animal no consiste en hacer el animal o en imitarlo, [...] el hombre no deviene “realmente” animal, como tampoco el animal deviene realmente otra cosa”.<sup>320</sup> Lo que el devenir animal estará planteando no es una simple adopción de la forma o de las características concretas de un animal, sino una transformación que arrastre tanto a la identidad del hombre como a la del animal en un mismo proceso, formando una nueva existencia interindividual que no tendrá más consistencia ni razón que la que encuentra en ella misma.<sup>321</sup> Sería rotundamente incorrecto afirmar que la realidad o la existencia de un devenir recaen en un término o un individuo concreto, es decir, por ejemplo, en un perro o animal cualquiera que obtuviéramos a partir de una serie de procesos o experimentos llevados a cabo en un humano. Lo que le importa verdaderamente al devenir no son esos términos o sujetos fijos, sino la propia concepción de la realidad como un movimiento que pasa

---

<sup>320</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.244.

<sup>321</sup> Es por esto que Deleuze y Guattari afirman de una manera muy determinante que: “El devenir no produce otra cosa que sí mismo”. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.244).

entre ellos, y en el cual está contenida su propia existencia.<sup>322</sup> A este respecto, Deleuze y Guattari no dejan de insistir en la idea de que, para ellos: “Lo que es real es el propio devenir, el bloque de devenir, y no los términos supuestamente fijos en los que se transformaría el que deviene”.<sup>323</sup> Siendo esta la asunción principal que subsiste no sólo bajo el desarrollo del devenir animal, sino en general bajo el concepto mismo del devenir.

Reconocer que el interés del devenir no se encuentra en las concreciones, sino en la constitución de una realidad del devenir mutable y consistente en sí misma, implica reconocer también que los términos a los que el devenir inevitablemente llega no son sino términos relativos, porque al no ser términos en los que recaiga el fundamento de la existencia, todos ellos valen en la única medida en que ocupan el papel de sujeto o punto de partida para un nuevo devenir que en cierto sentido estará vinculado con aquel del que ellos han resultado.<sup>324</sup> La ausencia de un verdadero término del proceso de devenir es el principio de esta realidad que podemos entender como una coexistencia de “duraciones” comunicantes —en un sentido bergsoniano—, cuya afirmación y desarrollo es, en última instancia, un objetivo prioritario para Deleuze, y una cuestión protagónica en el camino a la concepción y el entendimiento de una política deleuziana. Es por la importancia que tiene la afirmación de esta realidad, que cuando los autores definen su interés con respecto al devenir llegan a decir: “(...) nosotros no nos interesamos por los caracteres, nosotros nos interesamos por los modos de expansión, de propagación, de ocupación, de contagio, de poblamiento”.<sup>325</sup> Pues su interés está en definir esta realidad cuyo énfasis se encuentra no tanto en los individuos, como en las conexiones múltiples e inmanentes que efectúan al devenir como movimiento productor de novedad.

Ahora bien, pese a que el interés de los autores no se encuentra en los términos concretos que son el aspecto derivado del devenir, Deleuze y Guattari se interesan en ellos en la medida en que dichas entidades pueden actuar tanto como punto de partida para el devenir, como puntos o

---

<sup>322</sup> “El devenir puede y debe ser calificado como devenir-animal sin que tenga un término que sería el animal devenido. El devenir-animal del hombre es real, sin que sea real el animal que él deviene; y, simultáneamente, el devenir-otro del animal es real sin que ese otro sea real”. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.244).

<sup>323</sup> *Ibidem*.

<sup>324</sup> Al referirse al término del devenir, Deleuze y Guattari dicen que este: “sólo existe a su vez incluido en otro devenir de que él es el sujeto, y que coexiste, forma un bloque con el primero” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.244).

<sup>325</sup> *Ibid.*, p.245.

entidades fijas cuya vil reproducción impide un verdadero devenir. Por eso, con respecto al devenir animal, Deleuze y Guattari realizan una distinción que, más que dividir al reino animal de acuerdo a una tipología rígida que establecería cuáles animales son aquellos con los que de manera concreta se puede devenir-otro y cuáles son aquellos con los que no se puede devenir en absoluto, termina por corresponder a una división entre la función reproductiva y la función transformadora que en teoría cualquier animal podría ocupar. El primer tipo correspondiente a esta distinción se lo atribuyen a aquellos animales que definen como individuados, familiares, domésticos, sentimentales, edípicos y personales.<sup>326</sup> Estos animales consisten en todos aquellos animales con los cuales solemos establecer relaciones posesivas del tipo “mi” gato, “mi” perro, etc., porque, de acuerdo con estos autores, es en este tipo de relaciones animales con las que solemos simplemente reproducir un vínculo del todo común y predeterminado que, contrario a producir una especie de movimiento, alteración o modificación de los individuos en relación, simplemente los lleva a regresar al mismo estado del que partieron.<sup>327</sup> En este tipo de vínculos con lo animal es en el tipo en que suele permanecer la interpretación de tipo psicoanalítica, cuando ella busca descubrir en las figuras animales una referencia encubierta de un personaje familiar.<sup>328</sup> En un segundo tipo de animales encontramos aquellos a los que los autores se refieren como los animales de carácter, atributo, género, clasificación o de Estado.<sup>329</sup> Éstos son asumidos por ellos como animales pertenecientes a algún mito o historia por la que hayan adquirido un estatuto de arquetipo o modelo.<sup>330</sup> Como ejemplos de estos animales podríamos pensar acaso animales que han sido adoptados como símbolo de una nación —como el águila en México— o animales que están claramente vinculados con una cualidad o situación concreta. Finalmente, el tercer tipo de animal descrito por Deleuze y Guattari corresponde a los animales de tipo demoniaco “de manadas y afectos”, que de manera muy explícita afirman que son aquellos en cuya conexión el hombre es capaz de crear multiplicidad, es decir, efectuar un devenir productor de heterogeneidad.<sup>331</sup> Vemos entonces que, en este contraste, el primer y segundo tipo de animales se nos muestra como los animales con los que lo humano suele establecer relaciones de semejanza o de contenido simbólico, que no dejan de perpetuar

---

<sup>326</sup> *Ibid.*, p.246.

<sup>327</sup> *Ibidem.*

<sup>328</sup> *Ibidem.*

<sup>329</sup> *Ibid.*, p.247.

<sup>330</sup> *Ibidem.*

<sup>331</sup> *Ibidem.*



conexiones “útiles” que no atentan realmente contra la constitución estable de la identidad de lo humano ni de lo animal, y que en este sentido no perpetúan movimiento alguno. Estos dos primeros tipos de animales pueden concebirse simplemente como los tipos de animales que al entrar en un vínculo o una conexión con lo humano, no son capaces de producir un devenir, en tanto que no efectúan la realización de una realidad que transcurre más allá de las identidades fijas, y que las modifica o arrastra en su desplazamiento. Frente a estas, el tercer tipo vendría a ser el animal en cuya conexión lo humano efectivamente deviene animal, tanto como el animal deviene humano, participando ambos de una existencia novedosa e intersubjetiva que ya hemos descrito.

Lo que no debemos perder de vista con respecto a la distinción que acabamos de plantear es que, como lo hemos dicho desde un principio, Deleuze y Guattari son claros al respecto de que esta distinción no puede corresponder a una designación estricta de animales que tendrían en sí mismos alguna de estas tres distintas cualidades, pues si esta distinción correspondiera a una designación rígida de ese tipo caeríamos de nuevo en una concepción estable de la identidad que no es compatible con la lógica del devenir. En su lugar debemos decir que realmente cualquier animal sería capaz de ocupar y ejercer las tres características que hemos observado, significando esto que cualquier animal podría relacionarse con lo humano a modo de devenir; como también lo opuesto: que podríamos relacionarnos con el animal aparentemente más ajeno a lo humano de tal modo en que dicha relación dejara inmutables nuestra constitución y existencia individual. Debido a esto, el valor que tiene esta distinción, es el permitirnos observar que el devenir es un modelo que efectivamente evita caer en los principios de identidades esencialistas que producen la ilusión de una caracterización o determinación concreta de los individuos; y que por ello mismo, los afectos de un cuerpo nunca estarán dados en función de una cualidad interna e inmutable, sino que siempre estarán dados en razón de su consistencia como una multiplicidad o como una identidad, siendo la primera aquella con la que nos encontramos cuando hablamos de una auténtica relación demoniaca, es decir, de un devenir.

En este escenario el devenir animal es algo que, de ocurrir, siempre estará vinculado con alguna multiplicidad cualitativa, la cual, en su caso particular, se expresara bajo la figura de la manada. Cuando Deleuze y Guattari afirman que “en un devenir-animal siempre se está ante una

manda, una banda, una población, un poblamiento, en resumen, una multiplicidad”,<sup>332</sup> a lo que ellos se refieren es justamente al hecho de que el animal con el que se deviene, es un animal que se presenta él mismo como una multiplicidad, o sea, como un conjunto de afectos que alteran la cualidad de lo humano cuando éste entra en relación con él.<sup>333</sup> Lo que esto quiere decir no es que el animal con el que lo humano puede devenir es de hecho un animal que habite en manada, o que a Deleuze y Guattari siquiera les importen más aquellos animales que vivan en grupo y les den alguna preferencia al hablar del devenir;<sup>334</sup> en su lugar, lo único que significa es, en palabras de los autores, que “todo animal es en primer lugar una banda, una manada”;<sup>335</sup> en referencia al simple hecho de que el animal, como todo lo demás, existe ya como producto de una multiplicidad y un devenir, y —bajo ciertas configuraciones—, como un nuevo punto de partida para conexiones heterogéneas. Así, el reconocimiento del animal como manada, elemento necesario para el devenir-animal, no es más que la comprensión de él ya no como un individuo concreto y determinado, sino como una multiplicidad compuesta por flujos y conjugaciones mutables que lo habita por dentro —tanto como a nosotros mismos—,<sup>336</sup> y en cuya vinculación podemos constituir una coexistencia heterogénea, dejar de ser lo que somos y dar paso a una existencia del todo distinta: devenir.<sup>337</sup>

---

<sup>332</sup> *Ibid.*, p.245.

<sup>333</sup> Paul Patton, *op. cit.*, p.118.

<sup>334</sup> Deleuze y Guattari afirman que: “Nosotros no queremos decir que ciertos animales viven en manadas, no queremos entrar en ridículas clasificaciones evolucionistas a la manera de Yerentz, en las que habría manadas inferiores y sociedades superiores”. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.246).

<sup>335</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.246.

<sup>336</sup> “Nosotros no devenimos animal sin una fascinación por la manada, por la multiplicidad. ¿Fascinación por el afuera? ¿O bien la multiplicidad que nos fascina ya está en relación con una multiplicidad que nos habita por dentro?” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.246).

<sup>337</sup> Al respecto de esta concepción del animal como manada, es valioso comentar que ella abre el paso para que Deleuze y Guattari planteen la relación que se produce en el devenir bajo el término del contagio —“Así pues, nosotros sólo decimos que los animales son manadas, y que las manadas se forman, se desarrollan y se transforman por contagio”. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.248)—. Pensar la manada no como una conjunción de individuos que habitan de manera gregaria, sino como una cualidad adquirida en el reconocimiento de la existencia como multiplicidad, les permite a los autores oponerse nuevamente a una explicación del devenir que parta de un tipo de relación figurativa, simbólica o comparativa; postulando ahora a esta relación como una cuestión de epidemia o contagio, del lado de todos los modos de propagación que no pretenden perpetuarse como un modelo, sino que están destinados a perecer en el instante en que ellos han de volverse productivos. En palabras de los autores: “Es muy simple y todo el mundo lo sabe, aunque sólo se hable de ello en secreto. Nosotros oponemos la epidemia a la filiación, el contagio a la herencia, el poblamiento por contagio a la reproducción sexuada, a la reproducción sexual” (*Ibid.*, p.247). Alejándose de cualquier relación-producción de tipo hereditaria o filiativa, que conservaría un eje determinante, el devenir estaría más cercano a una producción parecida a la que ocurre entre los hombres y las bacterias, o como la que

La importancia de habernos detenido en esta caracterización del devenir-animal recae en que, como lo habíamos buscado, ella ha terminado por mostrarnos algunos principios operativos que pueden aplicarse de manera general para intentar comprender mejor el funcionamiento del modelo del devenir. A modo de síntesis, de acuerdo a lo que hemos explicado, estos principios son: primero, que el devenir no es una simple sustitución o conversión literal entre identidades fijas, pues él implica un movimiento en sí mismo consistente, que termina por diluir el primado de la identidad frente a una nueva existencia transversal y preindividual, desde la que se produce la génesis de nuevos individuos; segundo, que el devenir no es un proceso que admite un término absoluto o que tiene una conclusión, porque los términos de un devenir han de poder ser el comienzo de otro, de ahí su desinterés por las identidades y su interés por el movimiento y las líneas; y tercero, que para que el devenir se efectúe, aquello con lo que debemos relacionarnos es una multiplicidad que puede corresponder a cualquier individuo de acuerdo a los afectos que lo componen, evitando así la instauración de un nuevo dualismo o división esencialista y estructural. Ahora bien, antes de terminar con esta descripción del modelo del devenir, es necesario sin embargo que planteemos aún uno más de sus peculiares caracteres.

Hasta ahora, hemos llegado a entender ya que el devenir es una cuestión de manada, es decir, una cuestión ligada con la capacidad de concebir a la existencia como una multiplicidad en cuya conexión las identidades se abren a una verdadera existencia heterogénea, derivada y transformadora; y sin embargo, qué difícil resulta aún para nosotros intentar comprender ¿de qué modo es que podemos relacionarnos exactamente con esta multiplicidad? Como posible aporte para pensar esta cuestión, conviene que nos adentremos a la idea del Anomal, concepto que completa nuestro acercamiento al devenir. Para conseguirlo, podemos partir de la siguiente afirmación de Deleuze y Guattari:

Nuestro primer principio decía: manada y contagio, contagio de manada, por ahí pasa el devenir-animal. Pero un segundo principio parece decir lo contrario: allí donde haya una multiplicidad, encontraréis también un

---

encontramos con los animales híbridos, nacidos de una unión extraña que no está hecha para reproducirse, y que sólo puede surgir de nuevo en otro momento, entre otros seres igualmente ajenos, comenzando de nuevo cada vez que llega a darse (*Ibidem*). Es en estas relaciones de términos heterogéneos, de contagio, donde a opinión de estos autores, entramos a ciertos agenciamientos en donde el hombre realiza su devenir-animal. (*Ibid.*, p.248).

individuo excepcional, y con él es con quien habrá que hacer alianza para devenir-animal.<sup>338</sup>

Este individuo excepcional al que los autores se refieren, es precisamente aquel que podemos entender como el Anomal. En principio, es evidente que la afirmación de un individuo tal resulta enigmática, pues hasta ahora no parecía que en el marco de la multiplicidad habría manera de postular la existencia de una singularidad destacable o “excepcional”, pues incluso, todo el sistema rizomático y el devenir habrían tenido la función de superar un modelo de la existencia que permaneciera sometido o enfocado a las identidades. Para entender entonces cómo es posible la postulación del Anomal, lo primero que debemos aclarar es que si bien Deleuze y Guattari se refieran a esta figura como una especie de individuo, tal descripción no consiste aquí en una identidad del tipo rígida, esencial o trascendente, sino que en este caso particular, la noción individual del Anomal designa simplemente a una posición o un conjunto de posiciones de borde dentro de la multiplicidad.<sup>339</sup>

Si la alianza con la manada requiere de este individuo-posición borde del Anomal, es debido a que él resulta necesario para establecer un punto de entrada a la multiplicidad. La razón, es el simple hecho de que sería ciertamente imposible que pudiéramos conectarnos directamente con algo que no perteneciera de algún modo al mundo o dimensión en la que habitamos, es decir, con una exterioridad que no pudiera ser representable dentro del estado de cosas e individuos actuales. De este modo, para que una conexión heterogénea y transformadora pueda realizarse, se entiende que necesitamos encontrar un individuo que se ubique en el exacto borde de lo definible, en el límite en el cual acaso podríamos ser capaces de intuir lo que hay más allá de lo que conocemos, tal y como si nos ubicáramos en el lindero de un barranco que colinda con un territorio desconocido. Esta posición excepcional necesaria para la conexión con lo múltiple, es pues, exactamente lo que debemos entender como el Anomal. Por ello, la “an-nomalia”, en tanto sustantivo, designa el punto por el cual podremos llegar a un máximo de desterritorialización que abra paso a una nueva existencia.<sup>340</sup> Punto límite en el que se encuentra el carácter demoníaco de cualquier entidad junto a la cual se deviene.

---

<sup>338</sup> *Ibid.*, p.249.

<sup>339</sup> *Ibidem.*

<sup>340</sup> Sobre esta definición, Deleuze y Guattari comentan: “En resumen, todo Animal tiene su Anomal. Queremos decir: todo animal considerado en su manada o su multiplicidad tiene su anomal. (...) a-normal, adjetivo latino sin

Como ejemplo paradigmático de este principio del devenir y de esta posición Anomal, podemos buscar en la obra de Herman Melville *Moby Dick*, que los propios Deleuze y Guattari nombran como una de las grandes obras maestras del devenir. En ella, según la descripción de estos autores: “el capitán Ahab tiene un devenir-ballena irresistible, pero que precisamente evita la manada o el banco, y pasa directamente por una alianza monstruosa con el Único, con el Leviatán, Moby-Dick”.<sup>341</sup> Siendo esta ballena blanca esa figura que ocupa una posición límite, a modo de frontera en cuya conexión pasamos al más allá de un estado de vida o de ser, entrando a una dimensión distinta en la que ya todo cambia.<sup>342</sup> Es claro en este ejemplo que la excepcionalidad del Anomal como elemento preferencial de la manada no tiene nada que ver con una cualidad representativa de una especie; la ballena Moby Dick es realmente lo más lejano a un individuo ejemplar que contenga todas las características clásicas de un tipo de ballena. En su lugar, ella es el individuo que encarna una posición llena de afectos, es decir, un punto problemático particularmente lejano de las habituales determinaciones y clasificaciones animales.<sup>343</sup> El cual resulta ser la posición de entrada necesaria para llevar a cabo una conexión con lo que se encuentra más allá de las fronteras que nos determinan, en el afuera. Así pues, la figura del Anomal nos ayuda a comprender el modo en que el devenir puede realizarse, porque nos lleva a entender que la conexión con lo múltiple se realiza a partir de la relación con un individuo cuya excepcionalidad está dada en razón de una posición-límite privilegiada. Relación extraña y abominable que representa un primer paso que no podemos perder de vista si queremos seguir el modelo de existencia como alianza, movimiento o duración que nos plantea el devenir.

Ahora bien, es importante destacar que en última instancia la figura del Anomal no nos sirve únicamente para comprender el modo en que puede llevarse a cabo la relación que define al devenir, sino también para entender mejor lo que Deleuze y Guattari piensan en general al hablar de la multiplicidad. Pues, entendida del modo en que la hemos planteado, la excepcionalidad del Anomal hace que ella ocupe un papel fundamental en la multiplicidad; a saber, el de ser la

---

sustantivo, califica lo que no tiene regla o que contradice la regla, mientras que, “an-nomalía”, sustantivo griego que ha perdido su adjetivo, designa lo desigual, lo rugoso, la aspereza, el máximo de desterritorialización” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.249).

<sup>341</sup> *Ibidem*.

<sup>342</sup> Paul Patton, *op. cit.*, p.119.

<sup>343</sup> “El anomal no es ni individuo ni especie, sólo contiene afectos, y no implica ni sentimientos familiares o subjetivos, ni caracteres específicos o significantes. Tanto las caricias como las clasificaciones humanas le son extrañas” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.250).

posición que de algún modo la define. Este papel es necesario porque definir a la multiplicidad a partir de los elementos que la componen en extensión, terminaría por volver a caer en el error de intentar concebir su existencia a partir de la sumatoria de identidades concretas, en razón de meros principios identitarios. De este modo, si las multiplicidades toman al Anomal como la posición que las define, es porque con él podemos distinguir una multiplicidad únicamente de acuerdo a un borde no es en modo alguno un centro o un eje, sino una línea móvil envolvente después de la cual la multiplicidad adquiere una distinta naturaleza.<sup>344</sup> No existe una multiplicidad que no tenga este fenómeno de borde, porque él mismo es lo que las distingue y quien establece los límites particulares que tanto definen su estabilidad temporal, como también definen las paredes en cuyo roce se constituyen las líneas de fuga y la alianza heterogénea.<sup>345</sup> De ahí la afirmación de Deleuze y Guattari de que: “Los elementos de la manada sólo son “maniqués” imaginarios, los caracteres de la manada sólo son entidades simbólicas, lo único que cuenta es el borde –el anomal-”.<sup>346</sup>

Habiendo desarrollado la figura del Anomal, queda planteado por ahora el concepto de devenir como el modelo de una existencia que pasa siempre entre los individuos y las identidades, conectando sus afectos en uniones contra-natura que se llevan a cabo con lo excepcional, con los bordes de lo que percibimos, y con el afán único de ver nacer nuevos seres que no pertenecen al mismo orden de lo habitual: a esa lógica de las representaciones molares.<sup>347</sup> El devenir diluye cualquier permanencia identitaria, y cualquier pretensión por definir las cosas a través de relaciones determinantes, de imitación, semejanza y comparación. Él se ocupará de una realidad muy distinta, de seres y existencias que no remiten ya a un sujeto, a ninguna combinación de forma y materia; la existencia del flujo, del movimiento, del rizoma, de un

---

<sup>344</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.250.

<sup>345</sup> De esta función del Anomal encontramos: “Vemos que el Anomal, el Outsider, tiene varias funciones: no sólo bordea cada multiplicidad que determina, con la máxima dimensión provisional, la estabilidad temporal o local; no sólo es la condición de la alianza necesaria para el devenir; también dirige las transformaciones de devenir o los pasos de multiplicidades siempre más lejos en la línea de fuga. Moby Dick es la Muralla blanca que bordea la manada; también es el Término de la alianza demoníaca; por último, es el terrible Hilo de pesca, libre en su extremidad, la línea que atraviesa la pared y arrastra al capitán, ¿hasta dónde? A la nada...” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.254).

<sup>346</sup> *Ibid.*, p.251.

<sup>347</sup> José Suaste, *op. cit.*, p.87.

paisaje, una hora del día, una vida o un fragmento de ella... cosas que existen de otro modo, cosas que fluyen.<sup>348</sup>

## De lo menor y la revolución

El concepto de devenir ha resultado ser fundamental para comprender adecuadamente la noción de realidad y de individualidad en el planteamiento deleuzeano, así como el modo en que operan los movimientos en los que se diluyen y transforman los cuerpos. Ahora bien, de una manera más particular, para entender adecuadamente el valor que tiene el modelo del devenir en el planteamiento político que ahora seguimos, es necesario que intentemos mostrar su relación con una noción sumamente importante que define su carácter, la cual es la noción de lo minoritario. De hecho, el concepto de devenir es central en este trabajo porque a partir de la relación que guarda con esta noción de lo menor, encontramos en él un camino excepcional para desarrollar su vínculo con el concepto político de la revolución, y en general, para intentar definir una tentativa del proceder político del pensamiento deleuziano.

La relación que guardan los conceptos del devenir y de lo menor entre sí, consiste, en principio, al simple hecho de que para Deleuze y Guattari todo devenir es ya inevitablemente un devenir-menor.<sup>349</sup> Esto es así porque al afirmar, como lo hemos hecho, que el devenir es una alianza perversa por la que una entidad representativa se diluye en un movimiento transversal que produce algo completamente distinto a lo que ella era, estamos describiendo un proceso en el que las entidades estables, que ocupan un papel estructural y determinante en la sociedad, son destruidas en nombre de nuevas existencias que hasta entonces permanecían ignoradas e irrepresentables. De manera que si todo devenir es un devenir-minoritario, lo es precisamente

---

<sup>348</sup> “Hay cierto tipo de individuación que no remite a un sujeto (Moi), ni siquiera a una combinación de forma y materia. Un paisaje, un acontecimiento, una hora del día, una vida o un fragmento de vida... proceden de otro modo” (Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, p.150).

<sup>349</sup> Paul Patton, *op. cit.*, p.119.

porque corresponde a un proceso de divergencia de aquello que entendemos y que funciona como una mayoría, es decir, de aquello que ocupa un papel estable y normativo en la sociedad.<sup>350</sup>

Entender al devenir como un devenir-menor no significa entonces pensar que aquello en lo que se deviene es un individuo típico representante de un grupo previamente reconocido como una minoría —la minoría mujer en el mundo, la minoría hispana en Estados Unidos o la minoría indígena en México, por poner algunos ejemplos—, sino que significa comprender que el devenir representa siempre un desvío de cualquier estándar y de las propias clasificaciones que dicho estándar perpetua. De este modo, para pensar el devenir como un devenir-menor debemos tener bien claro que lo menor para Deleuze y Guattari no corresponde a un simple agregado definible numéricamente en relación con una mayoría. Contrario a ello, lo menor es existir como algo que hasta entonces ni siquiera había tenido cabida dentro de la comprensión y percepción del mundo —como podría argumentarse que ocurrió con el personaje político del estudiante en el mayo francés, que hasta que desencadenó todo un movimiento impredecible no había podido comprenderse como un verdadero actor revolucionario—. Es por ello que el devenir mujer del hombre, por ejemplo, no consiste en la simple adopción de todos los caracteres y de las actitudes que comúnmente asociamos con la feminidad, sino más bien en la creación de una nueva forma del ser mujer, en la que incluso las propias mujeres podrían devenir.<sup>351</sup> Mostrándonos de nuevo que en todo caso, el valor de la minoridad estará en la divergencia con lo establecido, en un desarrollo que atenta contra todos los códigos sociales dominantes.<sup>352</sup> De modo que si como afirman Deleuze y Guattari “todos los devenires son ya moleculares”,<sup>353</sup> lo son precisamente por este carácter del devenir según el cual él corresponde a un proceso de divergencia y de cambio frente a todo lo que posee una cualidad mayoritaria, normativa o molar.<sup>354</sup>

---

<sup>350</sup> *Ibidem*.

<sup>351</sup> Esta afirmación la encontramos en las palabras de Deleuze y Guattari que dicen: “Las mujeres, cualquiera que sea su número, son una minoría, definible como estado o subconjunto; pero sólo crean si hacen posible un devenir, que no es propiedad suya, en el que ellas mismas deben entrar, un devenir-mujer que concierne al hombre en su totalidad, al conjunto de hombres y mujeres”. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.108).

<sup>352</sup> *Ibid.*, p.20.

<sup>353</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.275.

<sup>354</sup> El hecho de que el devenir-menor no signifique devenir una entidad perteneciente a una minoría vulnerable, puede llevarnos a preguntar ¿cuál es entonces el motivo de que en primer lugar Deleuze y Guattari recurran a las figuras menores como la del animal, el niño o la mujer para hablar del devenir? La respuesta a esta pregunta es que a pesar de que efectivamente el devenir no consiste en la reproducción de un identidad perteneciente a una



Ahora bien, para abordar mejor esta perspectiva minoritaria del devenir, conviene que tratemos la cuestión desde un punto más enfocado en el tema. Una de las más grandes exposiciones que encontramos en Deleuze y Guattari sobre el devenir en tanto devenir-minoritario, lo hallamos en el trabajo que ellos realizan sobre la obra del escritor judío Franz Kafka.<sup>355</sup> De acuerdo a la premisa fundamental de su libro *Kafka por una literatura menor*, la obra de Kafka funciona como un sistema múltiple en el que se efectúan una gran diversidad de devenires que incluyen el propio devenir-menor de ella misma. Este devenir menor de la literatura por el cual la obra de Kafka adquiere el estatuto de una «literatura menor», no consiste en el hecho de que su literatura sea escrita en una lengua de estatuto menor —a modo de un supuesto dialecto o lenguaje secreto—, pues de hecho Kafka escribió en alemán; sino que más bien consiste en el proceso de cambio que experimenta una lengua o literatura mayor —una lengua o literatura que tiene el estatuto de norma— cuando una minoría —en el caso de Kafka la minoría judía que habla el alemán de Praga— comienza a escribir dentro de ella. Por esto, en palabras de Deleuze y Guattari: “Una literatura menor no es la literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor”.<sup>356</sup>

Asumida entonces de este modo, la literatura menor de Kafka puede ser presentada con algunas características que Deleuze y Guattari le atribuyen. La primera de estas características corresponde a que en la literatura menor el idioma se ve afectado por un fuerte coeficiente de desterritorialización.<sup>357</sup> Lo cual hace referencia al ya mencionado hecho de que el devenir es un proceso de divergencia frente aquello que ocupa un papel representativo o, en este caso, territorial.<sup>358</sup> Así por ejemplo, en el caso de la literatura menor de Kafka, lo que se

---

minoría, tal y como lo hemos visto al hablar sobre el Anomal, el devenir es un relacionarse con la multiplicidad que paradójicamente demanda primero la conexión con un individuo que ocupa la posición de borde. Esto es importante porque de hecho, este individuo-borde corresponde a una posición particularmente reprimida u olvidada dentro del estado de cosas que contiene nuestra representación del mundo, por lo cual, los grupos minoritarios —comúnmente reprimidos y acallados— serían el lugar óptimo para encontrarnos con este individuo Anomal. En este sentido, es en la medida en que las minorías ocupan habitualmente el término negativo y dominado de las oposiciones binarias de nuestra sociedad, que ellas pueden funcionar como un medio del devenir o una posición Anomal, a pesar de que el propio devenir no pretenda simplemente reproducir ni propagar las individualidades que las constituyen. En esto encontramos la justificación última del porqué los procesos de devenir suelen estar esencialmente relacionados con grupos y movimientos marginales y contestatarios.

<sup>355</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka por una literatura menor*, México, Ediciones Era, 1978.

<sup>356</sup> *Ibíd.*, p.28.

<sup>357</sup> *Ibidem*.

<sup>358</sup> En palabras de Deleuze y Guattari: “En toda la obra de Kafka la música organizada es atravesada por una línea de abolición, como el lenguaje comprensible es atravesado por una línea de fuga, para liberar una materia viva

desterritorializa resulta ser la propia lengua alemana, que al entrar en contacto con la situación de los judíos en Praga y con el uso que ellos hacen de ella, parece haber experimentado extraños cambios y diversas mutaciones; encontrado la conexión con un borde adecuado para devenir menor.

La segunda característica de la literatura menor es que en ella, según Deleuze y Guattari, “todo es político”.<sup>359</sup> Esta característica se refiere a que, en contraposición con las llamadas por los autores “grandes” literaturas, que habitualmente plantean problemas edípicos de tipo familiar, conyugal o institucional, que transcurren dentro de un sistema y medio social que permanece como un trasfondo inmutable;<sup>360</sup> las literaturas menores crean problemas o situaciones que transcurren en un espacio propio, en el que las determinaciones experimentan extrañas fuerzas o conexiones que desarticulan lo instituido. Es decir, que en estas literaturas, los personajes suelen situarse en un más allá de las circunstancias que les suceden, excediendo la lógica y el sentido común y normalizado.<sup>361</sup> Siendo este el motivo por el que en la literatura menor, que funciona entonces como una máquina de guerra frente al aparato estatal, todo problema presuntamente individual se conecta de inmediato con una labor política, es decir, con un desarrollo que atenta contra las figuras de organización estatal, política y social.<sup>362</sup>

Finalmente, la tercera característica de la literatura menor consiste en que en ella “todo adquiere un valor colectivo”.<sup>363</sup> Lo que quiere decir que frente a cierta literatura reconocida como obra de un gran “maestro” o individuo ampliamente reconocido, que posee el “derecho” de hablar por los demás, la literatura menor por su cuenta no admite las condiciones para una enunciación individualizada que, por lo tanto, estaría separada de la enunciación colectiva.<sup>364</sup> Si

---

expresiva que habla por sí misma y ya no tiene necesidad de estar formada. Este lenguaje arrancado al sentido, conquistado al sentido, que realiza una neutralización activa del sentido, ya no encuentra su dirección sino en un acento de palabra, una inflexión” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka por una literatura menor*, p.35).

<sup>359</sup> *Ibid.*, p.29.

<sup>360</sup> *Ibidem.*

<sup>361</sup> Miriam Lucero, “Los sin-comunidad. Sobre parias y nómades”, p.256.

<sup>362</sup> Dicen Deleuze y Guattari “La literatura menor es completamente diferente: su espacio reducido hace que cada problema individual se conecte de inmediato con la política. El problema individual se vuelve entonces tanto más necesario, indispensable, agrandado en el microscopio, cuanto que es un problema muy distinto en el que se remueve en su interior. Es en este sentido que el triángulo familiar establece su conexión con los otros triángulos, comerciales, económicos, burocráticos, jurídicos, que determinan los valores de aquél” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka por una literatura menor*, p.29).

<sup>363</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka por una literatura menor*, p.30.

<sup>364</sup> *Ibidem.*

la literatura es menor, ello implicará que el personaje principal o el autor no constituirá un individuo perteneciente a un grupo mayoritario que ocupe un papel digno de autoridad —por ello no producirá una literatura de maestros—, sino que por el contrario, hablará desde una colectividad que muchas veces se encuentra inactiva en relación con lo político, y que necesita reactivar su capacidad de participación social e incluso, su potencia de enunciación revolucionaria. Por ello la afirmación de Deleuze y Guattari de que:

Es la literatura la que produce una solidaridad activa, a pesar del escepticismo; y si el escritor está al margen o separado de su frágil comunidad, esta misma situación lo coloca aún más en la posibilidad de expresar otra comunidad potencial, de forjar los medios de otra conciencia y de otra sensibilidad.<sup>365</sup>

Esta comunidad potencial, que podría asumirse como “el pueblo que falta” del que hablaba Paul Klee, descubre el hecho de que la literatura menor —así como todo tipo de arte— es una creación desde la que se invoca siempre un pueblo por venir que aboga por la constitución de nuevos individuos, percepciones y articulaciones de la sensibilidad. A partir de esta tercera característica de la literatura menor, se observa por qué la máquina literaria puede devenir en una literatura menor que funcione como una máquina revolucionaria, en tanto que ella promueve el desarrollo de una enunciación colectiva que se distancia de todo ser e institución normativa o autoritaria.

Así pues, estas tres características de la literatura menor podrían sintetizarse como la desterritorialización de la lengua, la articulación de lo individual en lo inmediato-político y el dispositivo colectivo de enunciación. En conjunción, ellas nos ayudan a entender que lo “menor”, designa siempre una potencia o un devenir revolucionario que puede acaecer en el interior de cualquier literatura, lenguaje u obra establecida,<sup>366</sup> y que brota en nombre de una comunidad ajena al estado de cosas o cuerpo social actual, que anima los movimientos de divergencia frente a lo instituido. En este sentido, el gran aporte que la descripción de la literatura menor de Kafka nos deja para pensar al devenir-menor y completar la diversidad de caracteres que podemos atribuir al concepto de devenir, es el hecho de que nos ha mostrado el

---

<sup>365</sup> *Ibidem.*

<sup>366</sup> Por todo esto valdría decir junto con Deleuze y Guattari que “sólo lo menos es grande y revolucionario” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Kafka por una literatura menor*, p.43).

vínculo fundamental que existe entre el devenir y una potencia revolucionaria que acompaña su monstruoso movimiento. Pues si todo devenir es ya un devenir-menor, y hemos visto que tal devenir tiene un carácter político revolucionario por el cual su proliferación no deja de atentar contra todas las figuras e identidades estables que ejerce una posición normativa; entonces, tendremos que aceptar inevitablemente que el devenir es un concepto que no sólo es capaz de mostrarnos un nuevo modelo de la existencia, sino que también nos arroja a una nueva comprensión de la fuga y la modificación social, conteniendo un carácter altamente político que aboga por una nueva especie de revolución.

## **Del devenir revolucionario**

La pregunta que debemos hacernos ahora entonces es la de ¿cómo pensar este tipo de revolución a la que hemos llegado a través del devenir-menor? Para contestarla, conviene que nos detengamos a recordar algunos aspectos de la revolución socialista del siglo XX, pues es en contraposición con dicho tipo de revolución que podremos comenzar a establecer más claramente los cambios y modificaciones que implica la revolución del devenir menor. A este respecto, como lo vimos al principio de esta tesis, una de las más importantes características del marxismo de mediados del siglo pasado, era la de haberse consolidado como la principal teoría crítica, tanto en el ámbito universitario intelectual, como en el de las propias instituciones políticas. Lo cual, más allá de los resultados positivos que podría argumentarse que tuvo para la revolución socialista, había producido que la vía de oposición política que los grupos y partidos comunistas constituían, comenzara a reproducir las mismas estructuras jerárquicas, las funciones representativas, y la operación de determinación y dominio del propio Estado capitalistas. Organizaciones como el PCF habían terminado por imponer una composición estable y arborescente, y una determinación muy rígida sobre las vías, objetivos y modos de la revolución, y también sobre el tipo de actores que podrían concebirse como sujetos revolucionarios. Una voluntad representativa —y por lo tanto mayoritaria— se había colado a través de sus filas, y de

pronto, mayoría era el proletariado, el saber del materialismo histórico, el Partido comunista y los intereses de la clase obrera.<sup>367</sup>

Por estos motivos, la revolución socialista generó una práctica revolucionaria que dejó de poder constituir una verdadera alternativa al Estado capitalista, y que encontró en sus militantes e intelectuales consagrados, inquisidores que, basándose en sus programas y en los principios sagrados del socialismo, se habían dedicado a definir quién estaba haciendo la revolución y quién simplemente era un “falso revolucionario”, que fue por ejemplo el modo en que el secretario del PCF Georges Marchais describió a los grupos de estudiantes del movimiento del mayo francés, antes de que la integración obrera a dicho movimiento obligara al partido a vincularse con ellos. Así, lo que originalmente había nacido como un movimiento clandestino que había tenido que librar sus luchas en las calles, había llegado a ser integrado al orden y Estado capitalista, operando ahora a través de partidos, sindicatos y líderes militantes que reprodujeron el mismo sistema estructural, y que no pudieron enfrentarse a la determinación del capitalismo sin producir otra determinación igualmente homogenizante.

Tal y como lo hemos anticipado, en este panorama del esquema y la lucha revolucionaria ortodoxa es que Deleuze y Guattari se atreven a virar hacia nuevos horizontes políticos, formulando la idea de una revolución-menor basada en el devenir. La motivación que ellos pudieron tener para hacer esto podría relacionarse con las transformaciones concretas que las sociedades modernas y las luchas sociales experimentaron a lo largo del siglo pasado, de las cuales fue suficiente evidencia el desarrollo de movimientos como la lucha por los derechos civiles, la inclusión de la mujer, las personas afrodescendientes, indígenas y homosexuales, y principalmente el del movimiento estudiantil del mayo del 68, que como lo comentamos en el comienzo de la tesis, fue el acontecimiento que definió el paso a lo político en Deleuze. De la mano de este tipo de movimientos, Deleuze y otros filósofos como Guattari, Foucault y Rancière, se percataron de que existían nuevas luchas revolucionarias que ya no se identificaban particularmente con los objetivos y las consignas de la política y la revolución obrera; casos en los que la lucha social ya no estaba marcada por el afán de la toma de poder o la destrucción del régimen de propiedad privada, y en los que en todo caso, contrario a ello, lejos de poder ser unificados bajo un solo objetivo, debía admitirse que ellos defendían intereses que resultaban

---

<sup>367</sup> José Suaste. *op.cit.*, p.74-75.

irreducibles entre sí,<sup>368</sup> sin que eso los privara de una gran potencia revolucionaria. La razón de ello es que dichos movimientos habían sido desarrollados por una gran diversidad de grupos y actores que no eran reconocidos como actores bien representados por alguno de los existentes grupos revolucionarios, sino que poseían una identidad minoritaria propiamente ignorada, que no se ajustaba a los principios de la lucha revolucionaria socialista ni a su sujeto revolucionario. Así, tanto la reapropiación estatal-capitalista como el surgimiento de esta diversidad de grupos y movimientos contestatarios vinculados con actores de tipo minoritario, habrían mostrado la impertinencia de seguir planteando la lucha social revolucionaria únicamente bajo los términos que el socialismo instituido pactaba, y la necesidad de abandonar al motor de la contradicción y el enfrentamiento entre clases por ser demasiado restrictivo frente a los objetivos, individuos e intereses de los nuevos conflictos.<sup>369</sup>

Al pretender lidiar de algún modo con esta incapacidad de la noción mayoritaria de la revolución para conectarse con las nuevas luchas, actores y grupos contestatarios, el nuevo planteamiento de la revolución menor de Deleuze y Guattari habría respondido a la aparición de estas minorías como actores políticos, no para buscar construir una perspectiva de la revolución que asumiera a estas minorías como nuevas mayorías, es decir, no para unificarlas y asignarles un nuevo objetivo, ni para capturarlas y apropiarse de ellas, y definitivamente no para instaurar una entidad, partido o sindicato que las representase, sino únicamente para vincularse con su posición, y así, reconocer la potencia de fuga y revolución que las acompañaba en tanto posiciones de entrada para el devenir. De este modo, mientras la revolución en su perspectiva mayoritaria funcionaba de manera representativa, bajo la pretensión de instaurar un nuevo partido y un nuevo Estado; por su parte, la revolución propia del devenir-menor se concentra en los movimientos de fuga que modifican a los cuerpos y las entidades en todo proceso de devenir-menor. Así, si buscáramos definir un objetivo de la revolución de Deleuze y Guattari, contrario a la realización de un conflicto de clases representativas y mayoritarias, el logro de esta revolución sólo podría encontrarse en la constitución propia de una minoría,<sup>370</sup> el cual, como hemos visto al hablar del devenir, sería un proceso que jamás llegaría a un término o estado definitivo.

---

<sup>368</sup> *Ibid.*, p.76.

<sup>369</sup> *Ibidem.*

<sup>370</sup> *Ibid.*, p.75.

Además del reconocimiento de nuevos grupos menores con pretensiones contestarías, lo que significa esta superación de una noción revolucionaria de mayoría es el escape de todo un mecanismo de reapropiación de las luchas y los esfuerzos de cambio social.<sup>371</sup> Ya que si la revolución menor tiene como último objetivo la construcción de minorías, ello se debe a que, como ya lo hemos mencionado, lo minoritario no consiste únicamente en un puesto precario o indeseable determinado en razón de una mayoría, sino que implica una existencia otra, múltiple y transversal, que como tal, promueve siempre composiciones que ya no pasan por la economía y la forma del Estado capitalista.<sup>372</sup> Por esto, no podemos decir que la minoría se identifique con algún molde concreto al que tengamos que aspirar —convertirnos literalmente en un animal, un homosexual, lesbiana, mujer indígena o minusválida—, sino que ella ocurre a partir de una dimensión donde ningún molde tiene cabida. Esto es valioso porque nos ayuda a comprender que la vía revolucionaria con la que está dotado el devenir adquiere su fuerza a partir de un combate que se lleva a cabo por debajo de todo el conjunto de organismos estatales mayoritarios, en un flujo que sale constantemente de la organización y la operación del Estado, escapando así de su hegemonía y liberando una potencia de creación que pertenece a una comunidad aún inexistente, que no se forma ya a partir de un individuo o institución dominante. La revolución de Deleuze y Guattari, consiste entonces en un devenir-menor como existencia productora de sí misma, que modifica de manera imprevista las organizaciones y los sistemas que determinan a los sujetos, los deseos y la experiencia. En este caso, la construcción de una minoría sólo significa la construcción de un proceso que destruye la reproducción y la determinación que el sistema representativo mayoritario pone a funcionar, constituyendo una vía hacia un ordenamiento

---

<sup>371</sup> La mayoría, comprendida como posición o régimen dominante y representativo, se caracteriza por ahogar a la multiplicidad y a los devenires debajo de una imagen que funciona como un patrón que busca reproducirse sobre la menor tentativa de cambio. Como gran ejemplo de este régimen reproductivo tenemos al patrón capitalista. Este patrón implica no sólo el hecho de que sea el gran capitalista quien determine las condiciones y las obligaciones de quienes venden la fuerza de su trabajo, sino que también, más importante aún, de acuerdo al funcionamiento axiomático del Estado capitalista moderno que ya hemos descrito en el capítulo uno, implica que esta dominación encuentra el modo de diluirse o molecularizarse en el campo social, de tal modo en que consigue establecer subjetividades que se identifican cabalmente con los sujetos económicos que la propia sociedad capitalista necesita. Esto último quiere decir que la posición de mayoría en tanto patrón, ejerce la dominación determinando y moldeando a los miembros de la sociedad con base en caracteres capitalistas naturalizados, produciendo en este caso, que los individuos se construyan a partir de la imagen de un sujeto económico que sólo es capaz de pensarse a sí mismo de acuerdo a los estándares e intereses de ganancia y producción capitalista del “tanto ganas, tanto vales”: perpetuando así la reproducción de un modelo y de un proceso de homogenización en el que el ser del capital se asume como denominador común de todas las cosas, con el fin último de reducir las diferencias y diluirlas en su propia interioridad.

<sup>372</sup> Marcelo Antonelli, “El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia”, p.59.

distinto, tal y como hemos visto que ocurre en el devenir-menor de la obra de Kafka, que no deja de forjar los medios hacia otra conciencia y otra sensibilidad.

Es precisamente por esto que, cuando afirmamos que el devenir-menor apela a una comunidad o pueblo por venir, no debemos pensar que ella de hecho pretende construir o llegar a tal comunidad o pueblo. Pues es claro que al concebir al devenir-menor del modo en que lo hemos hecho, la producción de tal pueblo sólo podría asumirse como un proceso de disolución o apartamiento cuyo interés no está en la constitución de nuevos Estados o determinaciones concretas, sino en la propia búsqueda de algo que como tal no somos capaces de generar, un pueblo que no puede sino ser invocado permanente, y que por ello aún y siempre tendrá que ser fabulado de modo que nunca dejará de ser una comunidad o pueblo por venir.

Finalmente, la última gran precisión que debemos mencionar al describir esta nueva noción de revolución que encontramos en Deleuze y Guattari, es que si bien la potencia revolucionaria del devenir-menor se encuentra en su capacidad de divergencia con respecto a una posición mayoritaria que ejerce una operación de normatividad y dominación, esto no significa, una vez más, que esta propuesta revolucionaria busca un completo apartamiento de la política al nivel de lo mayoritario o de los propios axiomas. El motivo de esto es que, al consistir precisamente en una divergencia con lo mayoritario, es evidente que este proceso revolucionario demanda en principio dicha posición mayoritaria en razón de la cual puede producirse. Pues resulta evidente que la idea de un proceder político revolucionario absolutamente independiente de una dimensión representativa, implicaría el mismo problema que el pensar una noción de fuga o de máquina de guerra que fuese independiente a una máquina de sobrecodificación y a líneas de segmentaridad —es decir, independiente al proceso de reterritorialización anclado a la desterritorialización misma—; el cual es el problema de ser un movimiento absolutamente irrepresentable que no sería capaz de producir una modificación efectiva o significativa en nuestro sistema social. Por ello, dejando claro que no se trata de una abolición absoluta de la molarización, lo que la vía revolucionaria del devenir nos demanda, no es renunciar a la lucha al nivel de lo representativo, sino tan sólo asumir que el intento de recuperación del devenir llevado a cabo por el Estado, es una cuestión necesaria, pero que presenta siempre una nota de incertidumbre e imprevisión,<sup>373</sup> justificada por el carácter secundario que tiene lo mayoritario

---

<sup>373</sup> Marcelo Antonelli, *op. cit.*, p.60.



frente a la existencia como multiplicidad. Esta incertidumbre de la recuperación axiomática se manifiesta en el hecho de que al enunciar nuevas determinaciones o relaciones con las que se pretenda asignar un estatuto claro a los extraños productos de un devenir, estas determinaciones nunca funcionarán completamente de una manera adecuada, por el simple hecho de que tan sólo actuarán sobre una dimensión superficial que será el índice del verdadero combate entre la existencia como multiplicidad y como identidad. De este modo, la axiomática se enfrenta con proposiciones indecibles que realmente no puede dominar,<sup>374</sup> siendo que su esfuerzo no termina de impedir la indeterminación creativa que le subsiste.

Es por esto que, frente a la capacidad normativa que el propio Deleuze reconoce, podemos seguir siendo capaces de afirmar que al final de cuentas nada estará decidido de antemano, destacando y priorizando el carácter imprevisible, abierto, incierto y menor de cada lucha política.<sup>375</sup> Así, reconocer la necesidad de la dimensión mayoritaria y de la lucha al nivel de los axiomas, nos permite entender que la revolución propia del devenir no consistirá únicamente en la destrucción de lo establecido, sino también en la formulación constante de nuevas formas y cuerpos inéditos, que se gestarán a partir de una potencia creativa que subsiste como el trasfondo mismo de la existencia. Esta es la revolución-menor, un devenir-revolucionario que no condena toda molarización ni todo territorio, pero que no se interesa por la institución de un nuevo Estado ni por la unificación de las luchas en nombre de un nuevo partido o una nueva autoridad que posea el derecho de hablar por todos. En su lugar, esta revolución no le hablará a ningún sujeto concreto, ella se dirigirá a una colectividad particularmente inactiva, privada de un actuar; la comunidad de un pueblo inexplorado, y que por ello mismo es capaz de desterritorializar nuestros Estados.<sup>376</sup> Lo único que persigue este devenir-revolucionario es la constitución de dicho pueblo, minoría que carecerá de modelo alguno y cuyo ser consiste en seguir la fuga y relacionarse con la multiplicidad para modificar todo aquello que se sienta estable y mayor. Revolución inmanente, como un movimiento infinito que si se dirige a algún lado es a la producción de una máquina de guerra que no dejará nunca de crear un nuevo espacio por habitar, otra forma de vida, de comunidad, de deseo y de existencia, relanzando nuevas

---

<sup>374</sup> *Ibidem.*

<sup>375</sup> *Ibidem.*

<sup>376</sup> En palabras de Deleuze y Guattari “La revolución es la desterritorialización absoluta en el punto mismo en el que ésta apela a la tierra nueva, al pueblo nuevo” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.29).

luchas cada que su flujo sea traicionado.<sup>377</sup> Es saliendo del plano que instauro el Estado, no cesando de salir de él, que devenimos menores, es decir, revolucionarios; y es en esta revolución donde está el pensar del nómada, el rizoma, la divergencia, y el punto de entrada para comenzar a definir los intereses políticos que se encuentran en el pensamiento deleuziano.

---

<sup>377</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.101.

## Capítulo IV. De la política del pueblo nómada

En el capítulo anterior desarrollamos conceptos que nos permitieron comenzar a responder algunas de las preguntas que nos hemos planteado en nuestro intento por definir una política deleuziana. A modo de recapitulación, a partir de los conceptos de rizoma y devenir, conseguimos establecer una noción de sistema abierto fundamental para comprender el funcionamiento de un modelo de existencia múltiple que escapa de las jerarquías y las posiciones de poder, y que define los procesos de apertura y transformación de los individuos y cuerpos en el pensamiento deleuziano. Después, mediante la caracterización que realizamos del Anomal y del devenir-menor, precisamos que la relación con la multiplicidad que se lleva a cabo en todo devenir, es una operación que pasa por la conexión con una posición-borde excepcional, en la que se produce un vínculo entre afectos que modifica los cuerpos y el estado de cosas. Y finalmente, al analizar esta conjunción con la multiplicidad, logramos dirigimos a la afirmación y el planteamiento de una noción deleuziana de la revolución que caracterizamos como un devenir-revolucionario, que evade los principios revolucionarios jerárquicos y representativos que definían a la revolución de corte socialista de mediados del siglo XX. Consiguiendo afirmar que dicho devenir consiste en un proceso de alianza productor de una minoría, en el cual no se pretende en modo alguno instaurar un nuevo tipo de Estado, ni redistribuir el poder y el dominio a manos de grupos marginales —es decir, realizar una conversión en mayoría de los cuerpos minoritarios—; sino únicamente la producción de una continua divergencia frente a lo mayoritario y lo instituido, que en nombre de una comunidad o pueblo irrealizable, cree nuevas entidades, subjetividades, espacios y modos de vida, que ya no correspondan a aquellos determinados por la forma del Estado capitalista.

Ahora bien, esta formulación del devenir-revolucionario a la que hemos llegado, es un punto privilegiado para continuar con nuestro esfuerzo por clarificar una noción de lo político en Deleuze. La razón de esto es que, al haber explicado precisamente que el objetivo del devenir-revolucionario no es la constitución de un nuevo Estado u organismo mayoritario —que como tal se asumiría capaz de determinar tanto los lineamientos de la lucha y los actores políticos revolucionarios como las condiciones de vida ideales de todo un conjunto de individuos sobre los

que ejercería un dominio representativo—, sino la constante lucha contra este tipo de organismos mediante la creación de minorías; entonces se vuelve evidente que a Deleuze y Guattari no les interesa en modo alguno postular una vía institucional y representativa de la política, que siguiera los caminos formales aceptados dentro del sistema estatal.<sup>378</sup> Por ello, al asumir al devenir como vía revolucionaria, se nos muestra ya, como primer condición del pensamiento político de Deleuze, que él renuncia a una idea de la política que pudiera tener su énfasis en la dimensión mayoritaria; lo cual lo lleva a tener que apelar entonces por una nueva noción de ella que fuese congruente con el movimiento imprevisible y transformador del devenir-menor y con las características del sistema abierto que estos autores no habrían dejado nunca de perseguir. Así pues, terminar de explorar esta noción de política consistente con el propio movimiento creativo del devenir, respondiendo a cuestiones pendientes tales como: ¿Cuál podría ser la relación que ella guarda con la vía institucional y partidista de lo político y el Estado? ¿Cuáles serían los actos y los eventos en los que podríamos desarrollarla? ¿Cuáles son los individuos que pueden llevarla a cabo? Y ¿cómo sería el modo en que podríamos completar su definición? Será el objetivo que tendremos en este último capítulo.

## **Política del devenir**

El primer paso que debemos dar en este intento por comprender una noción general de política enmarcada en el planteamiento múltiple de Gilles Deleuze, debe ser el de enfatizar la importante afirmación que de cierta manera ya hemos adelantado: no hay ni podría haber una política deleuziana consecuente con el sentido tradicional e institucional del término. La razón de ello, como ya hemos visto, es que a causa de su rechazo por la figura del Estado y por cualquier

---

<sup>378</sup> Si recordamos lo que revisamos al principio del capítulo primero sobre el movimiento estudiantil del mayo del 68, debemos reconocer que esta búsqueda por alejarse de las posturas revolucionarias que se integraran al aparato y funcionamiento Estatal, realmente existe desde el comienzo del interés político de Deleuze. Pues a su juicio, basándonos en las críticas que él hace a los sindicatos nacionales y a los grupos militantes como el PCF, hemos visto que él condena la vía representativa y partidista de los movimientos revolucionarios, por considerar que dicha vía termina por establecer una relación de fuerza con el Estado capitalista, que la lleva a instaurar una lucha que no hace más que reproducir la misma lógica del capital, condenando así toda su supuesta lucha revolucionaria. Véase Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.251-262.

modelo estable y representativo de los cuerpos o movimientos contestatarios —como el ya mencionado modelo de la revolución partidista que instauró la lucha socialista de mediados del siglo XX—, todo planteamiento político que podamos atribuirle a Deleuze tiene que distinguirse de cualquier propuesta que promueva el desarrollo de una Idea o entidad trascendente que ejerza un papel de poder normativo en el cuerpo social, y que como tal promueva una unificación de los intereses, prácticas y modos de existencia.<sup>379</sup> De manera que, al momento de intentar determinar las condiciones del pensamiento político deleuziano, el abandono de una búsqueda en la dimensión tradicional del término político debe ser el primer cuidado que tendremos que asumir.

Comenzar por este punto es importante, porque uno de los caminos al que esta renuncia de la política tradicional puede dirigirnos inicialmente, es al cuestionamiento profundo sobre la simple existencia de una política deleuziana. La razón de esto es que, si como podemos asumir, la política contemporánea suele tener la característica de apelar a instancias de tipo trascendente, mayoritarias y estructurales, que ejercen el papel de unidades ideales, reguladoras y normativas<sup>380</sup> —como la utopía, la libertad, la Patria, la Paz, el Estado, los Partidos políticos, la ley o los derechos—; entonces, la impresión que podría producirnos este rechazo de la vía institucional y representativa de hacer política, es quizá la de que Deleuze y Guattari de hecho bien podrían estar apartándose de la política en general, evadiendo cualquier posicionamiento dentro de ella y mostrando así una absoluta falta de interés por constituir una filosofía que tratase preguntas o problemas de índole político. Como partidarios de una consideración de este tipo encontramos a ciertos comentaristas como Badiu y Mengue, que creen que por esta distancia entre la postura deleuziana y la consideración política mayoritaria habitual, la filosofía de Deleuze estaría apelando a ideas y conceptos de interés meramente ético, que se producen al

---

<sup>379</sup> Volviendo al ejemplo del mayo del 68, podemos decir que en él se llevó a cabo precisamente una denuncia al proceso de unificación y dominio que había sido llevado a cabo por instancias mayores como el PCF, en tanto que dicha organización había llegado a ejercer el papel de la institución que juzgaba y determinaba bajo qué objetivos y prácticas debía realizarse la revolución, y quiénes eran los individuos que podrían llevarla a cabo. En aquel escenario, el brote la lucha estudiantil fue un movimiento que precisamente puso en cuestión la posición normativa de los grupos revolucionarios y los principios políticos que ellos se habían esforzado por generalizar e imponer. Por ello es que, como lo hemos dicho en otras partes de la tesis, el brote de un movimiento revolucionario desencadenado desde grupos de actores minoritarios como los estudiantes, que previamente no habían podido ser considerados como actores políticos por no identificarse cabalmente con el sujeto político del proletariado, representó una demostración de la potencia revolucionaria que habitaba en las minorías. Lo cual, fue un acontecimiento decisivo en el pensamiento político deleuziano, que precisamente intentó seguir el camino de liberación que este tipo de movimientos había realizado, constituyendo una política y una revolución basada en la posición minoritaria.

<sup>380</sup> Marcelo Antonelli, “El problema de la utopía en Gilles Deleuze”, p.533-534.

margen de la política.<sup>381</sup> Lo cual corresponde a una posición contraria a cualquier intento por definir una revolución y una política deleuziana como el que estamos realizando.<sup>382</sup>

Al respecto de este posicionamiento frente a la política deleuziana, lo que nosotros creemos es que una consideración no política de la filosofía deleuziana corresponde a una perspectiva que pasa por alto algunos aspectos claros presentes en el pensamiento de Deleuze. Para apoyar esta aseveración de manera explícita, consideramos que los componentes de la filosofía deleuziana que dificultan esa perspectiva y que en su lugar refuerzan la asunción de una postura afirmativa de una política existente en su planteamiento, son todo un conjunto de conceptos y declaraciones que exponen un evidente tratamiento e interés del tema político. En cuanto al primero de estos aspectos —los conceptos—, si recurrimos sólo a algunos ejemplos de las nociones que hemos expuesto en los capítulos previos, encontramos al concepto de sistema axiomático, que Deleuze y Guattari desarrollan para referirse a la operación del sistema capitalista, el cual —vale la pena que lo recordemos—, es declarado por ellos como un punto central de su filosofía política;<sup>383</sup> o también el concepto de máquina de guerra, cuyo desarrollo adquiere sentido en contraposición con la máquina de sobrecodificación representada por el aparato de Estado; o finalmente, como ejemplo paradigmático, el mismo concepto de devenir, cuyo desarrollo concluye en la constitución de un nuevo tipo de revolución. Todos los cuales constituyen conceptos que, o bien discuten un tema de interés político —como la libertad, el

---

<sup>381</sup> De acuerdo a Antonelli, la postura de Phillip Mengue, gran comentador y estudioso del pensamiento deleuziano, afirma que los conceptos deleuzianos son irreductibles a la esfera privada o moral pero aun así ajenos a la política y a la historia, de manera que en esta perspectiva: “toda la producción deleuziana tiende a refundar una ética autónoma, post-moderna, emancipada del plano de lo jurídico-político y de la temática de la revolución”. (Marcelo Antonelli, “El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia”, p.52).

<sup>382</sup> Es quizá el propio Foucault el primer pensador que asume esta posición predominantemente ética del pensamiento de Deleuze. Pues él, en el prefacio que escribe a la edición estadounidense de 1983 del *Anti-Edipo* y que titula como *Introduction to the Non-Fascist life*, desarrolla la opinión de que, a pesar de que el propio Deleuze consideró a este libro como su ingreso a la política, lo que realmente encontraríamos desarrollado en él es una especie de arte o postura ética que propone un nuevo estilo de vida en el que podamos combatir el fascismo presente en nuestra cotidianidad. Lo cual sin embargo, en opinión propia, no es un gesto que Foucault realice para privar de un valor o interés político a este libro de Deleuze y Guattari, sino para señalar simplemente que el *Anti-Edipo* es un libro que atenta contra el orden puro de la política y de su discurso, puesto que él mismo afirma que los enemigos de este libro son los “Burócratas de la revolución y (los) funcionarios de la Verdad”. Michael Foucault, (1983). “Introduction to Non-Fascist life”, en Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis, EU: University of Minnesota press.

<sup>383</sup> Si recordamos, en la entrevista frente a Toni Negri a la que ya hemos hecho referencia, el propio Deleuze afirma lo siguiente: “Creo que tanto Félix Guattari como yo, aunque quizá de dos maneras diferentes, nos hemos mantenido fieles al marxismo. No creemos en una filosofía política no centrada en torno al análisis del capitalismo y sus desarrollos”. (Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.238).

establecimiento de límites del comportamiento social o el cuerpo y dominio estatal— o en su defecto, incluso postulan o reformulan un concepto que innegablemente pertenece al ámbito de la política —como en el caso del concepto de revolución, que a partir de la noción de devenir adquiere por completo un nuevo sentido inmanente—. Por otro lado, con respecto a la gran diversidad de declaraciones políticas de Deleuze, por referirnos sólo a algunas de ellas, tenemos por ejemplo su declaración hecha en el marco de su entrevista con Toni Negri en 1990, en la que Deleuze afirma que todo su *Anti-Edipo* “fue un libro de filosofía política”,<sup>384</sup> o sus múltiples declaraciones encontradas en *Mil Mesetas*, en las que junto a Félix Guattari anuncia la existencia de una nueva política de los devenires, que conciben como una “política de la brujería” que existe en un más allá de lo que solemos reconocer como la política habitual.<sup>385</sup> Mostrándonos todo este manojito de conceptos y declaraciones, la existencia de un verdadero interés y un trabajo relacionado con la discusión de cuestiones políticas dentro de la filosofía de Deleuze y Guattari.

Por otro lado, además de este conjunto de conceptos y declaraciones, otra gran muestra de que la consideración apolítica de la filosofía deleuziana corresponde a una posición de difícil defensa, la encontramos en el simple hecho de que si bien el planteamiento deleuziano es crítico frente a figuras como el Estado, los partidos y las asociaciones representativas, es claro que, tal y como lo hemos mencionado múltiples veces a lo largo de este trabajo, su postura no es nunca la de un rotundo abandono de los niveles estructurales, molares o mayoritarios, sino tan sólo la de una denuncia y una lucha contra su preminencia y rigidez. Siendo así por ejemplo que, como ya lo hemos explicado anteriormente, en su planteamiento cualquier movimiento de fuga requiere de una reapropiación a manos de las líneas de representación rígidas para llevar a cabo su cometido de “hacer fugar”; o, expresado desde otros conceptos, cualquier desarrollo molecular deberá volver a los estratos molares para atentar verdaderamente contra los modos de la existencia, siendo que en su perspectiva, forzar cambios a nivel de lo molar o de los axiomas es en sí mismo un paso indispensable para producir transformaciones concretas en el sistema político y social.<sup>386</sup> Esto resulta ser importante, porque si el fundamento de la duda sobre el interés y el carácter político de la filosofía deleuziana recae en su rechazo de las figuras, mecanismos y estructuras pertenecientes a la política en su sentido representativo y estatal

---

<sup>384</sup> En palabras de Deleuze: “Todo el Anti-Edipo fue un libro de filosofía política”. (Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.236).

<sup>385</sup> Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.252.

<sup>386</sup> Paul Patton, *Deleuze y lo político*, p.151.

tradicional, entonces, al recordar que dicho rechazo no implica una absoluta condena de ellos, somos capaces de observar que tal fundamento está basado en una idea incompleta y equivocada de la relación que guarda la identidad y la multiplicidad en la filosofía deleuziana. Así, teniendo en cuenta que Deleuze no aboga por un completo apartamiento de la dimensión representativa en la que se juega el funcionamiento de las figuras rígidas como la del Estado, resulta evidente que ni Deleuze ni Guattari son pensadores que crean en una existencia social independiente de cierta determinación producida por instituciones u organismos sociales y políticos, porque para ellos las modificaciones sufridas y expresadas en dichas instancias son determinantes para la transformación de las condiciones de la vida y los individuos.

Así entonces, dando por efectivas estas razones, me parece que podemos afirmar sin mucha complicación que, a pesar de que la filosofía deleuziana apela contra la preminencia de las instancias de tipo trascendentes o normativas, existen motivos claros para pensar que la filosofía deleuziana ha de poder concebirse como una filosofía política; es decir, como una filosofía que se asume a sí misma como política, en la que se desarrollan preguntas y conceptos políticos, y en la que además existe la pretensión de modificar figuras, mecanismos y organizaciones propias de la dimensión política normativa o mayoritaria. De manera que, lejos de significar una condena absoluta de lo político, debemos decir que el rechazo de la consideración tradicional de la política es un gesto que Deleuze y Guattari realizan para señalar un nuevo tipo de consideración política, en la cual ella ya no tendría por qué operar únicamente dentro de los modelos operativos y límites estatales o institucionales.<sup>387</sup> Volviéndose evidente que el cuestionamiento por la pertinencia de pensar una política deleuziana no es pues lo que debe ocuparnos, sino que lo que realmente merece nuestra atención es la pregunta de ¿cómo es entonces que debemos pensar esta política deleuziana, si ella es consecuente con una posición que se esfuerza por combatir todas las cualidades fijas que atribuimos a la política en su sentido tradicional, representativo y mayoritario?

Concentrándonos en responder esta pregunta, es evidente que para hacerlo no podemos recurrir entonces a ninguna entidad reguladora o trascendente desde la cual buscáramos definir todo un sistema o programa político, sino que deberemos basarnos en el funcionamiento de los conceptos e ideas pertenecientes a la filosofía de Deleuze y Guattari que ya hemos desarrollado

---

<sup>387</sup> Marcelo Antonelli, "Deleuze y la política. A propósito de Faire l'idiote de Philippe Mengue", p.78-79.



con anterioridad. Al seguir esta vía, el concepto que conviene recordar es el del devenir-revolucionario, pues por su operación inmanente, creativa y minoritaria, transformadora de la dimensión representativa de la política, es ahora el mejor punto de acceso para intentar definir ya no sólo la idea de revolución, sino en general la pretensión de la política en Deleuze. Con relación a este concepto, lo primero que debemos recordar para abrirnos paso en este camino, es que al abogar por un devenir-revolucionario, Deleuze y Guattari están postulando un proceso revolucionario que no reconoce término concreto alguno, pues como lo vimos en el capítulo anterior, cualquier término del devenir está destinado a ser el punto de partida para un devenir nuevo. Esto es un aspecto fundamental porque nos llevan a reconocer que en el planteamiento del devenir-revolucionario, no parece que podamos encontrar la aspiración de un momento en el que la revolución ya no fuese necesaria, es decir, la consecución de un escenario en el que el propio devenir-revolucionario detuviese su movimiento frente a la estabilidad de un sistema o Estado ideal de organización política o social.

La comprensión de esto resulta ser una conclusión sumamente valiosa, porque si bien en un principio el devenir-revolucionario simplemente nos había llevado a entender que a Deleuze y Guattari no les interesaba postular un nuevo tipo de Estado o una vía institucional y representativa para hacer la revolución; lo que ahora nos ayuda a observar es el hecho de que el devenir-revolucionario, al ser un proceso de apertura y modificación —un devenir con todos los elementos de su funcionamiento— que no aspira a ningún término, parece ser por sí sólo, el modelo de existencia y transformación que contiene necesariamente toda la pretensión de la postura política deleuziana, puesto que él, por su sola operación inmanente, no puede servir como el puente para ningún otro objetivo. Lo que esto significa es que la única posición política que resultaría ser compatible con todo el modelo de la existencia que atribuimos al planteamiento múltiple de Deleuze y Guattari, es una postura que se identifica con el propio devenir-revolucionario. Permitiéndonos concluir esto —intentando describirlo de la manera más sencilla posible—, que la postura política deleuziana sólo puede concebirse como una política destinada a permanecer en el propio esfuerzo revolucionario, es decir, como una política que al no poder pretender alcanzar un más allá ni tener un objetivo que trascendiese al propio movimiento del

devenir-menor, consiste en su totalidad en el propio devenir-revolucionario que Deleuze y Guattari han desarrollado.<sup>388</sup>

De este modo, si en el camino a la política deleuziana nuestra primera afirmación fue que ella no podía pensarse como una política institucional ni mayoritaria, lo que nos dice esta nueva determinación es que dicha política sólo puede definirse entonces a partir de la noción inmanente del devenir-revolucionario; identificándose con ella y con su objetivo creador de minorías, en tanto que eso únicamente signifique un proceso creativo de disolución de los organismos e instituciones a manos de un movimiento productor de divergencia, que apela a una comunidad siempre otra —irrealizable, ajena e indescriptible—, en nombre de la cual no cesarán de constituirse nuevas subjetividades, espacios y modos de vida. Esta segunda afirmación representa un paso fundamental en nuestro afán por comprender el interés y el funcionamiento de esta política, porque que nos lleva a observar que ella no pretenderá servir simplemente como una posición desde la cual se critiquen a las instituciones y procesos políticos, sino como una política afirmativa que promueva la concepción de cuerpos, organismos e individuos como un cúmulo de fuerzas dispuestas a movimientos imprevisibles, transformadores y creativos,<sup>389</sup> en los que se desarrolle el objetivo revolucionario del proceder político deleuziano.

Si en este momento recordamos aquel “pueblo que falta” al que el devenir-menor apelaba sin pretender llegar a construir, nos daremos cuenta de que además de funcionar como la comunidad irrepresentable frente a la cual el proceder inmanente del devenir no dejaba de desplegar su potencia creativa, ahora este pueblo también se nos muestra como el trasfondo de un esfuerzo intempestivo que podemos generalizar entonces a toda la política deleuziana, en tanto que la hemos identificado ya con el propio devenir-revolucionario. La ausencia del pueblo por venir, es entonces una falta que en la política deleuziana no debemos esforzarnos nunca por intentar colmar, buscando asignarle a dicha comunidad una nueva existencia del tipo substancial o una identidad apropiada para ella. Lo cual termina por ser la gran muestra del propio carácter inmanente de la política revolucionaria de Deleuze, que no se interesará nunca realmente por la construcción de una comunidad concreta que ejerza un papel normativo, sino por desarrollar un

---

<sup>388</sup> Marcelo Antonelli, “El problema de la utopía en Gilles Deleuze”, p.534-535.

<sup>389</sup> Por ello, Paul Patton afirma que: “Mil mesetas no es una filosofía política en el sentido de que proporcione herramientas para la justificación o crítica de las instituciones y procesos políticos. Es más bien una ontología política que proporciona herramientas para describir fuerzas y movimientos transformativos, creativos o desterritorializantes”. (Paul Patton, *op. cit.*, p.22).

espacio entre nosotros y ella. En este sentido, lo que enfatiza el estado inconcluso de la comunidad en potencia de todo devenir-menor, es que lo que contiene el carácter elemental de la política deleuziana, es el propio proceso de transformación intensivo, que antes de preocuparse por ejercer un papel determinante, se interesa por generar una vía de cambio o desterritorialización.<sup>390</sup> Así pues, caracterizar a la política deleuziana de esta manera —como el propio devenir-revolucionario—, nos permite comprender que para Deleuze y Guattari el esfuerzo político no pretende generar un cambio global y determinante, o alguna especie de liberación absoluta, sino que en todo caso, si quisiéramos determinar el objetivo de su postura política de la manera más concreta posible, tendríamos que decir que ella sólo pretende generar un proceso constante de «experimentación activa» basado en la permanente construcción de “programas de vida que se modifican a medida que se hacen, que se traicionan a medida que se abren paso”.<sup>391</sup>

Si durante mucho tiempo el árbol había sido el modelo determinante que había dominado al pensamiento y la práctica política de Occidente, hasta el grado en que las propias agrupaciones críticas que pretendían combatir al Estado capitalista habían reproducido su misma lógica arborescente de dominación—fundando jerarquías y partidos, ejerciendo una posición de poder, determinando los objetivos y los sujetos revolucionarios, y siguiendo la vía de la militancia y la

---

<sup>390</sup> En palabras de Patton: “es el proceso de desterritorialización lo que constituye la esencia de la política revolucionaria para Deleuze y Guattari: ni la incorporación de las demandas, [...] ni la reconstrucción de un código, sino el proceso de devenir-menor, de ampliar el espacio entre uno mismo y la norma. Lo que es importante, desde el punto de vista de ambos, es un «devenir-revolucionario» que en principio está disponible para cualquiera”. (Paul Patton, *op. cit.*, p.20).

<sup>391</sup> Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos*, p.57.

Al respecto de este proceso, algo que de cualquier modo no debemos perder de vista, es que, como hemos definido a partir de los conceptos de línea de fuga, máquina de guerra, rizoma o devenir; este proceso de experimentación activa no corresponde únicamente a un proceso de destrucción de los mecanismos de captura o las figuras u organismos estatales, sino también, principalmente, a un proceso de invención continua de nuevos espacios, subjetividades, alianzas y relaciones imprevistas. Puesto que finalmente, como los propios Deleuze y Guattari lo afirman, “la desterritorialización es a su vez inseparable de reterritorializaciones correlativas”, (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas capitalismo y esquizofrenia*, p.518). las cuales, en el caso del devenir, en lugar de significar un regreso a un territorio originario, serán más bien la forma en que los afectos liberados o elementos desterritorializados vuelvan a establecer nuevos individuos o espacios constitutivos de un estado por venir. Pues como acabamos de mencionar, no podríamos olvidar que en todo caso, aún si definimos a esta política bajo la encomienda de una experimentación activa consistente en la vía revolucionaria de la creación de minorías, ella es una posición que ocurre entre la dimensión infrainstitucional de los afectos o los deseos liberados en los movimientos de apertura y desterritorialización, y sus reapropiaciones a manos de las instituciones económicas y políticas estatales, en una especie de coexistencia en la que se desarrolla la gran potencia creativa de la multiplicidad y la diferencia. Ver Paul Patton, *op. cit.*, p.20.

representación—;<sup>392</sup> el desarrollo de esta política del devenir que ahora atribuimos a Deleuze, constituye la irrupción de una política propiamente rizomática, que como tal, abandona cualquier tipo de centro de poder o de mando representativo en favor de la transversalidad del devenir. Frente a los grupos revolucionarios que continúan empeñados en producir un líder, comité o programa desde los cuales se determine la consigna de acción de las masas; la política del devenir aboga por un tipo de acción que ya no está determinada por un gran grupo de líderes sabios, y que tampoco será ejecutada por obedientes militantes, sino que, tal y como el propio devenir, consistiría en un encuentro entre movimientos o fuerzas que se conjugarán para luego poder seguir su propio camino, y que estarán menos interesadas por el resultado final de su vínculo que por el propio trayecto y espacio abierto entre ellas. Luego, si para la política arborescente el esfuerzo por instaurar figuras y personajes representativos está acompañado de un igualmente importante deseo por definir reglas estrictas de interacción y comunicación entre dichos individuos —estableciendo así una obediencia a la propia estructura—; la política rizomática del devenir, por su parte, buscará que cualquier posición o identidad que se establezca lo haga para eventualmente disolverse al conectarse libremente con cualquier otro punto o posición existente, en una relación imposible de preverse con antelación.<sup>393</sup> Y finalmente, mientras que la política tradicional arborescente desarrolla una obsesión por la unidad que se materializa en su permanente afán de homogeneidad, estructura y subordinación a un principio o cuerpo identitario; la política rizomática del devenir antepone permanente la multiplicidad, reconociendo que su potencia revolucionaria y su funcionamiento dependen de la diversidad e irreductibilidad de los elementos heterogéneos que han de poder relacionarse. Así entonces, en síntesis, si en la política arborescente hay dirección, estructura y obediencia; en esta política

---

<sup>392</sup> El gran ejemplo en el que ya hemos reparado es el del proyecto comunista francés, para el cual la idea de la revolución y de la política permaneció vinculada a una postura partidista, en la que el PCF constituía el órgano que condensaba los objetivos y definía los actores de la revolución. De acuerdo a su perspectiva, para dicha organización, la revolución, de ser alcanzada, lo habría hecho indudablemente gracias a un gran partido que representara a la clase proletaria, y que se impondría frente al Estado capitalista en una lucha frontal entre dos grandes pirámides o árboles. (José Jesús Suaste, “La filosofía política de Gilles Deleuze”, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p.107).

<sup>393</sup> Basándonos en el funcionamiento del sistema rizomático que expusimos en el capítulo anterior, podemos decir que la política rizomática del devenir no busca construir un organismo que funcione gracias a su apego a una lógica concreta, sino que pretenderá producir cuerpos, individuos y agenciamientos que se creen en la medida en que elementos imprevistos escapen de la estabilidad, la lógica y el ordenamiento instaurado, apelando a un principio de conectividad previamente inesperado. Siendo realmente incapaces de ejercer un movimiento que reproduzca la estructura y jerarquía del árbol.

rizomática del devenir habrá encuentros, concurrencias y contagios momentáneos: prioridad de la línea y del movimiento.<sup>394</sup>

## Historia y acontecimiento

Una de las principales aportaciones teóricas que acompaña al establecimiento de la política deleuziana como una política comprendida bajo el proyecto inmanente del devenir-revolucionario, es la postulación de una consideración particular sobre la historia. Si vale la pena reparar en ella, es porque haciéndolo podremos entender mejor la relación que guarda el devenir-revolucionario con la historia, y a partir de ello, profundizar en nuestra comprensión del significado del proceso de revolución y los actos revolucionarios dentro de esta llamada política del devenir. Así entonces, a este respecto, lo que debemos comenzar a decir es que debido al interés inmanente del devenir —por el cual hemos visto que esta política no busca llegar a alcanzar o constituir un punto o Estado específico futuro, sino desarrollar la continua separación o divergencia frente a lo establecido—, en el planteamiento político de Deleuze y Guattari la historia comienza a ser contemplada como un tipo de registro propiamente mayoritario, que como tal, está vinculado con la pervivencia del sistema y la estructura estatal. Por ello, para estos autores, en la época actual de nuestras sociedades modernas, la historia debe asumirse como el marco institucional y regulativo que a la vez que establece el terreno apropiado para el desarrollo del capitalismo, también surge ya como un producto de dicho sistema socioeconómico.<sup>395</sup> De modo tal que ella es una historia inseparable del capitalismo, que “impide el devenir de los pueblos sometidos”.<sup>396</sup> En este sentido, dentro de esta filosofía la historia se encuentra vinculada con la justificación del estado de cosas en el presente, y con la idea de una linealidad determinante que conecta el presente a un pasado y futuro concreto, que no pueden ser otros sino el pasado y el futuro que resulte más conveniente para la perpetuación del propio sistema

---

<sup>394</sup> José Jesús Suaste, “La filosofía política de Gilles Deleuze”, Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p.108.

<sup>395</sup> Maurizio Lazzarato, *Políticas del acontecimiento*, p.18.

<sup>396</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.110.

capitalista —como el pasado esclavo de los países tercermundistas, que continua contribuyendo a la formación de subjetividades “inferiores”; o el futuro brillante en el que todas las mujeres del mundo tengan una igualdad de condiciones laborales frente al hombre, quedando reducida toda persona a la subjetividad meramente económica y supuestamente libre del trabajador asalariado—. Es debido a esta vinculación entre la historia y la permanencia del sistema socioeconómico capitalista, que en última instancia, para Deleuze y Guattari, la historia termina por ser el cúmulo de condiciones de las que tenemos que desprendernos para devenir.<sup>397</sup> Lo cual implica tanto que la historia es necesaria para el proceso del devenir —pues el devenir no podría producirse si no existiera un punto o dimensión desde el cual hacerlo—,<sup>398</sup> como también que el devenir, aunque debe partir de esta historia y regresar siempre a ella, es un movimiento que puede esquivarla o quebrarla, en la medida en que es capaz de producir nuevas cosas o identidades distintas de las que hallamos en el presente que ella representa y perpetua.<sup>399</sup>

Por esta consideración de la historia en la que ella constituye entonces aquello de lo que debemos ser capaces de desprendernos para devenir, resulta ser que en la política deleuziana no podemos intentar comprender o evaluar las acciones a partir de sus resultados o registros históricos concretos, puesto que en ella el verdadero actuar político “pasa entre lo real virtual del devenir y lo real actual de su efectuación en la historia, donde lo primero desborda siempre la actualización en curso”;<sup>400</sup> encontrándonos entonces en una nueva consideración del actuar político que no puede juzgarse si no es en relación con el alejamiento de la historia que él produce, es decir, de la divergencia histórica que desarrolla. Lo que esto significa es que para la política del devenir, el valor de un acto “no depende del éxito o fracaso de las redistribuciones molares a los que da origen”,<sup>401</sup> sino de que él efectivamente sea capaz de crear nuevos afectos a través de vínculos novedosos —devenires—, ateniéndose a lo que ellos son capaces de alterar al tiempo en que se llevan a cabo, sin importar si vuelven a ser integrados al cuerpo y funcionamiento estatal. Puesto que el devenir-revolucionario ya no es una vía política que deba

---

<sup>397</sup> Siguiendo a Deleuze y Guattari: “El «devenir» no es de la historia; todavía hoy la historia designa únicamente el conjunto de condiciones, por muy recientes que estas sean, de las que uno se desvía para devenir, es decir para crear algo nuevo”. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.97).

<sup>398</sup> “Sin la historia, el devenir permanecería indeterminado, incondicionado, pero el devenir no es histórico”. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.97).

<sup>399</sup> De ahí que Deleuze y Guattari afirmen que: “el devenir es el concepto mismo. Nace en la Historia, y se sume de nuevo en ella, pero no le pertenece”. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.112).

<sup>400</sup> Marcelo Antonelli, “Deleuze y la política. A propósito de Faire l’idiot de Philippe Mengue”, p.84.

<sup>401</sup> Paul Patton, *op. cit.*, p 120.

pensarse a partir de actos o eventos efectuados en la historia, sino como un mismo devenir que a partir de las variaciones que ocurren en el trasfondo múltiple e intensivo de la existencia, desborda esa dimensión, es entonces que Deleuze y Guattari llegan a firmar que: “La victoria de una revolución es inmanente y consiste en los nuevos vínculos que establece entre la gente, aun si estos vínculos no duran más que el material fundido de la revolución y dan rápidamente lugar a la división y la traición”.<sup>402</sup> Dejando claro que a pesar de que esta política sólo puede pensarse como una política revolucionaria, en ella lo que importa no es tanto el resultado histórico de la revolución, como la permanencia en el propio devenir-revolucionario, el cual no pertenece realmente a la dimensión histórica, sino al movimiento intensivo de la diferencia.<sup>403</sup>

Explicado de otro modo, al abandonar una búsqueda trascendente o ideal y preferir permanecer en el esfuerzo de la experimentación activa en el que consiste el devenir-revolucionario, es evidente que lo que le importa más a este planteamiento político no son los cambios o ajustes que se efectúen en la dimensión histórica mayoritaria —aunque tales efectos resulten ser completamente fundamentales para el desarrollo del proceso de creación al nivel representativo o institucional—, sino la continua liberación de flujos de fuga y la apertura del sistema social en sí mismas, es decir, de manera independiente a lo que ellas lleguen a instaurar. Por ello, la encomienda del devenir-revolucionario no podrá definirse como una especie de revolución histórica, que simplemente consista en el establecimiento de un futuro concreto al cual aspirar —puesto que de ese modo no seríamos capaces de escapar de la linealidad histórica del pasado-presente-futuro, que traiciona el proceso del devenir—, sino que ella sólo puede comprenderse con alguna consigna de Deleuze y Guattari como la siguiente:

Actuar contra el pasado, y así sobre el presente, en favor (lo espero) de un porvenir, pero el porvenir, no es un futuro de la historia, incluso utópico, es el infinito Ahora, el *Nun* que Platón ya distinguía de todo

---

<sup>402</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.178.

<sup>403</sup> De acuerdo a Antonelli: “Este desplazamiento implica que ya no se trata de pensar la revolución como acontecimiento efectuado en la historia, con un pasado traicionado y un futuro incierto, sino de captar un devenir-revolucionario que “no se confunde con el pasado, el presente ni el futuro de las revoluciones”. La revolución deja de ser un proyecto posible actualizable, para convertirse en una realidad virtual sin concreción histórica, un puro acontecimiento incorpóreo expresado por un concepto filosófico”. (Marcelo Antonelli, “El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia”, p.62).

presente, lo Intensivo o lo Intempestivo, no un instante, sino un devenir.<sup>404</sup>

Encomienda de un proceso revolucionario que no caería en el error de identificar un punto claro y brillante que tendríamos que pretender alcanzar en un futuro; sino que —muy consciente de que su objetivo revolucionario dejaría de serlo si se concretase en algún porvenir histórico, como ocurrió en la revolución de corte socialista—, únicamente aspira a un estado de fuga, es decir, a ser un proceso de devenir-revolucionario para el cual la historia y el estado de cosas, sea sólo un momento del cual parte y al cual regresa tan sólo para volver a devenir.<sup>405</sup>

Ahora bien, a pesar de que hemos comenzado a hablar del acto político como un proceso de devenir que se desvía frente a la historia, es claro que ello no significa que exista una posible independencia absoluta entre el devenir y la historia, sino tan sólo que existe una diferencia entre el tipo de eventos que se integran típicamente en la historia y aquellos otros de los que depende el proceso del devenir. Por ello, lo que nos permite plantear esta distancia entre la historia y el devenir, más que una separación rotunda entre ambos, es una importante división entre dos tipos de eventos, la cual, de acuerdo a Deleuze y Guattari: “se trata menos de una separación del espectador y el actor que de una distinción en la propia acción entre los factores históricos y la nebulosa no histórica, entre el estado de cosas y el acontecimiento”.<sup>406</sup> El primero de estos eventos corresponde a la consideración guiada por el enfoque mayoritario de la historia, y consiste en aquellos actos o eventos que simplemente son asumidos con base en las consecuencias o efectuaciones que podemos percibir de ellos en el estado de cosas, es decir, en la propia historia. Mientras que por su parte, el segundo de estos eventos corresponde a lo que podemos concebir propiamente como un acontecimiento,<sup>407</sup> el cual es un suceso que no puede

---

<sup>404</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.113.

<sup>405</sup> Es por esto que, en palabras de Antonelli: “Desde la perspectiva del modo de concebir el tiempo, Deleuze explica que la historia piensa en términos de pasado, presente y futuro- es decir: despliega una sucesión cronológica-, mientras que el devenir sigue un principio de coexistencia o simultaneidad que no diferencia el antes y el después”. (Marcelo Antonelli, “El problema de la utopía en Gilles Deleuze”, p.525).

<sup>406</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.102.

<sup>407</sup> El concepto de Acontecimiento ha estado presente en diversos pensadores a partir del siglo pasado, incluyendo a Heidegger, Vattimo, Badiou, Derrida, Zizeck y el propio Deleuze. Si bien cada uno de los autores que han trabajado este concepto lo ha dotado de ciertas singularidades, en general la mayoría lo vincula con la descripción de un suceso de desviación o quiebre con la linealidad histórica, y que en ese sentido es un evento relacionado con los cambios radicales e impredecibles y con la introducción de novedad en el mundo (Badiou, Derrida, Deleuze). En el caso concreto del filósofo francés Jacques Derrida, él describe al acontecimiento como aquello que al suceder produce una sorpresa y una verdadera suspensión de la comprensión habitual, de un modo tal en que ni siquiera



ser evaluado únicamente en función de la historia, porque en todo caso constituye una bifurcación o desviación con respecto a su linealidad y causalidad, siendo así un fenómeno que en cierto sentido surge de manera independiente a ella.<sup>408</sup> Para ejemplificar la distinción entre estos dos tipos de eventos, basándonos en un acontecimiento como lo fue el mayo francés del 68,<sup>409</sup> podemos decir que bajo la interpretación histórica —que fue la consideración desde la que los organismos instituidos como el PCF y sus militantes juzgaron al movimiento estudiantil—, dicho acontecimiento sólo podría considerarse como un evento o movimiento fracasado, en tanto

---

somos capaces de comprender la razón de nuestra propia incompreensión. Ver Jacques Derrida, “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales” en *La filosofía en una época de terror, diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Buenos Aires, 2004, p. 4.

<sup>408</sup> Siguiendo a Deleuze y Guattari: “Lo que la historia aprehende del acontecimiento es su efectuación en unos estados de cosas o en la vivencia, pero el acontecimiento es su devenir, en su consistencia propia, en su autopoiesis como concepto, es ajeno a la Historia”. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.112). El concepto de acontecimiento, es entonces un concepto que asume una dimensión virtual por la cual la linealidad y estructura temporal cerrada y homogénea de la historia pueda abrirse a lo imprevisto y novedoso. La cual, en el caso de Deleuze, la encontramos en la dimensión intensiva de la diferencia y la multiplicidad, que sustenta al modelo múltiple de la existencia encontrado en el rizoma y el devenir. De cualquier modo, en general puede decirse que este tipo de dimensión heterogénea tiene como antecedentes a las reelaboraciones mesiánicas desarrolladas por pensadores como Walter Benjamin y Emmanuel Levinas; las cuales, en una interpretación alejada de la teología y el progresismo, llevaron a la formulación de un tiempo mesiánico consistente precisamente en una ruptura de la lectura lineal de la Historia, en la que el pasado se re-planteara para alterar el futuro previsible. (Helena Chávez, “Entre territorios, estética y política: subjetivación, subjetividad y experiencia revolucionaria”, Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p.155). Así, lo que permitieron estos esfuerzos, fue a la afirmación de una alteridad capaz de romper la homogeneidad histórica, que más que cualquier posible ajuste de cuentas que pudiera hacerse bajo la vía de las instituciones históricamente establecidas, sería la verdadera justicia a la que debía aspirarse, porque sólo ella podría acercarnos a aquello u aquellos a los que ni siquiera se les había concedido la existencia, abriendo el mundo a lo que no es aún representable. Lo que evidentemente, fue un pensamiento que influyó en Deleuze, en tanto que posteriormente él abogaría por el devenir-revolucionario como una política consistente en la creación de lo no-existente y en la transformación de la historia, los individuos, sistemas, espacios, y organismos establecidos, a manos de acontecimientos y de procesos y actores menores e imprevisibles, vinculados con la fuga y el devenir. Procesos que hemos visto que en todo caso, no aspiran a ningún Estado ni a alguna justicia jurídica futura, sino a un proceso de creación animado por una comunidad y un espacio siempre ausente o por-venir.

En un desarrollo similar, Derrida pretendió pensar en la experiencia de una justicia por-venir, que de un modo parecido a la no culminación de la política del devenir, busca permanecer en una constante relación con el Otro, buscando traspasar continuamente el límite de la experiencia como vivencia de lo real, y así, abrirse a una realidad ajena a la presencia. (Helena Chávez, *op. cit.*, p.156).

<sup>409</sup> Tomamos a mayo del 68 como ejemplo paradigmático, un tanto debido a que él mismo fue un evento cercano a Deleuze y en general a los pensadores franceses de la segunda mitad del siglo pasado. Sin embargo, otros ejemplos claros que el propio Deleuze mencionó al explicar esta idea podrían ser la revolución de 1789, la comuna de París o la revolución de 1917. Al respecto de esto, la afirmación en la que Deleuze atribuye a estos eventos una dimensión o consideración intensiva no limitada a la historia es la siguiente: “En fenómenos como la Revolución de 1789, la Comuna de París o la Revolución de 1917, hay siempre una parte de acontecimiento irreductible a los determinismos sociales, a las series causales. A los historiadores no les gusta esta dimensión, así que restauran retrospectivamente las causas. Pero el propio acontecimiento se encuentra en ruptura o en desnivel con respecto a las causalidades: es una bifurcación, una desviación de las leyes, un estado inestable que abre un nuevo campo de posibilidades”. (Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, p.213).

que no parece haber tenido en futuro o efecto verdaderamente revolucionario en la historia;<sup>410</sup> mientras que por otro lado, captando de él lo que fue capaz de producir independientemente de los efectos históricos que logró efectuar, es decir, tomándolo únicamente como un acontecimiento —que fue como consiguieron asumirlo Deleuze y Guattari—, podríamos argumentar que él fue un suceso que desencadenó un devenir-revolucionario, en la medida en que produjo afectos y relaciones extrañas que, aunque después no pudieron ser nombradas o identificadas cabalmente, dejaron una sensación de inseguridad y confusión que, entre otras cosas, llevo a que muchos pensadores se replantearan el modo en que interpretaban el funcionamiento y el sentido de los movimientos contestatarios, e incluso, la misma manera en que ellos concebían a la política y a los actores revolucionarios. Por eso, años después, al rememorar este movimiento social Deleuze afirmaba:

Hubo mucha agitación, gesticulación, palabras, bobadas, ilusiones en el 68, pero esto no es lo que cuenta. Lo que cuenta es que fue un fenómeno de videncia, como si una sociedad viese de repente lo que tenía de intolerable y viese al mismo tiempo la posibilidad de algo distinto.<sup>411</sup>

Permitiéndonos observar que este acontecimiento, tomado como tal, aún sin lograr establecer nunca una imagen clara de un futuro distinto, o siquiera una revolución representativa que uniera a los individuos bajo un mismo objetivo; fue capaz de producir una especie de quiebre o desviación que vinculó a los individuos con sentimientos e ideas extrañas, acaso indescritibles, sueños en los que el desagrado de su presente histórico se mezclaba con la intuición de una vida ajena y particularmente distinta, y con una nuevo entendimiento de la política y de los principios revolucionarios.<sup>412</sup>

---

<sup>410</sup> Marcelo Antonelli, "El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia", p.524-525.

Esto se decía a sabiendas de que el movimiento francés del 68 de hecho condujo a ciertas modificaciones de las condiciones laborales de algunos grupos obreros y además ejerció un papel fundamental para la dimisión al poder del general De Gaulle. Así entonces, la denuncia de un fracaso de este movimiento es una consideración que se hizo más bien teniendo en mente las demandas y aspiraciones revolucionarias que los estudiantes llegaron a tener, y que después del movimiento no parecen haber conseguido satisfacción alguna.

<sup>411</sup> Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, p.213.

<sup>412</sup> En palabras de Helena McGregor: "Independientemente de la consolidación del "fracaso de los movimientos sesetagocheros y la imposición de mecanismos Estatales para legitimizar, a partir de ello, una estructura política exenta de la movilización social y de la creación de subjetividades, podemos decir que la movilización estudiantil, tanto en Francia como en el resto del mundo, dejó como consecuencia, para un tipo de pensamiento sobre la

Al hablar de este modo sobre el acontecimiento, y entender que él constituye un quiebre de los límites de la representación estable e histórica del mundo, debemos sin embargo tener cuidado de creer que él se refiere a un evento que no debe producir en absoluto una afectación en la dimensión institucional o histórica. Pues como lo hemos dicho desde un principio, el distanciamiento entre la historia y el devenir no establece una distinción del todo excluyente, sino que únicamente señala la existencia de dos dimensiones que coexisten en todo evento, acto o existencia: la dimensión representativa de lo Uno, y la dimensión intensiva de lo múltiple. De este modo, es evidente que, al enfocarse en destacar al acontecimiento como un evento que ocurre desde la nebulosa no histórica de la existencia, y que por ello no puede ser aprehendido históricamente, Deleuze no está buscando definir un evento adecuado para generar un proceso político desvinculado completamente de la dimensión histórica mayoritaria —lo que nos volvería incapaces de afectar el mundo en el que habitamos—; sino que él simplemente pretende señalar que es en la dimensión intensiva de los acontecimientos, que se puede generar un espacio de ruptura en la causalidad histórica, capaz de funcionar como una vía de cambio frente al funcionamiento del aparato de captura estatal. El abandono de una consideración meramente histórica de los eventos sociales no es entonces parte de una lucha contra todo lo histórico o mayoritario, sino un llamado en contra del proceso de interiorización que lleva a cabo el sistema estatal capitalista, que se empeña siempre en encontrar el modo de absorber los eventos o acontecimientos dentro de los límites que él mismo impone, de tal manera que su funcionamiento nunca resulte afectado. Por ello, el intento por captar los acontecimientos en su dimensión intensiva y no histórica, simplemente nos invita a esforzarnos por buscar en cualquier acto o evento, aquello que no termina nunca de ser comprendido, ese espacio en donde se pueden producir devenires capaces de desencadenar cambios históricamente imprevisibles, que no pueden simplemente integrarse en la línea de consecuencias y efectos históricos, y que por lo tanto puedan modificar efectivamente la historia, las subjetividades, los modos de existencia y el mismo funcionamiento axiomático del sistema capitalista.<sup>413</sup>

Explicado de otro modo, que los estados y sociedades experimenten transformaciones o cambios a lo largo de la historia es un hecho, pero si Deleuze se interesa por el acontecimiento,

---

política, la apertura a una resignificación y la toma de responsabilidad sobre los procesos políticos, un intento de hacerse cargo de quién habla y desde donde". (Helena Chávez, *op. cit.*, p.108).

<sup>413</sup> Guillaume Sibertin, "Coyuntura o acontecimiento: la subjetivación revolucionaria en Guattari, Althusser y Deleuze", p.183.

es porque él cree que en la línea de la causalidad histórica pueden haber quiebres absolutamente impredecibles, que correspondan a una divergencia producida por una conexión con aquello que no pertenece cabalmente a la historia. Quiebre, que no significará un rotundo escape de la dimensión histórica, sino tan sólo la efectuación de un evento creativo que desarticule el estado de cosas en el presente histórico, de un modo en que se produzca una mutación incapaz de ser aprehendida sin que el sistema social supuestamente invariable se modifique de alguna manera, que sin embargo tendrá que inscribirse inevitablemente en la historia.<sup>414</sup> Es por esto que, retomando el ejemplo del mayo del 68, si bien Deleuze afirma que él fue un acontecimiento que hizo posible la intuición de un habitar distinto, por otro lado parece reprocharle a la sociedad francesa el no haber sido capaz de dotar a esa intuición de una verdadera capacidad para atentar contra la dimensión mayoritaria estatal, permaneciendo aparentemente incapaz de asumir el quiebre histórico que estaba presenciando, y de desencadenar la mutación de las subjetividades que dicha asunción habría implicado. De ahí que él afirme:

“La sociedad francesa ha mostrado una particular impotencia para operar una reconversión subjetiva a nivel colectivo, como exigía el 68. [...] No ha sabido proponer nada a la gente, ni en el terreno de los estudiantes ni en el de los trabajadores. Todo lo nuevo se ha marginalizado o caricaturizado”.<sup>415</sup>

Lo cual, más que un reproche a un sistema social que se sabe de antemano que se esforzará por la reapropiación de los intereses y movimientos contestatarios, debe asumirse como una denuncia de la incapacidad del pueblo francés para superar el esquema macropolítico y adentrarse en una micropolítica desde la cual pudiesen desarrollar las vías institucionales que los nuevos afectos producidos en el acontecimiento del mayo del 68 habían liberado;<sup>416</sup> las cuales, en lugar de

---

<sup>414</sup> En palabras de Guillaume Sibertin: “Que las sociedades cambien y se transformen a través de su historia, es un hecho; pero lo que importa son los momentos donde se introduce un diferencial en el cambio; donde eso comienza a cambiar de otro modo. Este diferencial en el cambio, el cambio en la manera de cambiar, es lo que produce una ruptura de la causalidad histórica. Luego –y esto nos conduce a la tarea práctica- cuando tal mutación interviene, no basta “con sacar consecuencias o efectos, según las líneas de causalidad económica y política” supuestamente invariables. Es que efectivamente tales rupturas de causalidad provocan una suerte de estado de indecisión más o menos radical, que abre un campo de potencialidades cuyas líneas de actualización no están predefinidas y que provocan el devenir social en una imprevisibilidad objetiva”. (Guillaume Sibertin, *op. cit.*, p.187).

<sup>415</sup> Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos*, p.214.

<sup>416</sup> El mismo Deleuze afirma: “Hoy vemos como la gente de (...) se aferra a sus instalaciones siderúrgicas, los productos de leche a sus vacas, etcétera: ¿qué otra cosa podrían hacer, puesto que todo dispositivo para una

convertirse en una simple caricatura histórica, pudieron haber llevado a constituir distintos dispositivos colectivos correspondientes a nuevos tipos de subjetividad o a nuevos organismos sociales que efectuaran una modificación palpable —y aun así históricamente imprevisible— dentro del sistema estatal.<sup>417</sup> La intuición que encontramos en esto es que de haber sido capaz el pueblo francés de producir nuevos movimientos que siguieran el camino de ruptura que el mayo del 68 representaba, él habría sido un evento verdaderamente problemático que generara un campo de indeterminación productiva que sólo podría haberse colmado mediante agenciamientos, experimentaciones y creaciones sin programa,<sup>418</sup> es decir, mediante devenires que modificaran de manera singular, azarosa, e históricamente imprevisible, las organizaciones establecidas. Constituyendo así una auténtica máquina de guerra en oposición al aparato del Estado.<sup>419</sup>

De acuerdo con esta manera de entender al acontecimiento, él queda definido como un acto de ruptura y divergencia capaz de desarticular la estabilidad histórica e institucional del capitalismo, en la medida en que permite la constitución de nuevas subjetividades. Convirtiéndose en una noción fundamental que nos ayuda a comprender que el objetivo político del devenir-revolucionario, demanda tanto el reconocimiento de los puntos de indeterminación o fuga que atraviesan nuestras identidades, como también la producción de agenciamientos que conjuguen esos puntos, produciendo organizaciones e instancias inéditas que alteren nuestras determinaciones sociales y nuestros modos de vida. Proceso que, una vez más, dependerá de la capacidad de vincular las posiciones e individuaciones o subjetividades concretas y actuales con aquello que les resulte extraño y monstruoso: único tipo de alianza capaz de abrir las zonas de indeterminación agazapadas en el entramado de la arborescencia.

---

existencia nueva, para una nueva subjetividad colectiva, ha sido aplastado de antemano por la reacción ante el 68, tanto a la izquierda como a la derecha?”. (Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, p.214).

<sup>417</sup> De nuevo siguiendo a Deleuze: “Cuando se produce una mutación social, no basta con extraer sus consecuencias o sus efectos siguiendo líneas de causalidad económicas o políticas. Es preciso que la sociedad sea capaz de constituir dispositivos colectivos correspondientes a la nueva subjetividad, de tal manera que ella desee la mutación. Ésta es la verdadera “reconversión”. (Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, p.214).

<sup>418</sup> Guillaume Sibertin, *op. cit.*, p.187.

<sup>419</sup> “El devenir es también una especie de metamorfosis, particularmente cuando es definido como un devenir-minoritario que afecta sólo elementos de la mayoría, y los conjuntos que instituyen tales devenires son también del tipo de la máquina de guerra”. (Paul Patton, *op. cit.*, p 157).

Así entonces, si nos hemos detenido en esta distinción entre el evento meramente histórico y el acontecimiento, es porque ella es una aportación sumamente valiosa para terminar de comprender que el acto político de creación de divergencia —objetivo del devenir-revolucionario y por tanto de toda la pretensión política deleuziana— representa un proceso de experimentación activa que sólo puede concretarse a través de actos o acontecimientos que aunque históricamente no construyan un porvenir revolucionario que se identifique con un proyecto de cambio determinado, son capaces de suscitar afectos que rompen con la determinación causal histórica. y que en palabras de Deleuze, “crea(n) una nueva existencia, (y) produce(n) una nueva subjetividad (nuevas relaciones con el cuerpo, con el tiempo, con la sexualidad, con el medio, con la cultura, con el trabajo...)”.<sup>420</sup> Con lo cual entenderemos que lo que caracteriza a los hechos o acontecimientos creativos y contestatarios de la política revolucionaria del devenir, no es una incapacidad para efectuar cambios o modificaciones al nivel institucional, estatal o histórico, sino una capacidad para hacerlo de un modo menor históricamente imprevisible; pues sólo de tal manera lograrán producirse devenires que instauren efectos que verdaderamente atenten contra la permanencia y la proliferación del sistema histórico, económico y político estatal. De este modo, cuando Deleuze afirma que “No hay más solución que la solución creadora”,<sup>421</sup> a lo que él se está refiriendo es a la vía revolucionaria del devenir, única política que habita en su pensar, y que no consiste más que en estos actos creativos que rompen con la causalidad y determinación histórica. Consiguiendo así vincularnos a una indeterminación productora de un espacio siempre nuevo, imprevisto e inapresable. Indescriptible intuición de un mundo-otro, es decir, todo un devenir-menor creativo y desterritorializante, cuyo movimiento interminable se dirige a una comunidad siempre otra, infinita e inalcanzable; pueblo por venir, que está destinado a no actualizarse jamás históricamente”.<sup>422</sup>

---

<sup>420</sup> Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, p.213-214.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p.215.

<sup>422</sup> Marcelo Antonelli, “Deleuze y la política. A propósito de *Faire l’idiot* de Philippe Mengue”, p.79.

## Nomadismo

Contemplar la postura política del devenir a contraluz de su posición frente a la dimensión histórica mayoritaria, además de ayudarnos a definir mejor los elementos de lo que Deleuze concibe como un acontecimiento político revolucionario, nos ha permitido observar que lo que la política del devenir plantea es un proceso de cambio social que consiste en tomar distancia frente al estado de cosas actual a través de la reactivación efectiva de la potencia de cambio virtual contenida al margen de las circunstancias históricas.<sup>423</sup> Aportación que nos lleva a comprender aún más detalladamente el funcionamiento inmanente de la política deleuziana, porque nos permite definir que la producción creativa del devenir es un proceso que a la par que implica una divergencia frente las instituciones y organismos estatales, también incluye simultáneamente una ruptura con la continuidad histórica. Siendo en la conjunción de estos dos momentos simultáneos del devenir, que habrán de producirse los nuevos agenciamientos imprevistos que dan pie a nuevas subjetividades y grupos o cuerpos sociales. Sintetizándose así el modo en que el devenir-revolucionario logra plantear una posible transformación o toma de distancia frente a nuestro presente de dominación política y económica, sin recurrir a ninguna instancia o figura trascendente o histórica.<sup>424</sup>

Ahora bien, aunque ya hemos llegado a entender a grandes rasgos aquello que podemos definir como el objetivo, sistema, y carácter intensivo de los actos y la política revolucionaria del devenir, aún es necesario que nos detengamos a analizar una última noción que nos permitirá comprender mejor el funcionamiento de esta política que hemos definido ya como un proceso de experimentación activa animado por la creación de un pueblo por-venir. Esta noción es la del nomadismo, la cual, a nuestro parecer, nos ayudará particularmente a definir el tipo de individualidad política que condensa los principios que hemos atribuido a la existencia múltiple y transversal, y al proceso creativo y experimental del devenir-revolucionario. Teniendo precisamente como objetivo recurrir a esta noción para clarificar la cuestión concreta de qué tipo de actor o grupo revolucionario es el que tendría cabida en una posición política no representativa como la postura deleuziana.

---

<sup>423</sup> Marcelo Antonelli, "El problema de la utopía en Gilles Deleuze", p.525.

<sup>424</sup> *Ibidem*.

Antes de adentrarnos a la noción del nomadismo, es importante señalar que buscar identificar una figura que, en el marco de la divergencia creativa del devenir-menor asuma el papel de una individualidad revolucionaria, es un paso sugerente y necesario porque la creación de espacios, subjetividades y modos de vida, es una operación que indudablemente requiere la postulación de algún tipo de individualidad políticamente activa consecuente con el modelo del devenir y con su ruptura histórica e institucional. De hecho, incluso si Deleuze hace una diferenciación entre los eventos fijados en un tiempo histórico y los acontecimientos indeterminados o “flotantes”, él mismo termina por reconocer que en última instancia “la diferencia no se establece en modo alguno entre lo efímero y lo duradero, ni siquiera entre lo regular y lo irregular, sino entre dos modos de individuación”.<sup>425</sup> De modo que podemos postular que la distinción entre historia y acontecimiento encubre una diferenciación entre dos modos de individuación; dentro de los cuales, el modo consecuente al devenir y al acontecimiento será el que nos ayudará para establecer al sujeto o individuo revolucionario adecuado para llevar a cabo los procesos de fuga y creación.

Así entonces, siguiendo la vía que nos señala esta distinción entre evento y acontecimiento para diferenciar entre una individualidad histórico-mayoritaria y una individualidad relacionada con los procesos menores-intensivos, podemos argumentar que, si hemos observado que la historia comprende las condiciones y elementos que constituyen el estado de cosas que definen una época o circunstancia social, entonces sería correcto considerar que el tipo de individualidad asociado a ella corresponde a los organismos de tipo mayoritario y a las subjetividades determinadas bajo las representaciones, los deseos y las prácticas que el propio sistema social distribuye mediante su posición de dominio y su funcionamiento normativo mayoritario. De manera tal que el modelo de individuos representativos de la individualidad histórica es aquel que simplemente puede identificarse con la identidad de sujetos económicos en el marco del funcionamiento capitalista. Para poner algún ejemplo de este tipo de individuación asociada con la historia y el estado de cosas, podemos apelar a cualquier representante político perteneciente a una agrupación de tipo jerárquica y partidista, como lo sería cualquier militante, sin importar realmente si perteneciera a una institución que abogara por los intereses del Estado o a un partido o agrupación crítica como lo pretendía ser el PCF; porque como lo hemos dicho

---

<sup>425</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.265.



con anterioridad, cualquiera que fuese el caso, para Deleuze, dicho individuo no dejaría de perpetuar una posición representativa acorde a la lógica jerárquica y arborescente del sistema capitalista.<sup>426</sup> De hecho, las mismas organizaciones revolucionarias de tipo representativo también corresponden a este tipo de unidades o individuaciones históricas, porque aunque aparentemente buscaron desarrollar una lucha revolucionaria frente al Estado capitalista, terminaron por adoptar su propio funcionamiento, reproduciendo las mismas relaciones entre individuos, la misma separación entre líderes y sujetos representados, la misma división entre trabajo intelectual y trabajo manual, y hasta la misma operación normativa que las demás instituciones de dicho Estado capitalista.<sup>427</sup> Que fue precisamente lo que filósofos como Deleuze, Guattari y Rancière, afirmaron que había sucedido con el PCF, por permanecer fiel a la vía de la militancia representativa y a la estructura jerárquica de sus miembros, y por pretender ejecutar una labor de juez frente a aquellos movimientos que no se ajustaban a sus principios revolucionarios, vinculándose de ese modo con la labor de determinación, dominio y normalización que caracterizaba al Estado.<sup>428</sup>

---

<sup>426</sup> Sobre esta cuestión hemos hecho ya múltiples referencias. En el comienzo de la tesis, en donde hablamos sobre la puesta en cuestión de los principios revolucionarios socialistas que detonó a partir del movimiento del mayo francés del 68, expusimos que muchos autores fueron llevados a considerar que el Partido Comunista Francés (PCF) y sus militantes, habían llegado a padecer una verdadera incapacidad para atentar contra el Estado Capitalista, debido al modo en que dicha organización había pretendido realizar su lucha revolucionaria. Pues, según lo que Deleuze desarrolla en el prefacio del libro de Guattari *Psicoanálisis y Transversalidad* de 1972, a partir del corte leninista de 1917, la Revolución socialista había fijado ya los enunciados, objetivos, estereotipos, fantasías e interpretaciones que tendrían que defender las organizaciones adscritas a su lucha revolucionaria. Después de lo cual, las grandes organizaciones comunistas tuvieron que adoptar la vía del partido para enfrentarse al Estado capitalista, por lo que, según Deleuze, ya sólo fueron capaces de mantener una lucha contra el Estado capitalista bajo los términos de un conflicto entre organismos estatales en rivalidad económica (Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas* p. 256). Significando esto el establecimiento de un camino ruinoso para la lucha revolucionaria, porque llevó a las organizaciones como el PCF a inscribirse en el propio modelo y lógica del Estado y la economía capitalista; integrándose así a las relaciones de producción capitalistas.

<sup>427</sup> Defendiendo esta idea Deleuze afirma: “En la forma en que el Estado-partido respondía a los Estados-ciudad del capitalismo, incluso mediante relaciones de hostilidad y contraposición, ya todo estaba decidido y traicionado. La prueba, la debilidad de la creación institucional rusa en todos los dominios, a partir de la precoz liquidación de los Soviets (por ejemplo: al importar fábricas de automóviles completamente montadas se importan también un tipo de relaciones humanas, de funciones tecnológicas, de separación entre trabajo intelectual y trabajo manual y un modo de consumo profundamente extraños al socialismo)”. (Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.256).

<sup>428</sup> Sobre esta traición de los grupos revolucionarios frente a la lucha revolucionaria Deleuze llega a decir: La manera constante en que los grupos revolucionarios han traicionado su labor es bien conocida. Proceden por separación, imposición, y selección residual: separación de una vanguardia a la que se supone el saber; imposición de un proletariado bien disciplinado, organizado, jerarquizado; residuo de un sub-proletariado que se presenta como grupo que hay que excluir o reeducar. Pero esta división tripartita reproduce exactamente las divisiones que la burguesía ha introducido en el proletariado, y sobre las que ha basado su poder en el marco de las relaciones de

Por el otro lado, frente a este tipo de individuos y organizaciones de índole histórica y mayoritaria, la individuación asociada a la política del devenir y al acontecimiento —como lo podríamos esperar con base en lo que hemos dicho sobre el devenir y la existencia múltiple que a él está asociada—, es un tipo de individuación que está basada en un modelo de existencia rizomático, que produce singularidades que sólo pueden asumirse como relaciones de fuerzas y afectos azarosas que constituyen grados de intensidad accidentales;<sup>429</sup> en la medida en que ellas no pueden asumirse como sujetos e instituciones reconocidas y bien formadas. Lo que está en juego en el proceso del devenir-revolucionario es precisamente una noción de individualidad que debe pensarse en términos de pasaje o duración, y que está menos interesada por la formación de instituciones o sujetos estables que por lo que pasa “entre” estas identidades rígidas, es decir, más interesada en la constante liberación de afectos y en el acompañamiento del movimiento de fuga y creación que persigue una comunidad o pueblo inalcanzable. Así, el proceso del devenir-menor productor de divergencia frente a la historia, los mecanismos y los organismos institucionales, pasa por la instauración de un nuevo tipo de individuación contraria a cualquier figura o subjetividad que se formule esencial e históricamente, en un escenario o panorama determinado; y en su lugar, se constituye desde la inestabilidad de un pueblo virtual siempre en camino de ser construido. Este tipo de individuación, es una individuación que no recae entonces en unidad alguna, y que en todo caso lleva a cabo un proceso de disolución de dichas unidades, de modo que ella sólo puede corresponder a una especie de subjetividad o individuación de grupo, del tipo de aquellos «grupúsculos» a los que Guattari se refería para caracterizar a las subjetividades que no podrían encerrarse en una totalidad y ser forzadas a construir un Yo, y que en su lugar se extienden y vinculan a otras subjetividades igualmente grupales o múltiples.<sup>430</sup>

Un ejemplo paradigmático de este tipo de individuación podríamos encontrarlo en algunos de los grupos estudiantiles que participaron del mayo francés, como el llamado movimiento del 22 de marzo, del cual el propio Deleuze, hablando precisamente sobre este tipo de individualidades múltiples, afirmó:

---

producción capitalistas. Pretender volverlos contra la burguesía es una lucha perdida de antemano”. (Gilles Deleuze, *La Isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.257-258).

<sup>429</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.258.

<sup>430</sup> Gilles Deleuze, *La Isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.251.

El movimiento del 22 de marzo sigue siendo ejemplar a este respecto; pues aunque fuera insuficiente como máquina de guerra, al menos funcionó admirablemente como grupo analítico y deseante que, no conforme con mantener su discurso al modo de una asociación genuinamente libre, se constituyó como catalizador de una masa considerable de estudiantes y trabajadores jóvenes sin pretensión de vanguardia o hegemonía, como un simple soporte que permite la transferencia o el levantamiento de las inhibiciones.<sup>431</sup>

Reconociendo que, si bien dicho grupo —al igual que la gran mayoría de todos los grupos estudiantiles de aquel movimiento— no consiguió producir los nuevos agenciamientos que guiaran a nuevos espacios y subjetividades ajenas al estado de cosas determinado por el aparato estatal —y de ahí su insuficiencia como máquina de guerra—; de cualquier modo fue capaz no sólo de evadir el afán de hegemonía de las organizaciones representativas y producir un discurso articulado libremente, sino también de vincularse con otros grupos estudiantiles y promover su proliferación no como copias que reprodujeran su forma o que simplemente adoptaran sus objetivos y sus deseos, sino como multiplicidades en fuga que se esparcían sin reconstruir unidad alguna. A lo cual se le puede sumar incluso el hecho de que, como lo señalamos ya en el comienzo del primer capítulo de esta tesis, en el momento de su surgimiento, las agrupaciones revolucionarias estudiantiles como el 22 de marzo, se alzaron como un verdadero movimiento de incompreensión que llevó a un cuestionamiento de los principios revolucionarios e históricos establecidos por agrupaciones como el PCF; de modo que ellas, fueron singularidades o individuaciones que efectivamente constituyeron un acontecimiento o quiebre de la historia, animado por la aspiración de una comunidad por venir. Lo que termina por mostrar de qué modo la individuación de un grupo estudiantil como el del 22 de marzo es un buen ejemplo de la individualidad que se juega en los acontecimientos y en los procesos del devenir.

Si es el caso de que estas individuaciones no se producen en sujeción a las entidades o subjetividades “bien formadas” dentro de un cuerpo social, es porque ellas corresponden al propio movimiento transversal, múltiple e intensivo de la existencia. Por lo cual, como afirma Deleuze, es precisamente que este modo de individuación “no se refiere a un individuo o una persona sino a un acontecimiento, es decir, a las fuerzas diversamente relacionadas (...) y a la

---

<sup>431</sup> *Ibid.*, p.259.

relación genética que determina estas fuerzas”.<sup>432</sup> Lo cual quiere decir que los individuos y agrupaciones que se constituyen bajo este modelo múltiple, siempre son producciones vinculadas a prácticas, deseos, discursos, eventos y experiencias únicas;<sup>433</sup> ajenas al estado de cosas que la historia contendría en su linealidad cronológica. Que además, más allá de corresponder a un acontecimiento singular, son individualidades que no reproducen una lógica impositiva o determinante, sino que son capaces de seguir los flujos de fuga de la sociedad capitalista mediante formas y subjetividades impensadas, desarrollando así rupturas en el interior de la determinación social y la causalidad histórica.

Ahora bien, si al principio de este apartado hemos dicho que el nomadismo resulta ser una noción pertinente y útil para profundizar en nuestra comprensión de este tipo de individualidades, es porque en el discurso de Deleuze dicha noción siempre está vinculada con la aparición de un grupo que justamente se produce más allá de las circunstancias históricas que acaecen, y que en ese sentido no se adecuan a la lógica mayoritaria de normalización.<sup>434</sup> De hecho, el nomadismo es asumido por Deleuze como lo contrario a la historia,<sup>435</sup> por el preciso motivo de que él da cuenta de una individualidad que no corresponde, reproduce o perpetúa el estado de cosas mayoritario.

Adentrándonos ya entonces en esta noción, podemos comenzar a decir al respecto del nomadismo, que él constituye en la filosofía deleuziana un concepto que, en la medida en que representa una individuación no reducible a la determinación histórica y social, opera una reanimación de la potencia de transformación social en medio del escenario asfixiante del sistema diferencial capitalista.<sup>436</sup> De modo que frente al esfuerzo de captura estatal, la figura del nómada denuncia la inapresable expresión de lo minoritario, los quiebres y las fugas que son una grieta abierta por una potencia de cambio no sometida a las instituciones del Estado y que

---

<sup>432</sup> Gilles Deleuze, “Prefacio a la edición inglesa de Nietzsche y la filosofía”, p.55.

<sup>433</sup> Francisco Barrón, “¿Quién hace política? Butler, Ranciere, Deleuze”, en J. Ezcurdia (comp.) *Cuerpo, resistencia y producción de subjetividades frente a la lógica de la globalización capitalista*, p.231-232.

<sup>434</sup> Miriam Lucero, “Los sin-comunidad. Sobre parias y nómades”, p.256.

<sup>435</sup> “Se escribe la historia, pero siempre se ha escrito desde el punto de vista de los sedentarios, en nombre de un aparato unitario de Estado, (...) incluso cuando se habla de los nómadas. Lo que no existe es una Nomadología, justo lo contrario de una historia”. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.27-28).

<sup>436</sup> José Suaste, *op. cit.*, p.73.

por lo tanto pueden desplegar toda una puesta en cuestión y una transformación de las constantes, los patrones, los poderes y las jerarquías políticas y sociales.<sup>437</sup>

Por esa vinculación con la potencia de mutación no resulta sorprendente que, como afirma Deleuze, los nómadas no tienen lugar en nuestros regímenes políticos o sociales, en el que no se escatiman medios o esfuerzos para apropiarse de los nómadas y poder regularlos.<sup>438</sup> Tal y como en la década de los sesentas ocurrió con los grupos revolucionarios estudiantiles, o como quizá podría pensarse que ocurre en nuestros días con los grupos o movimientos feministas, los cuales, siendo un movimiento que entre algunos de sus objetivos podríamos incluir a la crítica y transformación de ciertos organismos, instancias o jerarquías sociales; al final, de un modo u otro logran ser reapropiados la mayoría de las veces bajo una generalización hecha mediante adjetivos y consideraciones rápidas y bobas en la opinión pública —como cuando se refiere a las mujeres que participan de estos movimientos bajo el absurdo término de «feminazis»—, o en su defecto, desviando la atención de sus propuestas o demandas hacia discusiones o temas absurdos en los que evidentemente la permanencia e inmutabilidad de las instituciones y los estratos sociales termina por no ser ni siquiera puesta en duda.

Algo fundamental que debemos enfatizar al intentar definir esta figura del nómada, es que del mismo modo en que la política deleuziana es revolucionaria sin apelar a un programa político o a una revolución histórica, el nómada es una individuación revolucionaria que sin embargo evidentemente no podría identificarse con una subjetividad histórica concreta —un funcionario político estatal, un militante o miembro de un partido o agrupación política específica, un individuo de izquierda o de derecha, o en general cualquier sujeto que represente un personaje estable o mayoritario—, porque tal subjetivación sería contraria a su constitución intensiva y a su carácter transformador.<sup>439</sup> Por esto, al pretender definir el tipo de individuo o

---

<sup>437</sup> Miriam Lucero, *op. cit.*, p.256.

<sup>438</sup> Gilles Deleuze, *La Isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p. 330.

<sup>439</sup> Con esto, una vez más es evidente que la postura política de Deleuze se formula en expresa oposición con la tradición política revolucionaria de corte marxista, al menos en su versión partidista desarrollada durante el siglo XX. En tanto que como lo hemos mencionado, en opinión de Deleuze, ella se caracterizó precisamente por adjudicarse el papel de la única vía revolucionaria —que poseía entonces toda la responsabilidad de llevar a cabo la lucha contra el capitalismo—, y por estar dispuesta a realizar dicha revolución a través de a organizaciones jerárquicas de militantes bien establecidos. Ello, claro está, en nombre de la clase del proletariado oprimido, único individuo que tenía el derecho de constituir la individualidad revolucionaria. En general puede decirse simplemente, que para tal prolífica vertiente revolucionaria, existía la absoluta certeza de que un partido político

actor político que pudiera formularse a partir de los principios del nomadismo, debemos tener el cuidado de enfatizar que la producción de una individuación nómada no corresponde a la formulación de un sujeto o subjetividad, sino que consiste en la producción de una individualidad singular y azarosa que, tal y como el propio acontecimiento, sólo puede existir en el mismo quiebre de la unidad social e histórica que ella produzca, es decir, en el “entre” desde el que se gesta una apertura o fuga intensiva que desarticula la actualidad y genera nuevos agenciamientos. De modo que este tipo de individualidad o figura nómada, evita recaer en un sujeto para dar pie a individuaciones múltiples e indeterminadas o pre-individuales, que en todo caso pueden corresponder a cualquier individualidad múltiple, movimiento, grupo, experimento, práctica o acontecimiento que dé lugar a nuevas y distintas circunstancias sociales.<sup>440</sup> Mostrándonos esto que si el nómada representa una figura de individuación adecuada para el devenir-revolucionario, ello se debe a que dicho personaje conceptual no puede ser contenido por algún sujeto, grupo o individuo mayoritario, sino tan sólo puede hacer referencia a un proceso de experimentación creativo productor de minoría, divergencia y novedad: aquella individualidad que no es sino movimiento y reposo entre fuerzas o partículas que se definen por su capacidad de afectar y ser afectadas.<sup>441</sup>

Es precisamente porque la postura política de corte deleuziano ya no se interesa por generar una figura concreta del sujeto político revolucionario que, por poner un ejemplo muy claro, cuando Deleuze y Foucault dialogan sobre la figura del intelectual,<sup>442</sup> al hablar de la politización de este personaje Foucault afirma lo siguiente:

El papel del intelectual no consiste en situarse «un poco por delante o al lado» para decir la muda verdad de todos; consiste más bien en luchar contra las formas de poder de las cuales él es al mismo tiempo objeto e instrumento: en el orden del «saber», de la «verdad», de la «conciencia», del «discurso».<sup>443</sup>

---

era la institución que debía alzarse en nombre de los oprimidos y luchar por sus intereses, incluso si eso significaba homogenizar los objetivos y personajes de la lucha revolucionaria.

<sup>440</sup> José Barrón, *op. cit.*, p.229.

<sup>441</sup> Dicen Deleuze y Guattari: “Son haecceidades, en el sentido en que ellas todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y de ser afectado”. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.264).

<sup>442</sup> Entrevista titulada como “Los intelectuales y el poder”, realizada el 4 de marzo de 1972 y publicada en L’Arc no.49, Gilles Deleuze 1972 p.3-10.

<sup>443</sup> Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.269.

Denunciando el hecho de que para estos filósofos, la constitución de un actor político había dejado de recaer en un individuo que ocupara un papel representativo, el cual pudiera colgarse toda la lucha revolucionaria en los hombros y determinar una verdad social o un programa político específico por cuenta propia. Dirigiéndose en su lugar a una consideración en la cual el valor político de un personaje está dado en función de su capacidad para atentar contra el propio estado de cosas y sistema de poder del que inevitablemente él mismo es una determinación. Lo cual, en el caso concreto de Deleuze, anticipa la caracterización del nómada en el preciso punto en que él es una figura política revolucionaria que ya no consiste en una subjetividad determinada y determinante, cuya producción singular le lleva a actuar únicamente como un agente de transformación de la unidad política y social.

Si Deleuze, Guattari y Foucault, entre otros, pueden asumirse como filósofos del Mayo francés, ello es precisamente porque dichos autores reconocieron a partir de ese acontecimiento, que para la lucha revolucionaria había llegado el momento en que hablar por los otros de manera representativa se había convertido en algo indigno y equivocado,<sup>444</sup> que lejos de otorgarle la palabra a los oprimidos, se las usurpaba indefinidamente;<sup>445</sup> y así, instauraba una vía política que ejercía la operación asfixiante de un aparato de captura, es decir, en el caso del esfuerzo revolucionarios de organismos como el PCF:

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.<sup>446</sup>

Por ello, a partir de aquel acontecimiento, dichos autores siguieron una vía política basada en la constitución de individuos y grupos revolucionarios que escaparían de las cadenas mayoritarias

---

<sup>444</sup> Así se lo reconoce Deleuze a Foucault diciéndole: "A mi manera de ver, tú has sido el primero en enseñarnos algo fundamental, tanto en tus libros como en un dominio práctico: la indignidad que comparte hablar por los demás. Quiero decir: nos burlábamos de la representación, decíamos que había terminado, pero no extraíamos las consecuencias de esa conversión «teórica», es decir, que la teoría exigía que las personas afectadas hablaran finalmente, en la práctica, por su cuenta". (Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.270).

<sup>445</sup> José Suaste, *op. cit.*, p.120.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p.119.

de la militancia y la representación. Vía que intentaría evitar caer en el intento de apropiarse de la diferencia, y que en su lugar buscaría que los organismos y los individuos revolucionarios fuesen singularidades que se definieran en su propio escenario particular, asumiendo los objetivos, métodos e instrumentos que ellos mismos podrían reconocer dadas las condiciones de su opresión.<sup>447</sup> Lo que sin embargo no significaría que la vía revolucionaria de estos filósofos pretendería ser incapaz de producir agrupaciones y movimientos revolucionarios masivos, sino únicamente que para ellos, el camino hacia tales movimientos revolucionarios no debía ocurrir a partir de una gran homogenización de los intereses y objetivos, sino desde una vinculación no determinante, que conservara la heterogeneidad de los grupúsculos revolucionarios, y que sólo los conectara a través de sus bordes, en los que se formarían las líneas de liberación de los afectos intensivos e inactuales: único camino hacía la comunidad irrepresentable del pueblo nómada.

Es por esta formulación menor y no representativa de la revolución, que en última instancia Deleuze suele relacionar al personaje conceptual del nómada con el estatuto de una máquina de guerra, que como tal, se opone a la máquina soberana o administrativa.<sup>448</sup> Enfatizando así la caracterización del nomadismo como un desarrollo siempre extrínseco a los límites de la unidad histórica y económica. Pues, si la máquina axiomática o la máquina de sobrecodificación estatal están vinculadas a procesos de captura, reterritorialización y sobrecodificación, por su parte, como lo hemos dicho ya en el segundo capítulo de esta tesis, la máquina de guerra funciona como una disposición de agenciamientos contruidos a partir de quiebres o líneas de fuga; de modo que ella siempre ocupa una posición extrínseca al funcionamiento y la segmentaridad del sistema social. Misma posición que Deleuze atribuye entonces al nomadismo, y que hace del nómada una individuación que no puede asimilarse dentro del orden y el sentido habitual de las cosas, sino únicamente dentro de la unidad intensiva

---

<sup>447</sup> Afirmando esta idea, Foucault, en la entrevista sobre el personaje del intelectual a la que ya hemos hecho referencia afirma: "Pero cuando se lucha contra el poder, todos aquellos sobre quienes se ejerce el poder como un abuso, todos los que lo reconocen como intolerable, pueden comprometerse en la lucha allí donde se encuentren y a partir de su actividad (o de su pasividad) propia. Comprometiéndose en esta lucha, que es la suya, cuyos objetivos conocen perfectamente y cuyos métodos pueden determinar, entran en el proceso revolucionario". (Gilles Deleuze, *La Isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p. 275).

<sup>448</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.329.



y múltiple del proceso creativo inmanente del devenir, que siempre opera un desmantelamiento de la máquina administrativa y el aparato estatal.<sup>449</sup>

Esta caracterización del nomadismo como máquina de guerra nómada es importante porque nos permite comenzar a hablar sobre uno más de los aspectos fundamentales de la individuación nomádica, que es la relación con el espacio que ella desarrolla. La razón de esto es que, si pensamos en lo que hemos dicho anteriormente sobre la máquina de guerra, recordaremos que su objetivo último es la constitución de un tipo particular de espacio social que Deleuze y Guattari conciben como el espacio liso, y que se caracteriza como el espacio abierto de la creación, en el que se distribuyen los flujos y agenciamientos heterogéneos.<sup>450</sup> Por lo que al identificar al nomadismo con la producción de una máquina de guerra, debemos comprender que Deleuze está relacionando al nomadismo con la creación de este tipo de espacio particular. Lo que de hecho se muestra claramente, por ejemplo, en las consideraciones que Deleuze y Guattari realizan sobre el movimiento y espacio nomádico.

Al respecto de este movimiento, en primer lugar, apelando a una descripción geométrica, Deleuze afirma que en el movimiento del nómada está presente una subordinación de los puntos a los trayectos —del mismo modo en que hemos visto que ocurre justamente en el modelo del devenir, que prioriza un modelo de la existencia transversal sobre la constitución de cualquier posición de poder concreta—, lo cual apela al hecho de que en el nomadismo todos los puntos o lugares por los que se pasa existen tan sólo para eventualmente ser abandonados, de manera que “todo punto es una etapa y sólo existe como tal”.<sup>451</sup> Así, en oposición al espacio estriado que instaaura el Estado, que define los trayectos y las líneas a partir de los puntos o lugares concretos que pretenden ser ordenamientos espaciales inamovibles; por su parte, el espacio del nómada antepone el movimiento a los puntos en el espacio, estando estos puntos determinados a partir de las líneas de sus trayectos, por lo cual, en palabras de Deleuze y Guattari, para los nómadas “los elementos de su hábitat están concebidos en función del trayecto que constantemente los moviliza”.<sup>452</sup> En segundo lugar, como consecuencia de esta misma subordinación de los puntos frente a los trayectos, Deleuze y Guattari afirman que al nómada no le interesa distribuir a los

---

<sup>449</sup> *Ibidem.*

<sup>450</sup> *Ibid.*, p.368.

<sup>451</sup> *Ibid.*, p.384.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p.385.

individuos o sujetos en un espacio invariable o cerrado, asignándole a cada uno una posición específica dentro de él; sino que en su lugar, el nomadismo hace lo contrario, realizando “una distribución muy especial, sin reparto, en un espacio sin fronteras ni cierre”.<sup>453</sup> Correspondiendo esto a una distribución de las cosas en un espacio abierto e indefinido, en el que las individualidades o los sujetos no se encuentran determinados por los puntos del espacio ni por las fronteras o límites que éste establece, sino únicamente por su propia ubicación y movimiento. Y finalmente, estas dos características de la relación que tiene el nomadismo con el movimiento y el espacio, son las que llevan a Deleuze y Guattari a declarar sencillamente, a modo de tercer característica, que el espacio del nómada es un espacio liso que, diluyendo cualquier punto o sujeto concreto “sólo está marcado por trazos que se borran y se desplazan con el trayecto”.<sup>454</sup> Contribuyendo esta afirmación a que podamos observar cómo en última instancia, la construcción de un espacio liso a partir de la máquina de guerra nómada, tiene que ver exactamente con el hecho de que la individualidad del nómada no corresponde a una subjetividad de corte esencialista o atributiva, sino únicamente a una singularidad móvil en cuyo devenir ella produce sus propias circunstancias sociales y espaciales.

Gracias a esta consideración del nomadismo como un productor de espacios lisos, es que él puede terminar de asumirse como el modo de individuación consecuente con el devenir-revolucionario, porque ella demuestra que la relación con la tierra efectuada por el nómada está dada a partir del mismo proceso de desterritorialización que define el carácter de la política del devenir.<sup>455</sup> El cual hemos definido ya que es un proceso que no corresponde a un simple afán destructivo de las entidades estables y los espacios rígidos, sino más bien a un movimiento que desemboca en una ocupación creativa del espacio que permite el surgimiento de nuevas individualidades y de nuevos territorios que son creados en el mismo instante en que llegan a ser habitados.<sup>456</sup> Correspondiendo esta operación tanto a un acontecimiento, como a un proceso de devenir-revolucionario creador de minorías y, por lo tanto, de divergencia.

Es precisamente porque la desterritorialización que constituye la relación del nómada con la tierra siempre implica un mismo proceso simultáneo de creación de espacios o territorios, la

---

<sup>453</sup> *Ibidem.*

<sup>454</sup> *Ibidem.*

<sup>455</sup> *Ibid.*, p.386.

<sup>456</sup> *Ibid.*, p.368.

razón por la cual, en mi opinión, Deleuze llega a afirmar de manera aparentemente contradictoria lo siguiente:

El nómada no es necesariamente alguien que se mueve: hay viajes inmóviles, viajes en intensidad, y hasta históricamente los nómadas no se mueven como emigrantes, sino que son, al revés, los que no se mueven, los que se nomadizan para quedarse en el mismo sitio y escapar de los códigos.<sup>457</sup>

Pues si en un principio él mismo había concebido al nómada como un personaje que se escapa y que define su espacio de acuerdo a un trayecto hacia el exterior,<sup>458</sup> decir ahora que él corresponde a aquellos que “no se mueven” sólo puede hacer referencia al hecho de que el nomadismo —del mismo modo que la línea de fuga, la máquina de guerra o el acontecimiento—, no está abogando por un rotundo abandono de la dimensión estable del espacio estriado o mayoritario, sino que él plantea una figura intensiva que de hecho debe ser capaz de producir cambios en el seno de ese mismo espacio de lo estable y lo instituido.<sup>459</sup> Idea que también explica las declaraciones de Deleuze en las que dice que el nómada no es quien busca retomar un estadio anterior<sup>460</sup> —regreso al modo de vida primitivo—, ni aquél que se constituye en la periferia;<sup>461</sup> pues más que un nuevo comienzo o un apartamiento del sistema y el aparato estatal, la máquina de guerra nómada muestra que ella es un devenir que afecta la estructura y el funcionamiento de nuestra sociedad surgiendo en el interior de ella, del mismo modo en que el rizoma crece en cualquier arborescencia. Por lo que si bien entonces la creación de espacios lisos no significa por sí sola el encuentro de una libertad pura, es sin embargo por ella que la situación de dominio social puede llegar a modificarse, siendo a partir de su constitución que, en palabras

---

<sup>457</sup> Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.330.

<sup>458</sup> Siguiendo a Deleuze: “Hay grupos enteros que se escapan, que se nomadizan: no como si retornasen a un estadio anterior, sino como si emprendiesen una aventura que afecta a los grupos sedentarios, la llamada del exterior, el movimiento”. (Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.329.

<sup>459</sup> “Lo fijo no es lo Mismo, y no nos descubre una identidad tras la variación sino todo lo contrario. Es lo que permite identificar la variación, es decir, la individuación sin identidad. De este modo es como amplía la percepción: hace perceptibles las variaciones en un medio estriado y las distribuciones en un medio liso. Lejos de remitir lo diferente a lo Mismo, permite identificar lo diferente en cuanto tal: (...)”. (Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, p.267).

<sup>460</sup> Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.329.

<sup>461</sup> *Ibid.*, p.331.

de Deleuze y Guattari: “la lucha cambia, se desplaza, y la vida reconstruye sus desafíos, afronta nuevos obstáculos, inventa nuevos aspectos, modifica los adversarios”.<sup>462</sup>

Únicamente habiendo entendido esta correlación entre el espacio liso y el espacio estriado, y entre el escape y la permanencia del nómada, es que podemos dar cuenta de que:

El nómada, con su máquina de guerra, se opone al déspota con su máquina administrativa; la unidad nomádica extrínseca se opone a la unidad despótica intrínseca. Y, a pesar de todo, son fenómenos tan correlativos y compenetrados que el problema del déspota será cómo integrar, cómo interiorizar la máquina de guerra nómada, y el del nómada cómo inventar una administración del imperio conquistado. En el mismo punto en el que se confunden, no dejan de oponerse.<sup>463</sup>

La cual termina por demostrarnos que en el planteamiento político deleuziano, la máquina de guerra nómada extrínseca desde la que se construyen los espacios lisos y los nuevos agenciamientos, está vinculada necesariamente con la máquina de sobrecodificación y reterritorialización del Estado. De modo que la aspiración revolucionaria de la política nómada del devenir se debe basar en la liberación de una potencia virtual de cambio que luego vuelva a ser integrada a una unidad social, sin que ello implique que en ese proceso ella no sea capaz de escapar momentáneamente de su interioridad para producir modificaciones y quiebres en el sistema socioeconómico.<sup>464</sup> Siendo éste el modo en que el nómada puede a la vez permanecer y ser revolucionario.

Intentando sintetizar las implicaciones que esto tiene en nuestro entendimiento de una individualidad o agrupación revolucionaria apropiada para la política del devenir, debemos ser capaces de inferir que si la individualidad nómada es capaz de constituir una máquina de guerra productora de espacios lisos que atraviesan los espacios constituidos e instauran nuevos territorios móviles, entonces esta individualidad representa un modo de existencia singular y azaroso que, en lugar de permanecer anclada a un sitio y una subjetivación determinada, se

---

<sup>462</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.506.

<sup>463</sup> Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.329.

<sup>464</sup> En palabras de Deleuze y Guattari: “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”. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.390).

distribuye en un espacio abierto que crea mientras habita; conservando siempre la oportunidad de continuar desplazándose libremente entre los estados y las circunstancias que la acompañan, sin meta ni destino ulterior. Abogando siempre por un pueblo por-venir, el nómada es capaz de constatar su falta, de vivirla como un artista errante y no como un predicador o un hombre de Estado. Habitar como un poeta o como un asesino siempre ha significado esa disyuntiva entre acompañar el movimiento por el cual la creación arrastra la tierra hacia un pueblo indeterminado o por otro lado sacrificar la movilidad y la diferencia de la existencia precipitando la fuga en el interior de una unidad asfixiante.<sup>465</sup> El nómada, que en este sentido siempre será un poeta, es entonces “el que lanza poblaciones moleculares con la esperanza de que siembren o incluso engendren el pueblo futuro, pasen a un pueblo, abran un cosmos.”<sup>466</sup> Sin aspirar nunca a detener su movimiento, y sin creer que exista un horizonte en el cual sea imposible trazar un nuevo trayecto, un devenir, el nómada es la individualidad del revolucionario que no dejará que su deseo y su impulso quede atado permanentemente a un cuerpo fijo, y que ha comprendido que la revolución es un proceso sin final.

Si quisiéramos buscar algún último ejemplo parcial y necesariamente no representativo ni determinante de esta individualidad nómada, lo podríamos encontrar en la figura del artista, en la medida en que él nunca es pensado por Deleuze como un simple comunicador —es decir, tan sólo como alguien que es capaz de dar un mensaje a través de un medio comúnmente considerado artístico—,<sup>467</sup> sino como una especie de creador que logra reclamar con su arte una ampliación o un quiebre de los límites de las organizaciones y percepciones mayoritarias que nos constituyen;<sup>468</sup> tal y como Kafka con su literatura menor, o como Pierre Boulez con sus piezas musicales, en las que, según Deleuze el compositor lograba modificar la conceptualización

---

<sup>465</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.349.

<sup>466</sup> *Ibidem*.

<sup>467</sup> Es bajo esta consideración que Deleuze comenta: “¿Qué relaciones mantiene la obra de arte con la comunicación? Ninguna. La obra de arte no es un instrumento de comunicación. La obra de arte no contiene, en sentido estricto, la menor dosis de información. Por el contrario, hay una afinidad fundamental entre la obra de arte y el acto de resistencia”. Eso sí. La obra de arte tienen algo que ver con la información y con la comunicación solamente en términos de acto de resistencia”. (Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, p.288).

<sup>468</sup> Siguiendo esta misma cuestión, Deleuze había afirmado que: “El problema del arte, el problema correlativo a la creación, es el de la percepción y no el de la memoria: la música es pura presencia y reclama una ampliación de la percepción hasta los límites del universo. Una percepción ampliada, ésa es la finalidad del arte (o de la filosofía según Bergson). Ahora bien, este objetivo no se puede alcanzar más que si la percepción rompe con la identidad que la mantiene fijada a la memoria”. (Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, p.266).

estable del tiempo musical a favor de “perfiles particulares del tiempo” que mostraban una noción de él “liberado de toda medida”.<sup>469</sup> Sin embargo, en mi opinión, el ejemplo más sencillo y sugerente que podemos asignar a este tipo de individualidad nómada, lo encontramos en la ficha de go de la que Deleuze y Guattari hablan cuando comparaban a este milenar juego oriental con el ajedrez. Al respecto de esta extensa comparación, las palabras de los autores son las siguientes:

Las piezas de ajedrez están codificadas, tienen una naturaleza interna o propiedades intrínsecas, de las que derivan sus movimientos, sus posiciones sus enfrentamientos. Están cualificadas, el caballo siempre es un caballo, el alfil un alfil, el peón un peón. Cada una es como un sujeto de enunciado. Dotado de un poder relativo; y esos poderes relativos se combinan en un sujeto de enunciación, el propio jugador de ajedrez o la forma de interioridad del juego. Los peones del go, por el contrario, son bolas, fichas, simples unidades aritméticas, cuya única función es anónima, colectiva o de tercera persona: “Él” avanza, puede ser un hombre, una mujer, una pulga o un elefante. Los peones del go son los elementos de un agenciamiento maquínico no subjetivado, sin propiedades intrínsecas, sino únicamente de situación. También las relaciones son muy diferentes en los dos casos. En su medio de interioridad, las piezas de ajedrez mantienen relaciones biunívocas entre sí, y con las del adversario: sus funciones son estructurales. Un peón de go, por el contrario, sólo tiene un medio de exterioridad, o relaciones extrínsecas con nebulosas, constelaciones, según las cuales desempeña funciones de inserción o de situación, como bordear, rodear, romper. Un solo peón de go puede aniquilar sincrónicamente toda una constelación, mientras que una pieza de ajedrez no puede hacerlo (o sólo puede hacerlo diacrónicamente).<sup>470</sup>

Siendo evidente que toda esta comparación expresa la distinción profunda entre aquellas individualidades rígidas que el devenir-revolucionario y toda la filosofía deleuzia denuncian, y el modo de individuación múltiple e intensivo que hemos reconocido en el modelo del devenir y en el nomadismo. Describiendo a la ficha de go como una individualidad que contiene todos los atributos que hemos observado: el existir de manera colectiva, más allá de cualquier identidad representativa o fija; el ser producto-productor de un agenciamiento no subjetivado, que como tal

---

<sup>469</sup> Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, p.149.

<sup>470</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.360-361.

no contiene ninguna propiedad intrínseca sino únicamente atributos y formas situacionales de trayectoria o movimiento; y el relacionarse con su entorno de manera productiva, de tal modo en que ella no es determinada por los puntos estructurales que la rodean, sino que al contrario, permanece capaz de romper con la interioridad de su medio conectándose con la exterioridad nebulosa, no histórica ni institucional de la existencia, alterando su individualidad y su mundo en ese preciso momento de creación.

### **Una política deleuziana**

Con todo lo que hemos dicho ya en este capítulo, hemos logrado reconocer diversos principios o caracteres de lo que hemos conseguido entender como una política de Deleuze. A modo de recapitulación, en un primer momento conseguimos comprender que la política de Deleuze no podría pasar por los canales, organismos y modos representativos de la política en un sentido habitual, porque ella corresponde a una política necesariamente inmanente que consiste en el propio devenir-revolucionario; y por lo tanto no posee la pretensión de establecer un nuevo Estado o sistema político determinado, sino que tan sólo tiene el objetivo de llevar a cabo un proceso de producción de minorías que se podría sintetizar como un afán de «experimentación activa» basado en la permanente construcción de programas, espacios individuos y modos de vida inesperados y divergentes. Después, cuando hemos hablado acerca de la relación que guarda este proceso político del devenir-revolucionario con la dimensión histórica, logramos explicar que a pesar de que esta política es una política revolucionaria, no le interesa constituir una revolución histórica, es decir, una revolución llevada a cabo por una institución o partido inscrito en el estado de cosas —al modo de la revolución comunista pretendida por el PCF—, que además poseyera un programa y objetivo político alcanzable en un punto futuro de “nuestra” historia. Argumentando que, a contra luz de este tipo de revoluciones, la revolución inmanente del devenir depende de actos y acontecimientos que se fugan de la linealidad determinante del pasado-presente-futuro actual, y que por ello mismo constituyen actos de apertura que —si somos capaces de seguir— dirigen hacia nuevos agenciamientos que conjuguen las fugas en

organizaciones e instancias inéditas que modifican el estado de cosas histórico, político y social. Y finalmente, de acuerdo a lo que hemos analizado a través del concepto del nomadismo, pudimos establecer que el tipo de individualidad a la que apela este proceso revolucionario, no corresponde a ninguna subjetividad concreta y representativa —a una especie de militancia política restrictiva—, sino a un personaje o actor político capaz de atentar contra el estado de cosas y el sistema social que lo enmarca, que existe en todo caso como una individuación no subjetiva y no determinada a través de la estructura o el espacio social, de manera que sólo posee atributos situacionales en función de un movimiento de apertura que a su vez modifica el espacio y el territorio que ella habita.

Habiendo desarrollado estos aspectos vinculados con la operación y el funcionamiento de lo que afirmamos que puede pensarse como una política deleuziana, el último de nuestros objetivos es el de remarcar algunas pocas consideraciones y terminar de enunciar breves consecuencias de lo que significa pensar la política del modo intensivo y revolucionario en que Deleuze lo ha hecho. La primera de estas consideraciones finales que debemos resaltar consiste en que, al hablar de una política deleuziana, es evidente que ello representa un esfuerzo por abandonar el impulso de pensar lo político únicamente al margen de los modos y objetivos mayoritarios en los que suele enmarcarse su proceder. Porque, como lo hemos visto a través de los múltiples conceptos que hemos expuesto, al intentar comprender el sentido de esta política, hemos tenido que dejar de lado algunos atributos o principios clásicos del pensamiento político, como lo son las creencias de que la política está anclada a una noción estable y natural de los seres humanos, la de que los partidos o grupos políticos son las únicas organizaciones capaces de efectuar los cambios y propuestas políticas, la de que todas las luchas y movimientos contestatarios deben reducirse a un solo conjunto o grupo, la de que los actos políticos deben de inscribirse en una vía histórica representativa, la de que los actores políticos son personajes privilegiados autorizados para hablar en nombre de los demás, la idea de que puede atentarse contra el sistema socio-económico capitalista únicamente desde las instancias oficiales y sobre todo la creencia de que el objetivo final de la revolución debe consistir en una toma del poder a manos de los sometidos y en el establecimiento de un nuevo tipo de Estado o sistema económico



concreto.<sup>471</sup> Pues en última instancia, si Deleuze se ha interesado en hablar de la política de una manera intensiva, vinculada con su desarrollo ontológico inmanente de la diferencia y la multiplicidad, ha sido precisamente porque él ha pretendido desarrollar una nueva consideración de la política que, a la par que estableciera una crítica frente a los procesos de dominio, captura y reterritorialización, consiguiera habilitar una vía revolucionaria que no cometiera el error de volver a construir el mismo tipo de organización partidista y jerárquica que define la administración del Estado cerrado; es decir, en sus propias palabras, una política que consistiera en “una máquina de guerra que no remitiera a un aparato de Estado, una unidad nómada en relación con el Afuera, que no se sometería a la unidad despótica interna”.<sup>472</sup>

En este sentido, lo más importante para nosotros es que comprendamos que lo que se encuentra en el fondo de los conceptos de molecularidad, línea de fuga, máquina de guerra, rizoma, devenir, acontecimiento y nomadismo —y en general de todo el desarrollo que hemos hecho hasta ahora—; no es una simple crítica al nivel estable del sistema político y social, o una nueva propuesta mayoritaria que constituyese un nuevo proyecto u horizonte revolucionario estatal,<sup>473</sup> sino la postulación de una nueva manera de comprender la política que —en contraste con el modo mayoritario, institucional, cerrado y representativo—, consiste en un proceso inmanente de devenir consecuente con un sistema abierto en el que todo individuo y espacio puede conectarse y transformarse de un modo que no corresponde a ninguna lógica represiva formal o social; política cuyo objetivo sólo puede asumirse del lado de la liberación de la potencia creativa que se encuentra determinada o estratificada por el aparato de Estado.<sup>474</sup> Lo cual, si pensamos en lo que logramos plantear en el primer capítulo, obedece a un marcado interés por pensar filosóficamente a la política desde una posición que, en el terrible panorama de

---

<sup>471</sup> Toda esta idea sigue el planteamiento expuesto por Francisco Barrón en el texto que ya hemos referido. Sobre esta cuestión particular él comenta: “Y si se trata de pensar lo político, en el día de hoy, habría que dejar de lado una inmensidad de hábitos de pensamiento; y habría que diagnosticar (describir-inventar- críticamente) más bien, la constelación problemática de lo que acontece realmente como este hoy”. Procediendo a hacer la siguiente declaración a pie de página: “Enumero unos cuantos sin tanto rigor en su expresión: hábito de pensar una política natural a lo humano, hábito de pensar la dominación o el poder como determinante, de pensar la toma del poder como fin de la lucha, de pensar el partido como la organización de vanguardia, de pensar la unidad de la organización global de las luchas regionales, de pensar la acción política a partir de una cierta idea del religarse, de un lenguaje comunicativo y de una acción infalible, de la política como construcción de órdenes, de la sobredeterminación de un ámbito —técnico, social, político, artístico, ético, histórico, económico, etc.— sobre cualquier otro, y un largo etcétera”. (José Barrón, *op. cit.*, p.223).

<sup>472</sup> Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.330.

<sup>473</sup> Marcelo Antonelli, “Deleuze y la política. A propósito de Faire l’idiot de Philippe Mengue”, p.97.

<sup>474</sup> José Suaste, *op. cit.*, p.80.

dominación que se efectúa en el sistema socio-económico del capitalismo,<sup>475</sup> está menos interesada por plantear la manera en que la sociedad se legitima y perpetúa, que por desarrollar mecanismos o vías de diferenciación o divergencia que atenten contra la unidad política y social, y muestren una forma de transformación efectiva de los modos existentes de política y de gobierno.<sup>476</sup>

Por otro lado, es importante declarar que, debido a este apartamiento del interés político mayoritario, la política deleuziana, a la vez que no pretende constituir un proyecto o una propuesta histórica concreta, tampoco puede recluirse a un dominio autónomo específico, tal y como sucede en el modo representativo de hacer política, en el cual ella queda anclada a los modos y los medios políticos de la política estatal. Esto es así porque, si la propuesta deleuziana consiste en una liberación de la potencia de cambio intensiva y en la producción de nuevos agenciamientos constituidos a partir de dicha liberación, y si es el caso que dicho rizoma o acontecimiento ocurre en cualquier aspecto estriado de la existencia, generando vínculos entre individuos y cuerpos del todo ajenos entre sí; entonces debe concluirse que eso a lo que Deleuze llama política, no puede pertenecer a un organismo o instancia singular, sino que al contrario, ha de poder producirse en todo lo que existe en más allá de los ámbitos representativos, enriqueciéndose así de cualquier invención o movimiento, particularmente cuando de hecho ellos no pertenecen a las instituciones representativas del Estado. Este es el motivo por el cual Deleuze y Guattari llegan a afirmar que “todo es política”,<sup>477</sup> y que ellos tienen la impresión de hacer política incluso cuando hablan de música, de árboles o de rostros,<sup>478</sup> mostrando que en la perspectiva política y revolucionaria del devenir, no parece que la política posea un espacio privilegiado y distinguible frente al arte, la ciencia o la propia filosofía, permaneciendo en todo caso ligada a los desarrollos y las producciones creativas que pudieran generarse en cualquiera

---

<sup>475</sup> Pues como bien lo hemos visto ya en los capítulos anteriores, y como bien sintetiza Antonelli: “Subyace a esta propuesta la idea de que toda acción política determinada no hace más que reproducir el espacio estriado y el control; de allí que aconseje tender a lo indeterminado, donde el control “patina, se detiene, queda desarmado”. La indeterminación no es un fin último, sino la condición para el acontecimiento; no lo produce, pero vuelve posible su aparición”. (Marcelo Antonelli, “Deleuze y la política. A propósito de *Faire l’idiot* de Philippe Mengue”, p.95).

<sup>476</sup> Paul Patton, *op. cit.*, p.13.

<sup>477</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.218.

<sup>478</sup> Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, p. 168.

de estos campos .<sup>479</sup> Justificando esto por qué es que Deleuze nunca se preocupa realmente por separar dentro de su filosofía aquello que pertenecería a un tema o cuestionamiento político de lo que aparentemente correspondería a su filosofía de la ciencia o a su teoría sobre el arte; siendo que en su lugar, todos estos temas se entrelazan de una manera realmente libre e imprevisible, es decir, rizomática.

Entender esto, es decir, comprender que el interés de la política deleuziana apuesta por un brote de indeterminación en el marco de la opresión y el dominio de nuestras sociedades, y que por ello hemos visto que renuncia a cualquier medio específico, representativo e institucional de hacer política, significa entender que cualquier crítica que se haga sobre la filosofía deleuziana en razón de su aparente incapacidad para definir un programa o una solución política clara, es un reproche que se hace al no llegar a comprender que el valor y aporte de este pensamiento político no se encuentra en su capacidad para generar nuevos programas y proyectos concretos con miras a la consecución de un resultado o Estado histórico, sino precisamente en su incapacidad para someterse a la preminente vía mayoritaria de hacer política, en favor de una lucha inaugurada en la dimensión de lo molecular.<sup>480</sup> De modo que, tal y como hemos conseguido demostrar a partir de la identificación entre la política deleuziana y el devenir.revolucionario, la renuncia a la creación de programas políticos, y a la vía institucional e histórica de la política en general, no produce una renuncia o una ausencia de lo político en Deleuze, sino que es parte de una singular apuesta política inmanente y molecular que consigue encontrar salidas frente al estado de encierro que genera el funcionamiento de control social, y que “nos emancipa del proyecto radical del historicismo en beneficio del medio, el devenir y la fluidez”.<sup>481</sup> Generando no un proyecto, sino la aportación de un llamado revolucionario de permanente transformación, que nos arroja a nuevas maneras de pensar la política, la revolución, el acto creativo y el individuo revolucionario; además de mostrarnos nuevos modos de vida y nuevas maneras de justicia y de libertad. En última instancia, es precisamente por este carácter menor, molecular y rizomático de la política deleuziana, que, como hemos dicho, toda su pretensión revolucionaria sólo puede sintetizarse en un llamado continuo a la experimentación en el que se busca liberar a las

---

<sup>479</sup> Razón por la cual Deleuze y Guattari también comentan que tanto el arte como la filosofía —pudiendo nosotros incluir también a la política— se unen en “la constitución de una tierra y de un pueblo que faltan en tanto correlato de la creación”. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, p.110).

<sup>480</sup> Marcelo Antonelli, “Deleuze y la política. A propósito de *Faire l’idiot* de Philippe Mengue”, p.98.

<sup>481</sup> *Ibid.*, p.97.

individuaciones rígidas y a los modos de vida a través de asociaciones heterogéneas o devenires que acompañen el movimiento de la desterritorialización hacia nuevos agenciamientos, espacios y territorios.<sup>482</sup> El cual, superando cualquier determinación o clasificación política específica, debe asumirse entonces como un proceso creativo del cual no es responsable un único cuerpo, instancia o grupo social, y que por ello mismo no obedece intereses particulares, ni algún ordenamiento lógico.

Así entonces, la política del devenir representa la encomienda de una política sin programa, proyecto, lógica ni rostro alguno, que es incapaz de afirmar de antemano ningún camino a seguir, ni tampoco el éxito o fracaso de sus esfuerzos, pues en este panorama siempre tenemos que tener en cuenta que “no hay un orden lógico preformado de los devenires o de las multiplicidades”.<sup>483</sup> Semejante filosofía política no ofrece ninguna garantía, ni define un conjunto específico de logros o pasos en referencia a los cuales podríamos juzgar su desarrollo.<sup>484</sup> Pero pese a ello, dicha política es capaz de arrojarnos a un nuevo pensamiento animado por la encomienda permanente de hacer rizoma y experimentar. Mostrándonos nuevas armas y herramientas para hacer frente a la crueldad de la dominación y el sometimiento social, y dotándonos de ciertos criterios basados en los afectos que tendremos que ocupar en cada uno de nuestros pasos, que nos servirán para juzgar los cambios y las transformaciones sociales. Intentando definir en cada caso, en cuales acontecimientos o relaciones se produce verdaderamente una vinculación entre heterogéneos que funciona efectivamente como una multiplicidad transformadora —un rizoma—, observando “si las multiplicidades se transforman efectivamente en los devenires de paso”,<sup>485</sup> y en cuales otras las conexiones vuelven a quedar atrapadas dentro de la unidad del funcionamiento del aparato Estatal. Todo ello mientras procuramos estar alerta del peligro mortífero de la abolición del que hemos alertado ya a lo largo de todo este trabajo.

---

<sup>482</sup> Recordando las palabras de Deleuze y Guattari: “El esquizoanálisis o la pragmática no tienen otro sentido: haced rizoma, pero no sabéis con qué podéis hacerlo, qué tallo subterráneo hará efectivamente rizoma, o hará devenir, hará población en nuestro desierto. Experimentad”. (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.255-256).

<sup>483</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.256.

<sup>484</sup> Paul Patton, *op. cit.*, p.21.

<sup>485</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p.255.

## **Conclusión: una política del devenir**

¿Cuál es entonces la política de Deleuze? En principio, antes que cualquier otra cosa, si desarrollando esta tesis hemos llegado a entender algo, ello es que esta interrogante no debe plantearse esperando alguna respuesta completa o exhaustiva, anhelando escuchar la declaración de los principios o pasos concretos de un programa de acción política, pretendiendo contemplar un partido o grupo representativo que definiera el camino y los medios de la revolución, o buscando asir la descripción precisa de un futuro histórico que representase la imagen utópica de un mundo al que la política tendría que aspirar. No, porque Deleuze nos ha ayudado a entender que no son estas respuestas las que anhela el verdadero esfuerzo revolucionario, ni las que pueden guiarnos a una nueva existencia más allá de la asfixia y el desconsuelo. En su lugar, escapando de la incesante edificación de identidades políticas —huyendo de esas mortíferas determinaciones—, el camino fluvial que él ha señalado nos ha permitido atisbar la consistencia múltiple y menor de una política sin rostro, sin futuro concreto y sin programa. Única con la cual hemos podido dar respuesta al cuestionamiento que ha animado este proyecto, y desde la que también hemos conseguido esbozar una contestación a la pregunta del “cómo” de la comunidad siempre por venir, que es el verdadero pueblo nómada. Así pues, vayamos paso a paso, retornando una vez más a las cuestiones y conceptos que orbitamos en cada uno de los momentos de nuestro trayecto.

Partiendo del principio acordado, en el prefacio de esta tesis hemos conseguido definir el acontecimiento que marcó el paso a lo político de Deleuze, establecer algunos de sus intereses políticos iniciales y dar un acercamiento a los principios operativos de su filosofía. De manera específica, en la primera sección de este prefacio, pudimos presentar al mayo francés del 68 como el escenario crítico en el que se manifestó la necesidad de superar los principios tradicionales de la política representativa; con lo que logramos anticipar algunas de las características de la política de la que Deleuze estaría distanciándose. Después, en un segundo desarrollo, advertimos sobre algunos de los cuidados y atenciones que nos convino tener en cuenta para comenzar a relacionarnos con la política de Deleuze, como el hecho de que dentro de la filosofía deleuziana la política no posee un lugar concreto o propio, o el de que al hablar de

política Deleuze no suele utilizar la terminología política tradicional del marxismo o de la filosofía política moderna. Explicando que estas peculiaridades de la política de Deleuze encuentran su razón en el modo en que él concibe a las relaciones entre teoría y práctica, los conceptos y la propia filosofía; dentro de la cual, en todo caso, se desarrolla un carácter e interés problemático que atenta contra los principios y hábitos de lo que solemos comprender como lo político.

Posteriormente, en el primer capítulo logramos definir el panorama de la dominación en las sociedades capitalistas modernas. Para conseguirlo, partimos desde una breve descripción de la postura ontológica deleuziana de la diferencia, que nos permitió comprender el conflicto que existe entre ésta y el primado metafísico de la identidad, y reconocer al sistema del simulacro como el sistema ontológico en el que Deleuze logra pensar la diferencia en sí misma —más allá de la mera contradicción—. Con lo cual observamos el interés de la filosofía deleuziana por la realización de un proceso intensivo de liberación y desplazamiento de variación en el seno de la permanencia identitaria y representativa. Luego, en el marco de esta perspectiva ontológica, hablamos sobre la concepción deleuziana del cuerpo como cúmulo de fuerzas en relación de tensión; lo que tuvo la importante labor de introducirnos a una consistencia múltiple y dinámica de los cuerpos, con base en la cual pudimos afirmar la inevitable afluencia de flujos impredecibles que surgen en todos los momentos y espacios de la realidad. Siguiendo a ello, en un tercer momento, logramos definir a la sociedad como un cuerpo o sistema que, frente a estos flujos azarosos de variación, pretende funcionar como una organización que logre su permanencia cortando y codificando el desarrollo de estos flujos —en el caso de las máquinas de codificación territorial primitiva y despótico bárbara —, o en su defecto, conteniendo su movimiento de descodificación y desterritorialización a través de un funcionamiento axiomático que articula estos flujos mediante nuevos principios y relaciones diferenciales—como en el caso del sistema axiomático e inmanente de las sociedades capitalistas—. Con lo cual finalmente fuimos capaces de comprender el papel central que la constitución del capitalismo ocupa en el pensamiento político y social de Deleuze, y terminamos de caracterizar los distintos mecanismos de dominación y sometimiento que operan en nuestra sociedad.

Por su cuenta, en el segundo capítulo conseguimos profundizar en la operación y el funcionamiento micrológico del aparato estatal; sirviéndonos esto para hablar sobre la dimensión

microológica y subjetiva de la dominación, definir el paso a la micropolítica, y también para eventualmente afirmar la existencia de una exterioridad irreductible a los segmentos molares y al funcionamiento de dominio estatal, es decir, un “afuera” del funcionamiento socioeconómico capitalista a partir del cual la liberación de flujos se muestra como una vía efectiva de transformación social condensada en la noción de máquina de guerra. Siendo concisos, el primer apartado de este capítulo pretendió mostrar la vinculación que existe entre la operación de dominio estatal y la determinación social de los individuos y de los deseos; deteniéndonos en explicar cómo el capitalismo asigna al psicoanálisis una función reterritorializante de inscripción del deseo en un campo subjetivo, que a la vez que limita la potencia creativa del deseo, sirve también para determinar subjetividades constituidas a partir de los intereses y modelos convenientes para el funcionamiento y la perpetuación del capital. Después, argumentamos que esta misma operación determinante de subjetividades y deseos, a la vez que muestra un agravamiento de los mecanismos de dominación —en la medida en que muestra una temible miniaturalización correlativa a su funcionamiento institucional—, también señala una nueva dimensión desde la cual podemos combatir y hacer política: la dimensión molecular de la micropolítica. En la cual —por su naturaleza impredecible y dinámica—, el funcionamiento y los límites precisos de la sociedad dejan de ser impedimentos infranqueables, y se muestran como segmentos y mecanismos que pueden ser disueltos por un fondo que no cesa de fragmentarlos en microfiguras inesperadas y deseos inestables. Posteriormente, a través del concepto de línea de fuga, conseguimos ampliar nuestra comprensión de estos flujos perversos propiamente moleculares, deteniéndonos a hablar sobre cuestiones como su fundamento en la ontología deleuziana, el plano de consistencia que funciona como el medio para su efectuación, su función como vectores de desorganización, y sobre el cuidadoso e importante hecho de que dichos flujos, entendidos como líneas de fuga, no consisten en un huir de la dimensión molar rígida de la estructura social, sino más bien en un “hacer huir” de la propia estructura y de su sistema; en tanto que ellos no generan un simple apartamiento del mundo y su consistencia —una salida de una situación para ir a otra parte del todo ajena, evadirse de una realidad o cambiarla por un sueño—, sino una modificación o quiebre que en última instancia necesita volver a los segmentos de la dimensión molar representativa para constituir un cambio efectivo a nivel social. Y finalmente, en este capítulo también desarrollamos el concepto de máquina de guerra,

el cual, definido como una disposición lineal construida sobre líneas de fuga,<sup>486</sup> nos permitió afirmar que el interés de Deleuze y Guattari gira en torno a la constitución de nuevos agenciamientos producidos a partir de las líneas de fuga exteriores al desarrollo del Estado, cuyo logro principal reside en la construcción de lo que ellos conciben como espacios “lisos”.

En cuanto al tercer capítulo, el objetivo que tuvimos en él fue el de comenzar a desarrollar algunos conceptos claves para definir nuestro principal punto de entrada a la propuesta política deleuziana: el proceso de devenir-revolucionario. El primero de estos conceptos fue el de rizoma, con el cual logramos afirmar que en el seno del desarrollo creativo de la filosofía deleuziana se encuentra la pretensión por desarrollar un sistema abierto que constituya una multiplicidad en apertura permanente con el exterior; es decir, una composición en la que los elementos sean capaces de vincularse de manera heterogénea e impredecible con aquello que no pertenece ya a la unidad que los contiene, alterando así su propia constitución identitaria y diluyendo toda posición de poder. Luego, basándonos en este tipo de sistema rizomático con el que definimos la pretensión especulativa y práctica de la filosofía deleuziana, buscamos desarrollar el “modelo” novedoso de la existencia y la identidad que lo acompaña, identificándolo a partir del concepto del devenir. Dicho concepto nos permitió definir un proceso inconcluso de individuación múltiple que abandona el privilegio y la estabilidad de las identidades rígidas y bien formadas en favor del movimiento azaroso y transversal que ocurre “entre” ellas; en el cual las identidades únicamente existen a partir de las relaciones momentáneas e imprevistas que instauran entre sí, y que en sí mismas las constituyen. Posteriormente, mediante la caracterización que hicimos del Anomal, observamos que esta relación con la multiplicidad que se lleva a cabo en todo proceso de devenir, es una relación transformadora que pasa por la conexión con una posición-borde excepcional, en la que se produce un vínculo entre afectos que modifica los cuerpos y el estado de cosas. Por último, el cierre de este capítulo estuvo determinado por la descripción del concepto de lo menor, a través de la cual pudimos afirmar que el devenir es siempre un proceso de transformación en el que las entidades mayoritarias estables, que ocupan un papel estructural y determinante en la sociedad, son destruidas en nombre de nuevas existencias hasta entonces irrepresentables; permitiéndonos entender por qué más allá de un proceso de individuación, el devenir representa siempre un

---

<sup>486</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones*, p.48.



desvío de cualquier estado concreto y de las propias clasificaciones que dicho estado perpetua. Conclusión que nos mostró que el devenir apela siempre a una comunidad irrepresentable e inactual, y que incluso nos habilitó para comprender una nueva postura de la revolución basada en el propio proceso del devenir, cuyo único objetivo es el desarrollo de minorías. Lo cual, evidentemente, no debe comprenderse como una conversión mayoritaria de los grupos menores, sino únicamente como la continua producción de divergencia frente a las normas, los estratos y el funcionamiento mayoritario del estado.

Finalmente, en el capítulo cuarto pretendimos terminar de responder a la pregunta principal de nuestra tesis, que fue la de cómo podría definirse la política deleuziana, logrando además exponer algunas de las implicaciones de su formulación que la distinguen y alejan de toda postura política institucional, representativa y programática. Para cumplir este propósito, comenzamos el capítulo explicando que, por el modo en que caracterizamos la propuesta del devenir-revolucionario —como una pretensión revolucionaria completamente inmanente que como tal no puede aspirar a constituir ningún Estado o proyecto concreto que ponga fin a la propia revolución—, la filosofía política deleuziana no podría albergar una aspiración u objetivo que de hecho trascendiera la pretensión revolucionaria del devenir; de manera que ella sólo puede llegar a consistir en el propio proceso inmanente y transformador del devenir-revolucionario, adoptando su objetivo de producir procesos de divergencia que atenten contra el funcionamiento y la permanencia del aparato Estatal en nombre de una comunidad minoritaria irrealizable, siempre porvenir. Después de este crucial desarrollo, con el afán de exponer la relación que esta política puede tener entonces con la posición histórica e institucional de la política, nos detuvimos a explicar el concepto de acontecimiento. A partir de este concepto alcanzamos a determinar que el proceso revolucionario en el que consiste la política de Deleuze, es un proceso que no puede contenerse en la dimensión histórica, ya que en todo caso su desarrollo depende de acontecimientos históricamente imprevisibles, que se desprenden de la linealidad determinante de la historia, y que por ello mismo sean capaces de funcionar como un devenir a partir de las cual puedan producirse nuevos agenciamientos que den lugar a nuevos sujetos, organismos, espacios y modos de vida. Consiguiendo así establecer que la aspiración de esta política es la de llevar a cabo un proceso de cambio social que consista en una toma de distancia frente al estado de cosas actual a través de la reactivación efectiva de la potencia de cambio virtual contenida al margen de las circunstancias históricas. Luego, buscando profundizar

en el tipo de actores políticos que tiene cabida al margen de este planteamiento no representativo, inmanente y revolucionario, acudimos a la noción del nomadismo para afirmar que la individualidad política que Deleuze asume, sólo puede pensarse en los términos del propio devenir, es decir, en los términos de un pasaje o duración que diluye a las instituciones y sujetos estables, y que únicamente puede consistir en producciones singulares vinculadas a prácticas, discursos, eventos y experiencias únicas: extrañas al estado de cosas y a las subjetividades contenidas en la historia. Individuación nómada, que no puede entonces ser identificada a partir de una subjetividad o grupo concreto, sino que únicamente existe como una individuación azarosa y múltiple cuya función política consiste precisamente en su capacidad para establecer relaciones heterogéneas y no estructurantes para liberen las líneas de fuga y permitan la constitución de agenciamientos que atenten contra el propio estado de cosas y el sistema social determinate. Al final, terminamos este capítulo recapitulando los principios generales de nuestro entendimiento de la política deleuziana, y recalando algunas últimas consideraciones con respecto al valor y el funcionamiento de esta política; como el señalamiento de que ella no ocupa un dominio autónomo o lugar específico dentro del pensamiento deleuziano, o la afirmación de que su incapacidad para definirse a partir de un proyecto o una propuesta política concreta, de hecho define su valía, en la medida en que la muestra como una nueva comprensión de la política menos interesada por la vía de cambio institucional, que por el desarrollo de mecanismos o vías para hacer frente al estado de encierro que genera el funcionamiento estatal. Con lo cual concluimos que la política deleuziana marca una emancipación del modo histórico e institucional de hacer política en favor de un llamado revolucionario imperecedero de continua transformación, que define una nueva consideración de la revolución que no comete el error de volver a construir el mismo tipo de organización mortífera vinculado con la administración del Estado cerrado; es decir, en las propias palabras de Deleuze, una revolución que consiste en “una máquina de guerra que no remitiera a un aparato de Estado, una unidad nómada en relación con el Afuera, que no se sometería a la unidad despótica interna”.<sup>487</sup>

Así entonces, con base en todo lo que fue desarrollado en estos cuatro capítulos, de manera sintética y simple respondemos a la pregunta que dirigió esta investigación afirmando que la política de Deleuze puede concebirse propiamente como una micropolítica revolucionaria

---

<sup>487</sup> Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, p.330.

e inmanente, es decir, como una política que advierte un funcionamiento micrológico de la dominación que tiene como protagonista al funcionamiento axiomático e inmanente del capitalismo; y que frente a él, aboga por un proceso revolucionario que consiste en la constante generación de espacios lisos, individualidades múltiples y programas de vida que se traicionan a medida en que se abren paso. En tanto que su desarrollo, siguiendo los mismos principios ontológicos deleuzianos de la distribución de la diferencia, no busca un apartamiento absoluto en relación con los estratos unitarios, molares y mayoritarios de la existencia, sino únicamente una constante experimentación que siga las líneas de fuga y divergencia, y que devenga en la constitución de nuevos agenciamientos que modifiquen a los propios organismos, espacios e individuos mayoritarios, representados en el estado de cosas y en la historia. Política que por su propio carácter minoritario, abandona cualquier vía revolucionaria que consista en la instauración de un partido o grupo representativo que ejerza una posición de poder mayoritaria, y que como tal defina el objetivo, programa y los medios de la política y la revolución; ello, en favor del reconocimiento de grupos minoritarios que sean capaces de vincularse entre sí sin reproducir la misma lógica arborescente del Estado capitalista, participando de flujos y deseos imprevistos que no se reintegren a la unidad del funcionamiento social sin modificarlo, alterando así el estado de cosas y las subjetividades que le acompañan. Todo ello no para conseguir llegar a un futuro histórico en el cual el esfuerzo revolucionario quedaría suspendido u superado, sino en nombre de una comunidad siempre por-venir cuya existencia virtual anima permanentemente un proceso inmanente de devenir-revolucionario, concretado en un movimiento nómada que arrastrará la tierra hacía un pueblo siempre otro, siempre por ser construido.

Si después de sintetizar y llegar a esta respuesta se me preguntara si creo que me ha faltado algo por desarrollar, ciertamente podría mencionar algunas cuestiones. Primero, creo que me hubiese gustado exponer más detalladamente la ontología deleuziana, esforzándome particularmente en desarrollar mejor la distinción entre las fuerzas activas y reactivas que Deleuze señala con motivo de la filosofía de Nietzsche; ya que creo que ella es una cuestión que podría habernos ayudado a entender mejor la consistencia del poder y su funcionamiento. Luego, también siento que más allá de los breves comentarios hechos, realizar el ejercicio de establecer mejor las diferencias entre lo que hemos entendido como la política deleuziana y la postura política de otros pensadores y escuelas del siglo XX, habría sido un esfuerzo muy valioso, que nos proporcionaría más claridad sobre las singularidades y el valor de la propia postura política

revolucionaria e immanente de Deleuze. Sin embargo, de acuerdo a los límites teóricos y de extensión que teníamos, no considero que no haber desarrollado ese ejercicio represente un error en nuestra investigación. En todo caso, intentar realizarlo posteriormente es un objetivo que tengo. Y en tercer lugar, considero que la más importante ausencia de esta tesis ha sido una que no pertenece tanto a los conceptos que hemos o no expuesto, sino al modo en que ha sido desarrollada. Pues como una gran mayoría de los esfuerzos que se han hecho por explicar con cierta precisión y orden la filosofía de Deleuze, esta investigación ha tenido que abandonar en muchas de sus oportunidades el intento de poner a funcionar verdaderamente de manera múltiple y creativa a este sistema filosófico. Lo cual, en mi opinión, es el uso que tendríamos que intentar darle a esta caja de herramientas que es la filosofía Deleuziana. Por ello, después de realizar esta investigación también me gustaría esforzarme por encontrar el modo de ocupar esta filosofía conectando su funcionamiento múltiple con alguna pregunta, problema o inquietud concreta.

Por último, intentando hablar precisamente sobre el modo en que me gustaría desarrollar la política deleuziana en un futuro, quiero comentar que del mismo modo en que este trabajo me ha proporcionado una nueva manera de contemplar la forma en que opera el dominio y el control en nuestras sociedades, también me ha dejado una fuerte intuición de una nueva manera en que podríamos plantear lo que significa un acto contestatario en respuesta a ciertos dispositivos que han surgido en nuestra sociedad capitalista moderna. Explicando un poco esta intuición, considero que nos encontramos en un momento donde la proliferación de ciertos dispositivos y herramientas “inteligentes” ha perfeccionado los mecanismos de control, dominación y determinación social; aventurándome a afirmar incluso que a partir de ellos hemos observado un endurecimiento del proceso de contención e interiorización propio del Estado cerrado. Pues gran parte del carácter “inteligente” de esos dispositivos consiste en la recolección de nuestras preferencias o de nuestros datos para proporcionarnos un “mejor”, “más eficaz”, “más rápido”, “más seguro” y “más placentero” servicio; la cual, es una recolección que termina por servirles a las empresas multinacionales y al Estado para establecer y determinar flujos de conducta, de preferencias, de deseos, de compras, y demás aspectos que al final contribuyen al perfeccionamiento de la determinación masiva de las subjetividades, otorgándole una efectividad nunca antes vista. Es por ello que, si resulta que gran parte del funcionamiento de estos dispositivos depende de la captación y subsecuente generalización de la conducta y el deseo, me parece entonces que el planteamiento del devenir, pasando por la figura de la minoría y del

Anomal, goza de una enorme valía y actualidad. En tanto que hemos visto que dicho planteamiento aboga por la capacidad de establecer vínculos heterogéneos con aquello que se encuentra en el borde o límite de nuestra existencia y de nuestra determinación social e histórica concreta; emitiendo un llamado a la experimentación que consiste entonces precisamente en el escape de todo lo que constituye la norma y la homogenización. Que en este caso, por ejemplo, más que significar un abandono de estos dispositivos, implicaría quizá la búsqueda de un modo otro de relacionarnos con ellos —con las recomendaciones, anuncios o peticiones que nos hagan—; de una manera que desarticule su función, y que genere nuevos organismos e individuos que no se adecuen a la determinación socio-económica que ellos perpetúan. De cualquier manera, sé que esta propuesta es muy ambigua, pero como lo afirmé desde un principio, es sólo una intuición que no sería capaz de desarrollar cabalmente, y que en todo caso representa únicamente la creencia de que la filosofía deleuziana que hemos desarrollado en esta tesis, puede de hecho ayudarnos a encontrar nuevas vías de acción en el escenario social actual, en el que entre muchas cosas observamos el desarrollo de la inteligencia artificial y los dispositivos inteligentes. Siendo entonces una simple intuición que considero importante, y que me gustaría poder trabajar posteriormente.

## Bibliografía

- Antonelli, Marcelo, “Deleuze y la política. A propósito de Faire l’idiot de Philippe Mengue”, *El Banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporáneas*, vol. 4, no. 6, Argentina, pp. 71-102, 2016.
- , “El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia”, *Cuadernos de filosofía*, no. 57, Argentina, pp. 51-66, 2011.
- , “El problema de la utopía en Gilles Deleuze”, *ISEGORÍA. Revista de filosofía moral y política*, no. 47, Argentina, pp. 519-539, 2012.
- Baremlitt, Gregorio, “Acerca del esquizoanálisis”, en *Revista subjetividad y cultura* [en línea], <<http://subjetividadycultura.org.mx/?s=acerca+del+esquizoan%C3%A1lisis>>. [Consulta: 31 de octubre, 2019.]
- Barrón Tovar, José, “¿Quién hace política? Butler, Rancière, Deleuze”, José Ezcurdia, *Cuerpo, resistencia y producción de subjetividades frente a la lógica de la globalización capitalista*, Centro regional de Investigaciones multidisciplinares/Facultad de filosofía y letras, Ciudad de México, 2018.
- Buchanan, Ian, “Power, Theory and Praxis”, en *Deleuze and Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008.
- Chávez Mac Gregor, Helena, *Entre territorios, estética y política: subjetivación, subjetividad y experiencia revolucionaria*. México, 2010. Tesis, UNAM, Facultad de filosofía y letras. p.268.
- Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, 3a, ed., trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1999.
- *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2005.
- , *Diferencia y repetición*, trad. María Silva y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- , *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2007.

- “Prefacio a la edición inglesa de Nietzsche y la filosofía”, *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, no.40, España, pp. 53-58, 2000.
- , *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*, trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- , *Nietzsche y la filosofía*, 10a, ed., trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 2013.
- , *Spinoza: filosofía práctica*, trad. Antonio Escohotado, Buenos Aires, Tusquets, 2004.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1985.
- , *Kafka. Por una literatura menor*, trad. Jorge Aguilar Mora, México, Era, 1978.
- , *¿Qué es la filosofía?*, 12a, ed., trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2017.
- , *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 5a, ed., trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- Deleuze, Gilles y Claire, Parnet, *Diálogos*, trad. José Vázquez, Valencia, Pre-Textos, 1980.
- , *Dialogues*, trad. Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam, Nueva York, Columbia University Press, 1987.
- Di Filippo, Marilé, “Arte y resistencia política en las sociedades de control. Una fuga a través de Deleuze”, *Aisthesis*, no. 51, Chile, pp. 35-56, 2012.
- Ezcurdia, José, *Cuerpo y amor frente a la modernidad capitalista*, Ciudad de México, ITACA, 2018.
- García, María, “Resistencia e insurrección en Gilles Deleuze. Una respuesta a Toni Negri”, *Eikasa revista de filosofía*, no. 64, España, pp. 195-216, 2015.
- Garrido, Javier, “Una aproximación al Anti Edipo de Giles Deleuze y Félix Guattari”, *A Parte Rei revista de filosofía*, no. 75, España, pp. 2-3, 2011.
- Lazzarato, Maurizio, *Políticas del Acontecimiento*, trad. Pablo Esteban Rodríguez, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.
- Lucero, Miriam, “Los sin-comunidad. Sobre Parias y nómades”, *El Banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporáneas*, vol.1, no. 1, Argentina, pp. 226-259, 2013.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manifiesto del Partido Counista*, trad. Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo veintiuno, 2014.

- Maldonado Serrano, Jorge, *Música y creación: un sentido en el pensamiento de Gilles Deleuze*. México, 2008. Tesis, UNAM, Facultad de filosofía y letras. p.364.
- Mengue, Philippe, *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, trad. Julián Fava y Luciana Tixi, Buenos Aires, Las cuarenta, 2008.
- Patton, Paul, *Deleuze y lo político*, trad. Margarita Costa, Buenos Aires, Prometeo, 2013.
- Sáez Rueda, Luis, “Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger”, en *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- Sánchez Prieto, Juan, “La historia imposible del mayo francés”, *Revista de estudios políticos*, no. 112, España, pp. 109-133, 2001.
- Sibertin, Guillaume, “Coyuntura o acontecimiento: la subjetivación revolucionaria en Guattari, Althusser y Deleuze”, *Actuel Marx/Intervenciones*, no. 11, Chile, pp. 181-210, 2011.
- Suaste Cherizola, José, *La filosofía política de Gilles Deleuze*. México, 2014. Tesis, UNAM, Facultad de filosofía y letras. p.162.
- Virilio, Paul, *La inseguridad del territorio*, trad. Thierry Iplicjian y Jorge Casas, Buenos Aires, La Marca, 1999.
- Zourabichvili, François, *El vocabulario de Deleuze*, trad. Victor Goldstein, Buenos Aires, Atuel, 2007.



