

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster en Filosofía y Cultura Moderna



**APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO
POLÍTICO DE DELEUZE**

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

Fernando Reina Moreno

Director

Miguel Antonio Pastor Pérez

Índice

Resumen	p. 3
Introducción	p. 4
La ontología. Flujos y máquinas deseantes. Un inconsciente político	p. 6
Los cuerpos sociales. El problema de ligar el deseo. Capitalismo y axiomática	p. 15
Esquizoanálisis y multiplicidades. Disyunciones y polaridades	p. 22
Conclusión. Filosofía para experimentar	p. 52
Notas	p. 55
Bibliografía	p. 56

Resumen

El presente trabajo consiste en un breve estudio del pensamiento político de Gilles Deleuze, especialmente en las obras en colaboración con Félix Guattari. En la investigación hemos tratado de aclarar los diversos conceptos en los que el autor expone su pensamiento, así como los problemas a los que éstos responden y la relación inevitable de estos conceptos con otros ámbitos del pensamiento de Deleuze, tratando de extraer la actualidad y las posibles implicaciones de esta filosofía.

Palabras Clave: Deleuze, Guattari, filosofía política, pensamiento, micropolítica

Abstract

The following elaboration is a brief study of Gilles Deleuze's political thinking, in particular that of his work in collaboration with Félix Guattari. In this investigation we have tried to clarify the concepts presented in the author's reflections, the problems related to them, and the inescapable connection of those concepts with others aspects of Deleuze's philosophy, trying to pull out the present and potential implications of this philosophy.

Key Words: Deleuze, Guattari, political philosophy, thinking, micropolitics

Introducción

A veces se dice que el pensamiento político posmoderno no está muy desarrollado, que no es «fuerte», que no propone un modelo determinado o, en el caso de Deleuze, que propone un comportamiento que sólo se puede seguir en el plano individual y sólo por un número reducido de personas, pues de lo contrario la sociedad se disolvería (Hottois, 1999).

De estos comentarios, sólo podemos estar de acuerdo con uno, y es que Deleuze no propone un modelo de Estado. Este, creemos, es consecuencia de una actitud posmoderna que denuncia los metarrelatos (como el marxista) y la Verdad como otros cuentos que nos hemos contado a nosotros mismos, pero que tienen una actitud de universalización (o más bien colonización). ¿Qué propuesta podemos hacer cuando sabemos que cualquier propuesta será solo otro cuento que nos contamos, en tanto ya no es El Relato de nuestra historia? La propuesta deleuziana no será, pues, un modelo político, sino «un manual de ética» (tanto individual como colectiva), como dice Foucault en su prólogo de *El Antiedipo* (Deleuze y Guattari, 1983). Este pensamiento no puede constituirse como un modelo determinado a llevar a cabo pues la filosofía o la tarea política (y vital en general) es siempre experimental. Nunca sabemos a priori lo que nos conviene o el resultado que tendrá, sino que tenemos que ir desarrollando una especie de intuición que nos sirva de guía (Deleuze, 2008). Por otro lado, este planteamiento está también relacionado con el «proyecto filosófico general» de Deleuze, enunciado como invertir el platonismo, es decir, de dar al traste con la lógica de los modelos y los pretendientes, reivindicando en su lugar el simulacro, que subvierte las limitaciones de un modelo original a imitar. Esta concepción de la relación entre pensamiento y acción se esboza en una conversación entre Foucault y Deleuze (Foucault, 1992, p.78), en la cual dicen despegarse de la concepción según la cual, la teoría es un modelo a aplicar en una práctica. La teoría como modelo, la práctica como pretendiente. Frente a esta idea, se propone un pensamiento de la teoría como una «caja de herramientas» que comunica una práctica con otra, es decir, con el devenir de la práctica. No hay un modelo a seguir, sino una experimentación a realizar.

Nuestra propuesta es, entonces, que el pensamiento político (y general) de Deleuze, no ha de entenderse como un modelo, sino como un «metamodelo», como una caja de herramientas conceptuales con las que hacer máquina, una máquina que se engancha a otra máquina, construyendo otra distinta, con un funcionamiento nuevo. No se nos propone un modelo a seguir, sino unas herramientas con las que encontrar nuestras líneas de fuga que nos

lleven a nuevos devenires no prefigurados (aunque obviamente influidos por las condiciones anteriores como una cadena de Markov) y, como veremos, el devenir siempre es doble, los dos términos que entran en contacto en él nunca son los mismos que al principio. «El pueblo siempre está por crear». No podemos proponerle un modelo a los demás, sino realizar conjuntamente, en la conjunción de nuestras singularidades, la experimentación de la creación.

Para analizar la propuesta de Deleuze (en intensa colaboración con Félix Guattari), tendremos que seguir la estela de sus pasos, que parecen simular una estructura spinoziana o simondoniana¹ (de las obras respectivas de la *Ética* y *La Individuación*), esbozando una ontología, que incluye una concepción de nuestro modelo capitalista y del funcionamiento de los Estados modernos, para desembocar en una ética, en las herramientas conceptuales que nos propone Deleuze para modificar nuestra práctica, para pensar lo político.

Podemos enunciar ahora los problemas políticos que Deleuze se plantea (uno explícitamente, el otro inferido por nosotros). El primero, que Deleuze ya nos dice que plantea previamente Spinoza (y que guía especialmente *El Antiedipo*), es: ¿cómo es que los seres humanos luchan por su esclavitud como si fuera su salvación? O enunciado según las inquietudes de ciertos sectores en esa época, ¿por qué la revolución es siempre traicionada? (Descombes, 1998). El segundo es, si hemos renunciado a tratar de proponer «El Modelo», ¿cómo podemos pensar en un funcionamiento político, sin caer en un modelo concreto (pues sería tratar de fijar el ser, de parar el devenir) pero sin caer en una destrucción de toda sociedad? Pues como dice a propósito del esquizofrénico, tan destructiva es la parada del proceso esquizofrénico, como su exasperación, su continuación en el vacío. Después de una desterritorialización ha de haber una reterritorialización si no queremos que la línea de fuga se convierta en una línea de abolición, en muerte. La tarea a realizar no es, pues, dar al traste con todos los modelos, de abolir toda forma de organización social, sino tratar de constituir un funcionamiento lo suficientemente fluido (o metaestable, en términos simondonianos) para que no se vuelva fijo y hostil al curso del devenir.

Para realizar esta tarea nos adentraremos en las obras o fragmentos de sus obras que creemos que presentan el núcleo de su pensamiento político (aunque pudiéramos seguir encontrando relaciones en el resto de sus publicaciones), especialmente la serie *Capitalismo y esquizofrenia*, así como en la pertinente bibliografía secundaria.

La ontología. Flujos y máquinas máquinas deseantes. Un inconsciente político

Deleuze presenta una ontología de resonancias spinozistas y nietzscheanas. Similar a la concepción de la naturaleza de Spinoza o a la voluntad de poder de Nietzsche (Descombes, 1998), el ser es Diferencia, producción de diferencia. Lo que aquí se intenta desarrollar es una ontología inmanente o de un Ser unívoco: “el Ser se dice absolutamente en un único y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice” (Deleuze, 2005, p.285); por oposición a posturas de analogía o equívocidad del ser, pues el objetivo es desmarcarse de la tradición filosófica en la que, partiendo de un único principio, se establece una jerarquía en la que se distribuyen los lugares, atributos, etc. (Descombes, 1998). Por el contrario, nuestro punto de partida será una concepción inmanente del ser, que formaría una especie de plano que va creciendo y modificándose en el proceso de producción. En este plano los seres no se distribuyen el ser, lo que constituiría una lógica de la identidad, de las propiedades, sino que se distribuyen por el ser, tomando tanto como puede en una *dispersión nómada*, donde no hay reparto del territorio, sino dispersión por el territorio (Descombes, 1998). No hay diferencia de forma, substancia o categoría entre los seres, la única diferencia es de potencia, de grados de potencia, de poder de afectar y ser afectados o, en lenguaje deleuziano, la capacidad de entrar en distintos agenciamientos (Deleuze, 2005).

Se trata de una filosofía que intenta de pensar la diferencia pura, o lo que llaman una diferencia no conceptual, que se distancia de un pensamiento de la diferencia como negatividad u oposición como categorías del pensamiento representativo, aunque sea de forma dialéctica, y que plantea una diferencia únicamente positiva. De hecho, alcanzar el nivel de lo diferente hasta tal punto que no haya otra relación que la ausencia de relación, será uno de los pasos de la tarea esquizoanalítica (Deleuze y Guattari, 1985).

Como decíamos, este ser que es producción de diferencia es la interpretación deleuziana de eterno retorno de Nietzsche, del ser del devenir, así como de la substancia spinozista. No es el eterno retorno de lo idéntico, pues solo hay devenir, devenir que deshace toda identidad, de modo que lo único que retorna es el propio movimiento o proceso, la repetición o producción de diferencia (Deleuze, 2016), donde ya no distingue exterior - interior, yo - no-yo, sino que sólo hay máquinas deseantes, flujos de deseo (Deleuze y Guattari, 1985, p.12).

Este proceso productivo tiene tres sentidos (Deleuze y Guattari, 1985). El primero es que en él no se conciben de manera aislada las instancias de producción, de distribución o

registro, y de consumo, sino que todas son producto de la producción (producción de producción, producción de registro, producción de consumo). El segundo sentido es la no distinción hombre-naturaleza, pues ambos son productos del mismo proceso, ambos “son una misma y única realidad esencial del productor y del producto. La producción como proceso desborda todas las categorías ideas y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente” (Deleuze y Guattari, 1985, p.14), sólo hay una única materia-flujo de la que todo surge, tanto lo habitualmente considerado natural como artificial (Deleuze y Guattari, 2015). Es por eso que el esquizo, como paradigma de la producción de flujos que escapan a las codificaciones, será llamado *Homo natura*. El tercer sentido es que no se trata de un proceso teleológico, no tiene fin ni finalidad. Tanto su detención como su reproducción al infinito dan al traste con este proceso, que sólo consiste en su propia realización. El esquizo no está enfermo por el proceso, sino por su interrupción o su continuación en el vacío.

Así como tratamos de superar la distinción hombre-naturaleza, hay que superar los dualismos que dejan sin comunicación las dos esferas o reducen una a un efecto de la otra. Por eso, Deleuze y Guattari desarrollan una suerte de freudomarxismo perverso, donde ambas concepciones son trastocadas. El inconsciente no es presentado como un inconsciente psicológico sino ontológico, heredando rasgos de Spinoza y Nietzsche entre otros. Es un inconsciente, un deseo sin imagen, pues siempre es lo reprimido por la imagen (Pardo, 2014, p.122). De este modo, el deseo no es lo que está condicionado por la falta, ni se rige por la necesidad, y no es parte de una esfera psíquica separada de la infraestructura económica. Al menos no de por sí, pues el inconsciente es un inconsciente productivo. Si la falta, la necesidad o Edipo conducen el deseo, es sólo porque al deseo se lo tapona y encierra dentro de estos mecanismos. Por el contrario, el deseo es la infraestructura y superestructura a la vez, es un único proceso de producción, “es producción de deseo y deseo que produce, real-deseo o real en sí mismo” (Deleuze y Guattari, 1985, p.390). El combate aquí es contra la concepción idealista o trascendental del deseo (que se remonta hasta Platón) según la cual, en vez de como producción, se relaciona el deseo con la adquisición, con la falta o carencia que desde ese momento lo determina y que además es incolmable (como el goce lacaniano), es una de las tres sumisiones del deseo, en este caso, a la trascendencia. Incluso cuando Kant habla de un deseo productor, éste lo es sólo como realidad psíquica o de objeto fantasmático que viene a doblar la existencia material, quedando separadas las esferas, llegando por esta

vía, hasta plantear el deseo como «carencia de ser» (Deleuze y Guattari, 1985, p.32 y 33). Es cierto que hay necesidad y falta, pero no son la «esencia del deseo», sino que aquellas son derivadas de éste, son su contraproducción. “El deseo siempre se mantiene cerca de las condiciones de existencia objetiva, se las adhiere y las sigue” (Deleuze y Guattari, 1985, p.34). Es mediante esta adhesión que se organiza la represión del deseo, se inserta la necesidad, la falta, en él. En la producción social, se organiza esta carencia, mediante la instancia de antiproducción o socius (de la que ya hablaremos) se apropia de las fuerzas de producción. Pero la producción es siempre primera con respecto a la carencia, es mediante el «arte de la clase dominante» que se propaga esta falta por la producción previa (Deleuze y Guattari, 1985, p.35), es una segunda sumisión del deseo, a una exterioridad ésta vez. Para combatir la concepción psicoanalítica del inconsciente como teatro, como lugar de representación, inconsciente expresivo, Deleuze y Guattari presentarán un inconsciente como fábrica, lugar de producción, de autoproducción del inconsciente. En *Diferencia y repetición*, Deleuze ya le declaraba la guerra al pensamiento de la representación, esta lucha, en el campo político, continúa al nivel del inconsciente. La representación es lo que aplasta la producción deseante (cada uno de los tres tipos de sociedades que describen en *El Anti Edipo* tiene un sistema de representación propio). Por eso el esquizoanálisis no buscará un contenido del inconsciente, sino las líneas de fuga de éste, los usos y funcionamientos de las máquinas que fabrica el inconsciente. El esquizoanálisis no preguntará ¿qué quiere decir eso? Sino ¿cómo funciona, cómo marcha eso? (Deleuze y Guattari, 1985, p.60 y 187).

Esta es la razón de la denuncia de Edipo como falso representante del deseo, pues no es un invento del psicoanálisis, sino del capitalismo (Deleuze y Guattari, 1985), es éste quien inventa a las personas privadas, familiares, como separadas de las personas sociales (capitalista, trabajador, etc.). Esto tiene que ver, también, con que la reproducción social ya no pase por la reproducción familiar (la forma reproducción social y familiar se han independizado), haciendo que la familia haya dejado de ser política y estratégica (Deleuze, 2005, p.130). El psicoanálisis forma así un poderoso aliado con el capitalismo, pues desvincula el deseo del campo político-social y lo encierra en el ámbito familiar, separando así economía política y economía libidinal, pero sólo hay una economía: “mientras nos contentemos con colocar paralelamente, por una parte, el dinero, el oro, el capital y el triángulo capitalista, y por otra parte, la libido, el ano, el falo y el triángulo familiar, nos entregaremos a un agradable pasatiempo” (Deleuze y Guattari, 1985, p.35). No hay

producción social de lo real por un lado y producción deseante por otra. Por eso para hacer una unión entre Freud y Marx había que pasar por una crítica y un trastocamiento de ambos (Descombes, 1998). Ni siquiera se trata de llegar a un paralelismo entre lo «externo» y lo «interno», sino de una identidad de naturaleza entre la producción deseante y la producción social, aunque haya diferencia de régimen. Por eso no hay prioridad por el combate «externo», como en una lucha marxista, ni del combate «interno», como en una perspectiva religiosa o psicologicista,

el combate en el interior y el combate en el exterior se sostienen sobre las mismas cosas, que son a la vez instituciones cristalizadas en el exterior y secreciones internas. [...] Se trata de un sistema que hace funcionar al mismo tiempo un código del significante exterior y una glándula de interpretación en nuestro interior. Todo el tiempo hay que deshacer esa especie de glándula que está en nosotros y que produce interpretación en correspondencia con las significaciones cristalizadas en el exterior (Deleuze, 2005, p.215).

El problema no es nunca, entonces, una cuestión de ideología. Ésta sólo es la producción de enunciados de un régimen de poder determinado. Aquí Deleuze se acerca a Foucault, pues el poder no se piensa tanto por mecanismos de represión, sino por su positividad, por cómo conduce el deseo, cómo produce afectos tristes, disminuyendo nuestra potencia de actuar o cómo produce enunciados. Aunque las condiciones que crea esta producción procure a su vez impedir la producción de nuevos enunciados, tratando de impedir el acontecimiento en el orden del discurso y de los cuerpos (Deleuze, 1995 y 2005; Foucault, 2018, p.14).

Tenemos así, que el deseo es producción de lo real y funciona según tres dominios cuyas leyes son las síntesis inmanentes del deseo. Es un flujo que nos traspasa, que no es «espontáneo» ni «natural», sino que está configurado por el proceso histórico-social (Deleuze, 1995). Hasta tal punto es un proceso que va más allá de lo individual, que el placer es concebido por Deleuze como aquello que, no solo no es el fin o el objetivo del deseo, sino que es lo que interrumpe el proceso, aquello que puede que sea necesario, pero que sólo supone una interrupción, una exasperación, constituyendo una especie de intento del individuo por recuperarse en un proceso que lo supera por todos lados (Deleuze, 1995 y 2005), tercera sumisión del deseo, ésta vez a una interioridad.

Decíamos que producción social y deseante son lo mismo, sólo que la primera es la segunda en condiciones determinadas. La primera es una determinación de la segunda, pero la producción deseante, aunque siga las condiciones históricas concretas, establece de manera primaria unas líneas de “desviación” mínima, o líneas de fuga de esas condiciones, haciendo migrar los flujos, produciendo mutaciones. La producción social es pues, el producto de la producción deseante históricamente determinada (Deleuze y Guattari, 1985). La diferencia dependerá de la dirección que se tome en el análisis y/o la acción, si bien se subordinen las máquinas máquinas deseantes a las leyes estadísticas de los grandes conjuntos molares, o bien se subordinen los conjuntos molares a las liberaciones de potenciales y movimientos transversales que las máquinas deseantes producen; la diferencia estará en la situación histórica concreta en la que se engarza el deseo y las líneas de fuga que el deseo hará que dicha formación específica siga, constantemente movimientos de desterritorialización y re-territorialización, “la producción deseante es el límite de la producción social” (Deleuze y Guattari, 1985, p.107). Todo régimen social es, pues, producido por el deseo, incluidos los más represivos. Es por ello que la cuestión política (¿Por qué la gente lucha por su esclavitud?) tenga que pasar por el deseo, pues “lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga” (Deleuze y Guattari, 1985, p.36). Sin embargo, hay diferencias en el funcionamiento entre los dos regímenes. Las máquinas deseantes producen la instancia de antiproducción, el cuerpo sin órganos, mientras que la instancia de antiproducción de las máquinas técnicas es producida a parte (el socius del cuerpo social). El papel de estos cuerpos será la de actuar como superficie de registro, solo que las disyunciones sobre el cuerpo sin órganos son inclusivas, siempre puede haber permutaciones, mientras que el socius siempre trata de establecer disyunciones exclusivas que funcionen cauces para el deseo (Deleuze y Guattari, 1985, p.39).

Las tres síntesis según las que decíamos que funciona el deseo funcionan en influencia recíproca y se dan simultáneamente. La primera de estas leyes, la del dominio de producción, es la síntesis conectiva, según la cual, toda máquina corta un flujo que otra produce, y produce a su vez un flujo que otra corta. Estas máquinas deseantes están conectadas con otras según una lógica binaria y asociadas a un flujo de materia continuo que cortan, produciendo extracciones del flujo asociativo. Al deseo no le falta nada, produce acoplamientos, comunicaciones entre elementos que mantienen su propia diferencia, unidos por la ausencia

de lazo, es pura positividad. De este modo, entre producto y producción ya no hay una clara separación, el producto es también productor, se trata de la producción de producción. El deseo no busca cubrir lo que le falta, sino crear nuevas conexiones (Deleuze y Guattari, 1985).

La segunda síntesis, la disyuntiva, es la que rige el dominio de la distribución. Las máquinas deseantes, para hacer circular el deseo se enganchan a otro elemento que es producto a su vez de la primera síntesis del proceso, y es el cuerpo sin órganos, que sirve de superficie de registro “de tal modo que las máquinas deseantes parece que emanan de él en el movimiento objetivo aparente que los relaciona” (Deleuze y Guattari, 1985), atribuyéndose así las fuerzas productivas. Se forma de esta manera una red constituida por las máquinas deseantes que se distribuyen sobre este cuerpo sin órganos, permitiendo las permutaciones, pues se trata de disyunciones inclusivas, en contraposición a las disyunciones exclusivas que se le imponen al deseo con lógicas como la de Edipo, o la distribución en series comunicables, como hablar de sexualidad hetero u homo. Las conexiones aquí, no son, por tanto, forzosas, sino que siempre pueden variar y crear nuevos agenciamientos no previstos. Si podemos decir que en el inconsciente hay cadenas significantes es porque están formadas por signos, pero no son significantes. Serán entonces las disyunciones exclusivas las que fijen un sujeto que se guía por categorías binarias que se oponen de manera excluyente. El segundo corte de la máquina es un corte-separación del fragmento de código.

Nuestro tercer dominio es el del consumo, regido por la síntesis conjuntiva (Deleuze y Guattari, 1985). Es a este nivel donde aparece el sujeto, como objeto residual del proceso producido por un corte-resto. Este sujeto es multiplicidad, multiplicidad que se diferencia de la unidad o de lo múltiple, pues el sujeto no se forma como unidad totalizante, sino que aparece al lado de las máquinas deseantes, deducido de los estados por los que pasa. No se trata entonces de ningún sujeto racional o trascendente, sino de un sujeto sin identidad fija, pues nace de los estados afectivos que se producen en esta síntesis, y renace con cada devenir, con cada paso afectivo, como mero residuo, casi por accidente, de las extracciones de flujo, las separaciones de cadena y los estados afectivos. El estado vivido es anterior al que lo vive. Es un resto que a la manera de una renta se le da al sujeto. No es, por tanto, sujeto fundador de nada, sino que más bien es un sujeto que anda a la deriva. Deshacer el yo, la unidad del sujeto, denunciada como invención, será otra de las continuas batallas de Deleuze, pues Dios era la condición necesaria para la existencia y la unidad de un sujeto, pero Dios ha

muerto, y con él, el sujeto. No hay unidad del sujeto, sino devenir, yo múltiple, fracturado y, en gran parte, pasivo (Deleuze, 2012, p. 142 y 143).

Este sería el funcionamiento «legítimo» o inmanente de las síntesis, lo cual constituye el problema a resolver por toda sociedad, pues el deseo, en la construcción de su plano de inmanencia, no hace más que romper con la organización, establecer conexiones aleatorias, no sigue unos cauces predeterminados, por ello, cada cuerpo social tratará de establecer un uso «ilegítimo» o trascendente de las síntesis que permita ligar el deseo (Lapoujade, 2016, p.158 y 159), el deseo, en tanto esencialmente creador, esquizofrénico, es siempre cuestionador de la organización social, dado que esta se presenta como un forma de organización del deseo, que no tiene imagen de por sí (Pardo, 2014 p.125). En el caso de la primera síntesis, el uso que hemos descrito sería parcial y no específico, el uso ilegítimo es el global y específico, donde las conexiones que se producen en la síntesis, en función de un sujeto fijado, en lugar de establecer conexiones transversales entre los elementos moleculares, la conexión se realiza con personas globales, con conjuntos molares identificados. Se sustituye la conexión de objetos parciales por personas familiares, conyugales, etc. (Deleuze y Guattari, 1985, p.76 y 77).

Al uso legítimo de la segunda síntesis, que decíamos que era el de la disyunción inclusiva, se opone el de uso limitativo o exclusivo, cuando ya no se permiten permutaciones, cuando desaparece la conexión entre las series divergentes, como en el paso por el triángulo edípico: diferénciate asumiendo tu lugar o cae en la indiferenciación, tu «yo» ha de ser claro, recibir sus coordenadas de diferenciación. El uso inclusivo es el del esquizofrénico, que no es hombre y mujer, sino uno u otro, “uno al final del otro como los dos puntos de un bastón en un espacio indescomponible. [...] No identifica los contrario, sino que afirma su distancia como lo que les relaciona en tanto que diferentes” (Deleuze y Guattari, 1985, p.82 y 83). Las series se comunican, el sujeto nómada es en todas ellas, es la distancia entre ellas.

El uso trascendente de la tercera síntesis será el segregativo o bi-unívoco, en lugar del uso nomádico. En el uso inmanente teníamos zonas intensivas por las que pasaba el sujeto nómada, donde los nombres que designan esas zonas no son identificaciones de un yo con una raza o un personaje, sino que designan los efectos, los umbrales del cuerpo sin órganos, los devenires, los estados vividos. El sujeto nómada es ahora un negro, una bestia, un hombre, una mujer, un mongol (pues son pasos de umbrales, designados por fenómenos limítrofes). El uso segregativo es, por el contrario, el que produce las identificaciones, el

creerse de raza superior, recortando clases, razas e invistiendo los intereses dominantes y la identidad fija del sujeto. En vez de una vivencia en el borde del grupo a la búsqueda de límites a traspasar, se convierte en un medio de integración al grupo. Es el uso de la síntesis que permitirá la aplicación en el subconjunto familiar de las operaciones en el conjunto social (Deleuze y Guattari, 1985, p.90 y sig.).

Pero aclaremos, siempre se trata de las mismas síntesis del deseo, pero en un uso distinto de ellas. El uso inmanente es lo que se llamará catexis inconsciente o libidinal revolucionaria (entendiendo catexis en el sentido psicoanalítico, según el cual la libido “carga” algo, produciendo una atracción o repulsión por dicha cosa), el uso trascendente será llamado catexis inconsciente reaccionaria, pues es la que coincide o se adecúa a los intereses dominantes, y que viene a ser un análisis de tipo interpretativo, donde se pregunta qué quiere decir esto o aquello (Deleuze y Guattari, 1985, p.111 y 115). Esta cuestión de uso inmanente o trascendente, no es un problema de hecho, no es el hecho el que se cuestiona. No es que no haya necesidad en el deseo, o falta de ser, o placer. Es una cuestión de derecho, cuestión fundamental para Deleuze: eso ocurre, pero ¿esa es la esencia del deseo, su ser «natural» o esencial, hay una necesidad de que sea así, o ha sido por contingencia, por forzamiento? (Lapoujade, 2016).

Una de las preguntas que recorre el pensamiento político deleuziano, especialmente en *El Anti Edipo*, es: ¿por qué es traicionada la revolución? El pensamiento francés llevaba (antes de los 70) varios años planteándose ciertas preguntas, en sus círculos marxistas, pues había una serie de situaciones que no concordaban con la teoría de Marx, como la deriva de la Unión Soviética y la revolución cultural de China. ¿Cómo podía haberse convertido una revolución socialista en otro régimen de corte totalitario, en otra estructura de poder? (aunque la pregunta no se formulara en esos términos entonces), o si la infraestructura China ya era socialista, ¿cómo podía producirse una revolución a nivel cultural? Este tipo de disonancias desembocaron en varias líneas de investigación, como los estudios sobre el poder (Descombes, 1998). En el caso de Deleuze y Guattari llevó a su teoría del deseo y a hacer una distinción entre catexis preconscious de interés y catexis inconsciente o libidinal, entre las cuales hay una relativa independencia, pero ambas pueden ser revolucionarias o reaccionarias. Un interés revolucionario puede recubrir una catexis inconsciente segregativa, es decir, se puede querer un corte con la forma de organización social actual, pero se puede, a la vez, desear, cargar una formación de soberanía central, una nueva estructura de poder. Bajo

su interés revolucionario fluye un delirio paranoico que “maquina masas, [el paranoico] es el artista de los grandes conjuntos molares, formaciones estadísticas o conjuntos gregarios, fenómenos de masas organizadas” (Deleuze y Guattari, 1985, p.289).

Como vamos vislumbrando, este flujo de real-deseo no es, pues, un deseo personal y privado, sino algo pre-personal, pre-subjetivo, que desborda a los sujetos. Una persona o individuo es considerado aquí “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” (Deleuze, 2005, p.19). Es decir, una especie de nodo en la red que se forma entre los distintos flujos de una sociedad. El deseo, el inconsciente con sus máquinas deseantes “es un sistema de investimentos político-social. Es la libido que se engancha en las determinaciones político-sociales.” (Deleuze, 2005, p.30). Lo que carga o inviste el deseo no son figuras parentales, sino el campo histórico y político. Esta será una de las luchas contra el psicoanálisis, que plantea que el deseo inviste primeramente a la familia, y solo después de una desexualización se carga el campo exterior.

La proposición básica del esquizoanálisis sería: el investimento libidinal alcanza el campo social como tal, no implica ninguna desexualización, y las relaciones sexuales de un individuo o de un grupo son los exponentes de estos investimentos de deseo inconscientes del campo social histórico (Deleuze, 2005, p.59).

Por eso la cuestión del deseo es siempre política, y el esquizoanálisis un análisis militante. Por eso se invocará la protesta de Reich: no se engaña a las masas, se hace que las masas deseen su propia represión, que luchen por ella. Para ello tendremos que ver primero cómo las sociedades se constituyen como máquinas que tratan de organizar estos flujos, pues “no podemos decir que la lucha contra un sistema sea totalmente independiente de la manera en que ese sistema es caracterizado.” (Deleuze, 2005, p.27)

De todo este planteamiento se desprende que el deseo, la producción deseante, es multiplicidad, es algo que no entra en las categorías de lo Uno o lo múltiple pues en la multiplicidad, que es irreductible a la unidad, hay relaciones entre las partes, pero tal relación se establece entre “un conjunto de piezas realmente distintas que funcionan juntas *en tanto que realmente distintas (ligadas por la ausencia de lazo)*” (Deleuze y Guattari, 1985, p.405).

Las partes no forman un todo que las totaliza, las unifica, es conjunto sin totalidad de partida ni final. El «todo» es producido, sí, pero al lado de las partes, estableciendo comunicaciones aberrantes, transversales, entre los elementos que mantienen su diferencia (Deleuze y Guattari, 1985, p. 47 y 48).

Tenemos entonces dos líneas por delante que seguir: el estudio de la producción deseante en las condiciones históricas concretas del capitalismo y los Estados como modelos de realización del capitalismo; y una tipología o teoría de las multiplicidades.

Los cuerpos sociales. El problema de ligar el deseo. Capitalismo y axiomática

Una sociedad es considerada como un cuerpo sobre el que chorrean los flujos, yendo de un punto a otro, acumulándose en determinados sitios. Pero en este cuerpo social los flujos no corren “libremente”, es decir, según los usos inmanentes de las síntesis, sino que son ligados de distintas maneras. Es por estas distintas maneras de encauzar, de controlar (o intentarlo al menos) los flujos de deseo que Deleuze y Guattari (1985) pueden distinguir tres tipos de formaciones sociales: primitivas, bárbaras y capitalistas. La primera tiene como superficie de registro o socius, que se atribuye toda la producción y la distribuye a modo de un principio trascendente, el cuerpo de la Tierra y funciona por una codificación de los flujos, o sea, establece entre flujos cualificados relaciones indirectas, derivadas de dicha cualificación, dirigiendo los movimientos, los intercambios, lo que puede pasar y lo que no, lo que hace o no pasar (Deleuze, 2005, p.26). Cuando Deleuze y Guattari hablan de socius no hay que entender el cuerpo social, el socius es más bien el «fundamento» que el cuerpo social da al uso de las síntesis del deseo que establece (Lapoujade, 2016, p.159 y 160).

En un momento de ruptura se fundan sobre la sociedad primitiva una sociedad bárbara o máquina despótica (Deleuze y Guattari mantienen cierta concepción “evolucionista” de las sociedades que se romperá en *Mil Mesetas*). Que se fundan sobre ellas quiere decir que no se trata de una ruptura total en cierto sentido, pues los antiguos códigos no desaparecen, sino que se someten a una sobrecodificación que impone la nueva maquinaria. Hay un cambio de socius que ahora pasará a reapropiarse en el movimiento objetivo aparente la producción: el cuerpo del déspota. De nuevo, todo parece emanar de él o del Dios con el que establece su filiación. Con esta máquina despótica surge el Estado, aparece un nuevo fundamento del inconsciente (el nuevo socius) que actúa como objeto trascendente que de lo que todo depende, el falo o el significante, lo que hace que primen los problemas de interpretación

sobre los de uso y eficacia (¿qué ha querido decir el emperador?) (Lapoujade, 2016, p.167 y 168). Si la operación propia de la máquina territorial era codificar, aunque el nuevo cuerpo mantengan los mecanismo primitivos como partes de su máquina, añadirá un nuevo mecanismo propio: la sobrecodificación, que desterritorializará la tierra en un territorio, los bloques de deuda finita en impuestos y se apropiará del trabajo y el sobretrabajo (Lapoujade, 2016, p.165 y 166). Pero ambas maquinarias tienen algo en común y es que tratan de codificar todo el campo social, pues su mayor temor son los flujos descodificados, pues siempre aparecen nuevos flujos que la amenazan. Un flujo que llega desde el exterior o bien algo que escapa a la máquina y la amenaza desde dentro. Las sociedades tratarán ante este evento de destruir el nuevo flujo o recodificarlo, asignándole un territorio y que todo vuelva a marchar (Deleuze, 2005, p.21). Codificar o sobrecodificar los flujos es tratar de fundar el deseo, el inconsciente, sólo que de distintas maneras, pero el objetivo es dar un suelo al sin fondo del deseo.

El capitalismo, sin embargo, se constituye como algo distinto, como un corte más profundo. El capitalismo ni puede ni necesitar fundar. Es como el negativo de las otras formaciones, se erige como aquello que pareciera que trataban de conjurar: la descodificación total de los flujos (Deleuze, 2005, p.21 y 22; Deleuze y Guattari, 1985, p.145). Lo que era la negatividad de las sociedades, ahora es positividad para el capitalismo. Desde esta concepción, es posible plantear una historia universal con el capitalismo como etapa final. Lo que no quiere decir que se plantee una teleología cuyo fin es el capitalismo. El surgimiento del capitalismo es contingente, podría no haberse dado, podría haberse dado antes, podría haberse dado más tarde (Deleuze y Guattari, 1985, p.230).

El funcionamiento del capitalismo será asemejado con el del esquizofrénico, pues éste, como *homo natura*, como imagen paradigmática del proceso de producción, siempre produce nuevos flujos descodificados y desterritorializados, al igual que el capitalismo. Esto no quiere decir que en las otras formaciones no hubiera flujos descodificados y en el capitalismo sí, sino más bien que el capitalismo constituye la descodificación generalizada de todos los flujos, su propio funcionamiento los produce. Si en la máquina primitiva primaban las conexiones de producción y en la despótica las disyunciones de inscripción sobre la unidad sobrecodificante, en el capitalismo es la conjunción la que pasa al primer plano. Anteriormente también había consumos, pero ahora la conjunción es preeminente, el propio

lujo se convierte “en un medio de inversión y vuelca todos los flujos descodificados sobre la producción, en un «producir para producir»” (Deleuze y Guattari, 1985, p.231). Si las otras formaciones producían una plusvalía de código, la axiomática capitalista producirá una plusvalía de flujo, plusvalía de capital.

Esta nueva maquinaria, al igual que las dos anteriores, tiene su propio socius, el capital: “a partir de las fuerzas de producción se produce una especie de cuerpo lleno social (distinguiéndolo del cuerpo sin órganos) que, por sí mismo, es improductivo y se atribuye las fuerzas productivas.” (Deleuze, 2005, p.93). Nada emana del capital, a pesar de que todo parezca venir de él, a pesar de que el dinero parezca engendrar dinero (Deleuze, 2005, p.115). La plusvalía de flujo del capitalismo es fruto de la relación diferencial y directa de los flujos, que ya no se relacionan de manera indirecta según sus cualificaciones (Deleuze y Guattari, 1985, p.235).

Este socius tendrá algo particular en comparación con los dos anteriores (el cuerpo de la Tierra y el cuerpo del déspota), y es que por primera vez se trata de una instancia económica, cuando anteriormente era extraeconómica, sobre este cambio se asentará la disimulación del capitalismo, de la que hablaremos (Deleuze, 2005, p.129). Y es que decíamos que el capitalismo ni puede ni necesita fundar el deseo, pues para ejercer el rol de fundamento, el socius necesitaba constituirse como una instancia separada de aquello que funda, debía ser exterior, de naturaleza distinta a los flujos económicos o sociales. Algo que no era de naturaleza económica establecía los códigos en los que las relaciones económicas son captadas, en el capitalismo las relaciones económicas aparecen por sí mismas, por eso el capitalismo sustituye los límites externos por límites inmanentes (Lapoujade, 2016, p.173).

Además, esta máquina ya no funcionará codificando o sobrecodificando, sino que funciona como una axiomática que se constituye como un campo de inmanencia, de la que podemos destacar dos aspectos. El primero es que todos los flujos están relacionados, los códigos dan una cualidad a los flujos, a partir de la cual se derivan las relaciones entre ellos. Es una relación indirecta, y que se establecen a partir de las propiedades distributivas de los flujos (Deleuze, 2005, p.112). Mientras que la axiomática establece “un sistema de relaciones diferenciales entre flujos descodificados” (Deleuze, 2005, p.98). “Ninguno de esos flujos es definible independientemente del otro, puesto que la relación diferencial es una relación de determinación recíproca.” (Deleuze, 2005, p.102). Es la relación la que determina la cualidad de los flujos y no a la inversa, como en el código. Así, por ejemplo, el flujo de capital como

riqueza descodificada y el trabajador desterritorializado, que solo posee su fuerza de trabajo. La existencia de ambos permanece virtual mientras no se encuentren. De ahí que el capitalismo no se dio, no solo hasta que ambos flujos aparecieron, sino hasta que se encontraron, fruto de la contingencia (Deleuze, 2017). Pero ¿por qué ahora la máquina opera por una axiomática y no por un código? Porque cuando todo empieza y acaba con dinero se pasa de flujos cualificados, susceptibles de codificación, a flujos de cantidades abstractas que ya no se dejan codificar (Deleuze, 2005, p.27). El capitalismo sustituye los códigos por un sistema contable, una axiomática de las cantidades abstractas (Deleuze, 2005, p.39 y 40).

El segundo aspecto de la axiomática capitalista es que sustituye el “límite exterior de los flujos descodificados por un sistema o un conjunto de límites interiores correspondientes a las relaciones diferenciales, por un sistema de límites interiores que se reproducen a escala siempre más amplia.” (Deleuze, 2005, p.110). Siguiendo una tesis marxista, Deleuze y Guattari (1985) plantean que el capitalismo tiene una tendencia al límite, pero que sin embargo siempre será rechazada, el límite será empujado más allá. Como axiomática, siempre se pueden añadir un nuevo axioma y todo sigue. Es lo que llaman potencia de recuperación del capitalismo (Deleuze, 2005, p.20). Axiomas de solidaridad para el tercer mundo, axiomas para la homosexualidad, axiomas para las mujeres, etc. Nuevos flujos aparecen siempre, cuestionando el funcionamiento, la legitimidad de la máquina. Entonces se añade un nuevo axioma para los nuevos flujos, eliminándose la potencia revolucionaria de éste. Crear un nuevo axioma será la manera de poner en relación un nuevo flujo descodificado, un acontecimiento. “Un axioma es la huella de un acontecimiento” (Deleuze, 2005, p.159). La lucha de Deleuze y Guattari en este punto, es por el cuestionamiento de la legitimidad del capitalismo y de Edipo. Plantear la cuestión «¿quid juris?», denunciar el derecho de la axiomática capitalista sobre el deseo y las poblaciones para reivindicar el derecho de lo minoritario (Lapoujade, 2016, p.29).

Sin embargo, aunque el capitalismo desterritorialice y descodifique los flujos con una mano, con la otra los atrapa y taponas. Aunque el capitalismo tienda hacia su límite, “El papel de la axiomática es contrariarlo, compensar el límite, volver las cosas a su lugar, no con un código, sino sustituyéndolo por límites interiores correspondientes a las relaciones diferenciales entre flujos descodificados” (Deleuze, 2005, p.105). Por eso, aunque el capitalismo tenga una afinidad natural con el esquizo como proceso, éste constituye también su límite, pues aquél funciona según una polaridad: proceso esquizofrénico - impedir la

fluctuación. El capitalismo trata de restaurar territorialidades artificiales (tradiciones, patrias, familiarismos) mediante sus movimientos de recuperación, por eso el problema revolucionario estará ligado a la cuestión de la tierra, a buscar los movimientos de desterritorialización que realmente sean siempre creadores de una nueva tierra que en cierto sentido se enfrente a las territorialidades capitalistas (Deleuze, 2005, p.153).

El capitalismo, a diferencia de las otras formaciones, constituye una maquinaria ecuménica, aunque el mercado trate de extenderse al infinito sus pretensiones no son territoriales, sino desterritorializantes, que los flujos de moneda, de producción, siempre puedan ir más allá, es el aparato de captura del Estado quien sirve o efectúa el propósito territorial (Lapoujade, 2016). Pero también habrá un segundo movimiento del límite, fruto de la independencia de la forma de la reproducción social, como ya decíamos. Esta vez, se trata de un movimiento que hace los límites interiores cada vez más estrechos, la familia ya no informa el conjunto social, sino a la inversa, quedando así reducida a un conjunto de aplicación de las operaciones de la axiomática. Las figuras sociales se doblan sobre las del orden familiar (Deleuze, 2005, p.130 y 131, y p.134 y 135). Mientras los códigos marcaban los órganos y los cuerpos y las sobrecodificaciones escribían la ley para que fuera leída, la axiomática ya no necesita de estas operaciones, pues la persona privada no es más que objeto de aplicación de las operaciones: “*tu capital o tu fuerza de trabajo*” (Deleuze y Guattari, 1985, p.258 y 259). Así resurgen las territorialidades artificiales del capitalismo, aunque ya no estén relacionadas con una objetividad de la tierra. Aunque el capitalismo desterritorializa y descodifica todos los flujos, “nos devuelve todas las instancias que han sido destronadas como objetividades bajo la forma de representaciones subjetivas” (Deleuze, 2005, p.147). Territorialidad y déspota interiorizados. Como Foucault nos decía en su introducción de *El Anti Edipo*, no se trata de luchar únicamente contra las formaciones históricas del fascismo, sino también contra el fascismo en nosotros mismos. Solo hay un único combate.

Hemos dicho que el capitalismo cambia la operación de codificación de flujos, por la axiomática de los flujos descodificados, y que esto suponía cambiar de relaciones indirectas a relaciones diferenciales, pero también implica otra serie de cambios, como pasar de un funcionamiento basado en el secreto a funcionamiento basado en la disimulación, que no se trata de una disimulación subjetiva o psicológica, sino objetiva (Deleuze, 2005). Por ejemplo, se pasa de secretos en las formaciones primitivas y despóticas, «no usarás tal órgano en tales condiciones» (aunque esto no se oculte), a una disimulación, como la que opera el dinero

para poner disimular la heterogeneidad de los flujos de financiación y de renta, dándole un aspecto de equivalencia (Deleuze, 2005, p. 120 y 121).

Por otro lado, el sistema de codificación, dado que establecía relaciones indirectas entre flujos cualificados, operaba por intercambio de bloques finitos de deuda, siempre en desequilibrio por la irreductibilidad de un flujo a otro, por la desigualdad de los intercambios. Incluso cuando la deuda con el déspota se vuelve infinita, no hay equivalencia en los intercambios. Sin embargo, la axiomática constituirá “un conjunto de reglas finitas que permite la estructuración de una materia de por sí infinita, y el medio de tratar esa materia de la cual se dará cuenta a través del número infinito de las combinaciones posibles que derivan de la axiomática misma” (Deleuze, 2005, p.124 y 125). Decimos que el capitalismo funciona por una axiomática y no por un código, pues en el código no había equivalencia entre lo que se intercambiaba, pues eso supondría «algo ilimitado», algo que no se puede codificar, por eso un código nunca es económico, y por eso la introducción forzosa de dinero en comunidades que funcionan como máquina territorial hace estallar sus circuitos de circulación. El dinero insta una equivalencia con independencia de las cualidades de los flujos (Deleuze y Guattari, 1985, p.255 y 256).

¿Qué pasa en todo esto con los Estados? Aunque la forma Estado surgiera primeramente con la formación bárbara, la máquina despótica, ya no se trata del mismo funcionamiento, del mismo tipo de Estado. Antes era una unidad abstracta que integraba conjuntos que funcionaban por separado, ahora

Ya no se contenta con sobrecodificar territorialidades mantenidas y enladrilladas, debe construir, inventar, códigos para los flujos desterritorializados del dinero, de la mercancía y de la propiedad privada. Ya no forma por sí mismo una o varias clases dominantes, él mismo está formado por estas clases que se han vuelto independientes (Deleuze y Guattari, 1985, p.227 y 228).

Mientras el capitalismo descodificará y desterritorializará los flujos, será el Estado quien se encargue de efectuar la necesidad de re-territorialización, de regular los flujos. El Estado será considerado una máquina de captura (Deleuze y Guattari, 1985 y 2015).

Una de las nuevas funciones del Estado en la máquina capitalista será la reabsorción de la plusvalía de flujo que mencionábamos antes, mediante medios como el militarismo o la publicidad, movilizando flujos de conocimiento, de información. Estado, policía y ejército forman una instancia de antiproducción, pero que ya no para la producción, sino que se inserta como parte misma de la maquinaria productiva. Esta instancia, entonces, sí que es productiva en cierto sentido, pues es la que producirá la carencia donde no falta de nada y que, además, dobla el flujo de capital y conocimiento con un flujo de *imbecilidad* que asegura la integración de los individuos al sistema. Reabsorción de plusvalía por inserción de carencia y de flujo de conocimiento por inserción de imbecilidad (Deleuze y Guattari, 1985, p.242 y 243).

Este tremendo derramamiento de antiproducción, este producir por producir, lleva la sumisión hasta el extremo, donde ni siquiera el burgués es «amo» del sistema sino, en todo caso, «amo» al más puro estilo hegeliano, “ahora sólo esclavos mandan sobre esclavos, ya no hay necesidad de cargar el animal desde fuera, se carga a sí mismo” (Deleuze y Guattari, 1985, p.262). El afán por producir ni siquiera se explica ya por el goce propio. Institución cristalizada en el interior. Hasta el punto de que ya no hay distinción entre clases, sino entre la clase y los fuera de clase. Los que funcionan en los engranajes del sistema y los que cuestionan su funcionamiento. Al no haber una instancia extraeconómica que de un fundamento a las relaciones económicas, ya sólo hay un producir por producir, producir para el capital. Los fines «conscientes» no son más que representaciones que vienen a realizar la lógica demente del capitalismo (Lapoujade, 2016, p.176).

Esta visión de los tipos de formaciones sociales se desarrollará en una perspectiva diferente en *Mil Mesetas*. Mientras en *El Anti Edipo* había una serie de cortes que constituían una historia universal de los cuerpos sociales y sus delirios, una historia universal de las determinaciones que ha recibido el inconsciente, en el segundo se pasará a una perspectiva de coexistencia. Las formaciones serán entendidas como multiplicidades, como agenciamientos, y como tales, no se entienden sin su relación en el afuera, con los otros agenciamientos con los que comunica, las formaciones sociales no pueden explicarse por sí mismas, sin las relaciones con los otros tipos. Las sociedades serán entonces descritas según procesos maquínicos y serán clasificadas en cinco tipos de derecho que aparecerán mezcladas de hecho: sociedades primitivas, con Estado, urbanas, nómadas y ecuménicas (Deleuze y

Guattari, 2015, p.442). ¿Qué ocurre aquí con el capitalismo y el Estado moderno? El primero se seguirá concebido como una formación ecuménica, es decir, que se caracteriza por atravesar los otros tipos de sociedades y en unir heterogéneos, y seguirá planteándose su funcionamiento como una axiomática. El Estado, tomado en una visión más general que la de la máquina despótica, será definido como aparato de captura (que desarrollaremos más adelante), caracterizando por igual tanto Estados imperiales arcaicos como Estados modernos, constituyendo la diferencia entre ambos en que el segundo deviene un modelo de realización de la axiomática capitalista, en tanto que hay un único mercado mundial. En este sentido, con la expansión mundial del capitalismo, los Estados devienen isomorfos, lo cual no impide una heterogeneidad de las formaciones, estableciendo incluso un centro y una periferia. Dentro del primero, es donde hay isomorfismo, pero con heterogeneidad, pues habrá Estados socialistas, democráticos, totalitarios, etc. y la periferia constituirá aquellas formaciones en las que aparentemente hay un subdesarrollo, como si se encontraran en una «fase» anterior del desarrollo productivo, sin embargo cumplen una función perfectamente actual dentro del funcionamiento global, pero según una inadecuación de su mercado interior al mercado mundial (Deleuze y Guattari, 2015, p.443 y 444).

Esquizoanálisis y multiplicidades. Disyunciones y polaridades

El pensamiento de Deleuze se planteará como una alternativa a un tipo de pensamiento que funciona por disyunciones exclusivas o dualismos (hombre-mujer, heterosexual-homosexual...), y que constituye históricamente nuestra tendencia. En vez de disyunciones exclusivas Deleuze nos propone operar por disyunciones inclusas/polaridades o multiplicidades, es decir, las cosas no son o una u otra, sino que pasan de una a otra, tienen distintos devenires. Así, por ejemplo, el deseo no es revolucionario «en sí», sino que oscila entre dos polos, por ejemplo, revolucionario/molecular - fascista/molar. Esto tampoco es del todo exacto, pues podría parecer que decimos que ahora la cosa es ahora esto, luego aquello, excluyendo en cada momento el otro polo. Siempre hay mezclas, algo no es liso o estriado, sino que tiene líneas de «alisamiento» y líneas de «estriamiento», tiene zonas más lisas y zonas más estriadas (Lapoujade, 2016). Las multiplicidades están hechas de direcciones cambiantes, de modo que a veces dichas multiplicidades se oponen y a veces se combinan, dando lugar a mezclas de distintas proporciones (Deleuze y Guattari, 2015, p.25 y p.39). Incluso, dando un paso más, diríamos que esto no se aplica tanto «a las cosas» sino al tipo de

cálculo que se aplica a las cosas. No es que haya dos tipos de inconsciente, por ejemplo, sino dos operaciones o cálculos distintos sobre él, el psicoanálisis que operaría de manera «arbórea» y el esquizoanálisis, que operaría «rizomáticamente», es decir, tomando una perspectiva que analice el inconsciente como teatro a interpretar (lo que se llamaría realizar un calco) o buscar las líneas de fuga del inconsciente, producir el inconsciente (trazar un mapa) (Deleuze y Guattari, 2015, p.22 y 23). El pensamiento polar o por disyunciones inclusivas permite, así, escapar del pensamiento substancialista y remontar más allá de un fundamento concreto para pensar lo sin fondo, que no quiere decir lo indiferenciado, donde los seres ya no son en sí, ya no se distribuyen jerárquicamente, sino nomádicamente, son captados en el movimiento diferenciante, individuante. Las polaridades o disyunciones inclusivas permiten pensar las tipologías de estos movimientos, las tendencias individuantes, los movimientos a través del plano anárquico del Ser y no las distribuciones del Ser o del fundamento. En una palabra, los devenires. No hablamos, pues, de un “ser” como atribución, sino de los movimientos individuantes con sus singularidades, modos de poblar la tierra o el Ser. Devenires sin punto culminante, sin orientación teleológica. De ahí que el esquizoanálisis no analiza un contenido del inconsciente, sino sus movimientos, sus maquinaciones, los usos. De nuevo, inspiración spinozista y nietzscheana del pensamiento deleuziano. La tierra, el fundamento desaparece o se hace móvil. Ya no hay tierra segura, lo que no quiere decir que no podamos pensar criterios con los que orientarnos. Igual que Spinoza despejaba los afectos para llegar a la polaridad alegría-tristeza y Nietzsche a la polaridad fuerza activa-reactiva, Deleuze tratará de despejar otras polaridades. En suma, no se trata de cambiar un fundamento por otro, sino de establecer una nueva relación distinta a la fundación. Pasar de una relación arborescente o de tipo calco o modelo trascendente a una relación rizomática o de tipo mapa o proceso inmanente.

La pareja de multiplicidades o polaridad probablemente más importante es la del rizoma - árbol (Deleuze y Guattari, 2015), pues podríamos decir que viene a ser como el comportamiento o la caracterización general de las multiplicidades, oposición asimétrica del rizoma y el árbol. Modelo trascendente y proceso inmanente. La consigna que nos manda Deleuze es “haced rizoma y no árbol”, ya sea en la ciencia, en el arte, en la política, etc. Pero ¿cómo hacemos rizoma? Pues no nos sirve como modelo que imitar, pues hacer rizoma es esencialmente crear. Si tratamos de imitar el modelo, estaremos haciendo el árbol. Es el mismo problema de Nietzsche y el superhombre en *Así habló Zaratustra*. No podemos decir:

“el superhombre es esto” y a la vez decir que el superhombre sea creador de sus valores. No podemos plantear pues, que éste o aquello sea el rizoma. Solo podemos hablar de los movimientos rizomáticos. Paradoja inevitable ¿cómo hablar de algo sin fijarlo? ¿Cómo evitar el cambio de fundamento por otro y llegar a lo sin fondo? Captando los movimientos de ascensión del sin fondo, pensar lo determinable en vez de lo determinado o lo indeterminado (Lapoujade, 2016).

Rizoma-árbol sería entonces nuestra polaridad general, pues a la manera de una tabla de dos columnas sirven como caracterización del resto: del lado del rizoma lo liso, el cuerpo sin órganos, la posición de manada, la máquina de guerra nómada, el polo revolucionario del delirio, el grupo-sujeto; del lado del árbol lo estriado, los estratos, la posición de masa, el aparato de captura del Estado, el polo paranoico del delirio, el grupo sometido. Como decíamos no son oposiciones, sino tipos de multiplicidades que se mezclan en proporciones variables formando un agenciamiento concreto (Deleuze y Guattari, 2015, p.42), (retengamos por ahora que el concepto de agenciamiento es el que sustituye al de comportamiento para Deleuze). Incluso podríamos decir que se pasa inevitablemente de uno a otro, no hay desterritorialización sin reterritorialización, línea rizomática que escapa del árbol o arborización en el rizoma. Aunque se critiquen los fenómenos de arborización, jerarquización, reterritorialización, también se exponen los peligros de las líneas de fuga, peligro de convertirse en una línea de abolición, de muerte (Deleuze y Guattari, 2015; Deleuze, 2005). Ésta es la experiencia de cada pasaje de intensidad, de cada devenir, pues hace falta una «pequeña muerte» que libere las potencias, las singularidades, atrapadas en las estructuras, en los conjuntos molares, para que se redistribuyan, para que pueda ascender de nuevo lo sin fondo, lo diferencial, el eterno retorno como retorno no de lo mismo o lo idéntico, sino de la diferencia (Deleuze, 2016; Lapoujade, 2016)². Podemos hablar, pues, de procesos o líneas rizomáticos y arbóreos en cualquier multiplicidad.

Dijimos más arriba que se trataba de distribuciones nómadas en el ser. Deleuze lucha contra las concepciones de la Sustancia y el Sujeto (Pardo, 2014). Si podemos hablar de unas características en un individuo, del «tipo» que sea, no es porque sea sustancia o un sujeto que le den su unidad y ser, una identidad, sino que son fruto de un proceso histórico, o en palabras de Deleuze y Guattari (2015) de estratificación³. Estos estratos fijan el cuerpo sin órganos imponiéndole una organización, haciendo de él un organismo. Estos tres estratos

(concretamente) vienen a corresponder con las tres síntesis del deseo, siendo el primero el que convierte la energía libidinal en energía productiva, el segundo fuerza una significación de los elementos asignificantes, y el tercero produce la fijación de una subjetividad, de un sujeto (Deleuze, 2005). Pero cuando Deleuze y Guattari critican la estructura, el sujeto, o el inconsciente edípico, no es para negar su existencia, no se niega este hecho, sino su derecho, se ponen en cuestión como realidades *necesarias*, “era iluso creer que la estructura fuese la última palabra de la tierra” (Deleuze y Guattari, 2015, p.49). Como ya hemos dicho, se trata de dar cuenta de los movimientos de ascensión del sin fondo de las diferencias y singularidades pre-individuales y a-subjetivas. Lo que Deleuze y Guattari (2015, p.48) llaman una máquina abstracta, extrae de una materia, plan de consistencia o cuerpo sin órganos una serie de elementos que, mediante una doble articulación, los extrae y los ordena, los forma y convierte en compuestos molares mediante procesos de territorialización y codificación. Pero tampoco nos encontramos aquí con una oposición de la estratificación de los estratos contra desestratificación del cuerpo sin órganos o plan de consistencia, pues la máquina abstracta estratifica pero también traza las líneas de desestratificación dentro del estrato, líneas de desterritorialización relativa, que sigue «el plan» del estrato, así como líneas de desterritorialización absoluta, es decir, cuando se producen comunicaciones aberrantes, movimientos entre estratos que parecían comunicados, elementos arrancados de su estrato que entran en relaciones «no previstas» (Deleuze y Guattari, 2015). De nuevo, no se trata de un dualismo u oposición. Tampoco hay que confundir la desestratificación con la mera destrucción o negación, pues las líneas de fuga son siempre positivas, pues son “a la vez conquistas, creaciones” (Deleuze y Guattari, 2015, p.61). De hecho, estos movimientos aberrantes son los realmente constitutivos, siendo la estratificación o los movimientos regulares los secundarios. El plan de consistencia o inmanente, es siempre primero, siempre está presente en los estratos (Deleuze y Guattari, 2015, p.74; Lapoujade, 2016, p.22). Aunque no sea percibido siempre está ahí actuando, estableciendo un continuum de intensidades extraídas de formas y sustancias, una producción de diferencia, mientras que en el estrato tendremos intensidades discontinuas, ya dentro de formas y sustancias, pero finalmente es el plan de consistencia y sus movimientos lo que es realmente creador (no es lo indiferenciado), pues aunque no sea la diferencia lo que captemos, es por la diferencia que percibimos. La diferencia no es lo diverso, sino aquello por lo que existe lo diverso (Deleuze y Guattari, 2015, p. 75; Pardo, 2014, p.70 y 71).

En la concepción de los estratos vemos una ontología donde se entrecruzan un paralelismo (trastocado, por supuesto) con los niveles de individuación simondonianos (individuación física, biológica y psicológica/social) y las dos naturalezas spinozianas (*natura naturans* y *natura naturata*)⁴. De modo que, al nivel de la individuación Deleuze y Guattari distinguen en principio tres estratos, entre los que se producen interacciones, comunicaciones, cuya unidad está definida por una máquina abstracta que, como hemos dicho, extrae los materiales del plan de consistencia para estratificarlos así como lleva a cabo el plan de desestratificación. Sin embargo, la máquina abstracta viene a ser como el principio trascendental que reparte el dominio empírico que el agenciamiento maquínico concreto, como principio empírico, efectúa en el nivel que podríamos llamar fenoménico (Deleuze y Guattari, 2015. p.75 y 76)⁵. Tenemos aquí despejado un nuevo doble movimiento de ascensión de lo sin fondo, individuaciones, pero que no es o uno u otro, sino que se entrecruzan, se mezclan continuamente. Estratificación a partir del plano de consistencia o cuerpo sin órganos y organización en agenciamientos que a su vez establecen líneas de desterritorialización relativas. Desestratificación, liberación y comunicación de partículas e intensidades presas en los estratos.

Se dan, así, tres movimientos distintos en el proceso de estratificación-desestratificación, lo que no quiere decir que se den sucesivamente, sino que están siempre presentes los tres. Son la estratificación, la desterritorialización relativa y la desterritorialización absoluta. Remarcarlos nos parece importante pues con los tres tipos de movimiento podemos ver cierto paralelismo con las tres síntesis del tiempo que desarrolla en *Diferencia y repetición*, y los tres modos o aspectos del ritornelo, descrito en *Mil Mesetas*. El primer movimiento es la constitución de un territorio, de un hábito o de un estrato; de un principio empírico. El segundo viene a ser como el principio trascendental que fundamenta el territorio, da una unidad al estrato (Ecumeno), pero a su vez produce una desterritorialización relativa, un movimiento que sigue el “plan” que instauro la máquina abstracta, la memoria como fundamento del tiempo o lo “Natal” para el ritornelo. Finalmente, el tercer movimiento, es el de la desterritorialización absoluta, Planomeno (el plano como unidad no totalizante de elementos heterogéneos y “libres”) en vez de Ecumeno, grito del sin fondo que asciende deshaciendo lo preestablecido, haciendo imposible todo fundamento. Es el movimiento del Eterno Retorno en su interpretación deleuziana, que se instauro en el plano del ser como su movimiento propio, como su justicia inmanente, haciendo imposible toda fundamentación,

pues todo lo que asciende del fondo ha de deshacerse tarde o temprano, ya que lo único que retorna una y otra vez es la diferencia, la producción de diferencia. Es el movimiento que pone en comunicación lo molecular con lo cósmico, deshaciendo la oposición entre el cosmos y el caos y constituyéndolos como un caosmos, es decir, pensando el cosmos como lo que procede del caos (Lapoujade, 2016, p.98-100)⁶. Es lo que Deleuze y Guattari llaman la «unidad de lo múltiple», en la que anarquía y unidad son lo mismo (Deleuze y Guattari, 2015, p.163), el Ser visto como un único movimiento, Devenir o Eterno retorno, no ya de lo mismo, sino de lo Otro.

¿Cuál es el interés de esta concepción geológica? Al igual que la concepción monista del deseo que subvertía el «psicologismo» del psicoanálisis y el materialismo marxista, el complejo desarrollo de los estratos y las relaciones entre ellos permite poner distancia respecto a tres planteamientos. En primer lugar, de los planteamientos que tratan de instaurar un imperialismo del lenguaje, así como de los estructuralistas (como Lacan) que, más concretamente, instauran el imperialismo del significante sobre todos los signos. En ambos casos, el lenguaje, que pertenece al tercer estrato, el «humano», trata de extenderse a los otros dos estratos, aunque sea como traductor gracias a su operación de sobrecodificación (Deleuze y Guattari, 2015, p.68-71).

En segundo lugar, se distancian de los planteamientos materialistas, como el marxista, que subordinan lo que Deleuze y Guattari llaman la forma de la expresión a la forma de contenido, convirtiéndola en un reflejo de la segunda. Si el primero ponía la expresión, reducida a significante, como determinante, el segundo pone el contenido, reducido en este caso a infraestructura, como determinante. Tanto uno como otro pasan por alto que

forma de contenido y forma de expresión remiten a dos formalizaciones paralelas en presuposición: es evidente que no cesan de entrecruzar sus segmentos, de situar unos en otros, pero gracias a una máquina abstracta de la que derivan las dos formas, y a agenciamientos maquínicos que regulan sus relaciones (Deleuze y Guattari, 2015, p.73).

Ni el contenido (o la infraestructura) ni la expresión (o el lenguaje o el significante) tienen preeminencia, pues ambos forman parte de un mismo estrato. Hay una distinción real entre ellos, aunque estén en presuposición recíproca además de que sus formas sean relativas. Por eso el análisis no debe enfocarse a los regímenes de signos ni a la infraestructura

económica o el aparato de Estado, sino a las organizaciones de poder (utilizando una expresión más foucaultiana que deleuziana, pues Deleuze daba preeminencia al deseo como construcción de agenciamientos, daba primacía a las líneas de fuga de un cuerpo social) que, como agenciamientos maquínicos, entrelazan la doble formalización del contenido y la expresión⁷. Estado de cosas y enunciados colectivos son dos de las coordenadas constitutivas, o categorías para el análisis, de los agenciamientos.

Por último, la concepción por estratos se distancia de las posturas que postulan un «progreso» o teleología, ya sea evolucionista o espiritual, pues no hay menor grado de organización entre los estratos, así como no hay linealidad entre ellos. No es siempre el mismo el que sirve de substrato a otro: “no se puede decir de antemano qué estrato comunica con tal otro, ni en qué sentido” (Deleuze y Guattari, 2015, p.74), así como no siempre se va a una mayor diferenciación, sino que a veces “progresamos y adquirimos velocidad por pérdida” (Deleuze y Guattari, p.55).

Pero ¿qué es este cuerpo sin órganos, del que ya hablamos, del que se extraen las intensidades? ¿Qué es esta mal llamada oposición (pues es una oposición abstracta) a la estratificación? Por un lado se dirá que es la condición de que las máquinas deseantes funcionen. Es el tercer término de la serie binaria de la máquina. Es el cuerpo al que éstas se enganchan y sobre el que se inscriben las disyunciones inclusivas del deseo. Es la condición de funcionamiento del deseo, pues como instancia de antiproducción, el CsO en primer lugar repele las máquinas deseantes para luego atraerlas, produciendo un grado de intensidad positiva con respecto al 0 que sería el cuerpo sin órganos (Deleuze y Guattari, 1985). El cuerpo sin órganos es el objetivo inalcanzable de la experimentación a la que siempre nos incita Deleuze. Es el límite que nunca se alcanza, pues es el modelo de la muerte, es lo que “queda cuando se ha suprimido todo. Y lo que se suprime es precisamente el fantasma, el conjunto de significancias y de subjetivaciones” (Deleuze y Guattari, 2015, p.157). Es lo que no puede ser alcanzado pero que a la vez siempre está ya allí, actuando subterráneamente o imperceptiblemente, substancia spinoziana:

El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso. Ni es espacio ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal

o tal grado, en el grado que se corresponde a las intensidades producidas (Deleuze y Guattari, 2015, p.158).

Los ejemplos que se dan en la obra de Deleuze, por tanto, no designan (los conceptos no designan nunca objetividades para Deleuze) tanto algo en concreto, pues el cuerpo sin órganos es la materia intensiva, sin realidad extensiva, sino más bien cómo ciertos elementos pueden funcionar como un cuerpo sin órganos sobre el que se distribuyen poblaciones, multiplicidades (así el desierto o la estepa y los nómadas, el cuerpo del masoquista y sus dolores). Un agente de antiproducción, pues, no produce sino intensidades al provocar una reorganización de las máquinas deseantes (máquina paranoica como repulsión de las máquinas deseantes por el CsO, máquina milagrosa como atracción de las máquinas deseantes por el CsO). Como substancia spinozista, es pura materia intensa en la que solo hay grados de potencia, singularidades y conjunciones de flujo, que se expresa en sus atributos últimos que vienen a ser los objetos parciales (Deleuze y Guattari, 1985, p.337). El cuerpo sin órganos, en tanto que inorganización real, donde lo heterogéneo comunica con lo heterogéneo como tal, establece las comunicaciones aberrantes entre las series que el deseo pone en conexión en un nuevo agenciamiento maquínico, así el ejemplo del masoquista, que instaura una comunicación aberrante entre la serie caballo (con sus propias fuerzas y sus transmisiones al hombre) y la serie masoquista, produciendo una nueva intensidad o aumento de potencia (Deleuze y Guattari, 2015, p.161). Es lo que por otro lado se llamará un devenir, y por eso se dirá que el devenir es siempre doble, pues hace falta una comunicación: devenir caballo del masoquista, “resonancia de la diferencia en todas las series” (Pardo, 2014, p.56). Este devenir no es una imitación (aunque a veces haga falta), sino una comunicación de afectos, el masoquista adquiere un afecto del caballo. El cuerpo sin órganos es ese modelo de la muerte que debe convertirse en experiencia de la muerte, de la pequeña muerte que se vive en cada devenir (Deleuze y Guattari, 1985, p. 340). Si el “yo” es una configuración de fuerzas o mezcla de pulsiones, hace falta deshacer el cuerpo, reconfigurarlo para devenir otra cosa, hace falta un descentramiento (Pardo, 2014). Modelo que se convierte en experiencia en una desterritorialización absoluta, pues en los estratos había también desterritorializaciones relativas, que entran en el proceso de estratificación «según lo planeado», mientras que la desterritorialización absoluta rompe con lo regular, establece la comunicación aberrante entre series previamente incomunicadas. El yo, así como el placer, son territorios o

reterritorializaciones, fijaciones, el nuevo agenciamiento produce una liberación de las singularidades pre-individuales, de las potencias de vida. Pero esta presencia de la muerte es la que hará decir que siempre hace falta una prudencia, pues esa experiencia puede truncarse, siempre hay un peligro inherente a la desestratificación. No podemos deshacerlo todo de golpe, siempre será necesario códigos, territorios, estratos (Deleuze, 2005, Deleuze y Guattari, 2015).

Esta comunicación aberrante no se establece entre sujetos o “yoes” que mantienen su identidad a lo largo del tiempo como bloques fijos o sustancias. Eso correspondería a un uso trascendente de la primera síntesis del deseo. Por el contrario,

Se trata de hacer un cuerpo sin órganos, allí donde las intensidades pasan y hacen que ya no haya ni yo ni el otro, no en nombre de una mayor generalidad, de una mayor extensión, sino en virtud de singularidades que ya no se pueden llamar personales, de intensidades que ya no se pueden llamar extensivas (Deleuze y Guattari, 2015, p.161 y 162)

Se trata de encontrar amores moleculares, que escapen a las imágenes globales de la sexualidad humana. Por ello la consigna es: no uno ni dos, sino n sexos (Deleuze y Guattari, 1985). Expresado en términos spinozistas diríamos que un individuo se compone de tres capas: una esencia singular que sería como el fundamento de la segunda capa a la que corresponde una serie de relaciones que caracterizan a dicho individuo y, por último, un conjunto infinito de partes extensivas que vienen a realizar dichas relaciones (Deleuze, 2008). No todas nuestras partes necesitan entrar en contacto para establecer una relación que aumente nuestra potencia, ni necesariamente se establece con todas las partes de aquello con lo que se entra en relación. Por el contrario, se trata de una reivindicación de lo molecular, que no quiere decir lo pequeño, sino encontrar un elemento con el que se establecen relaciones, un elemento que, por supuesto, está en conexión con otras cosas, pero con las que no forma una totalidad, ni de llegada, ni de partida, sino una multiplicidad, por eso se recurre al concepto de objeto parcial de Melanie Klein, pero, por supuesto, desechando la totalidad perdida a la que, según ella, pertenecen (Deleuze y Guattari, 1985). Incluso a la hora de leer nos dice Deleuze: “Yo abogo por las relaciones moleculares con los autores que leen. [...] Encuentren sus moléculas. Si no las encuentran, ni siquiera pueden leer. Leer es eso [...]” (Deleuze, 2008, p.161). Es el arte o la ciencia de los encuentros, de aquello que nos conviene.

Encontrar aquello con lo que hacer un cuerpo sin órganos y un nuevo agenciamiento que haga correr el deseo, que ponga en conexión partes o fragmentos de cualquier tipo, sin uniones predeterminadas “un trozo puede ser chino, otro americano, otro medieval, otro un poco perverso”. Al nivel político se tratará de crear, de extraer una política o una estrategia sacada de una formación a partir de las conveniencias del/los grupos implicados (Deleuze y Guattari, 2015, p.162 y 163).

Tres estratos, nos dicen Deleuze y Guattari, son los que principalmente nos fijan: el organismo, la significancia y la subjetivación. Cada uno de ellos viene a corresponderse con uno de los usos trascendentes de las síntesis del deseo: la primera impone formas y funciones, conexiones que movilizan la energía para sacar una utilidad; la segunda establece el mecanismo de interpretación (como el psicoanálisis) que separa el deseo de lo real para enclaustrarlo en un conjunto cerrado mediante relaciones bi-unívocas; el tercero es la fijación de un sujeto a una identidad sedentaria. Estas estratificaciones se dan siempre en lo colectivo, y la ruptura con cada una implica categoría social culpabilizante (depravado, desviado, vagabundo). La culpa es uno de los grandes enemigos comunes a Spinoza, Nietzsche y Deleuze (que para este último también toma la forma del psicoanalista) como enemigos de la vida, de las potencias de la vida.

Lo que realmente nos plantea la pregunta sobre el cuerpo sin órganos: “¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos? Es otra forma de preguntar: ¿cómo liberar los potenciales de lo vital, las singularidades e intensidades pre-individuales? Como dice Lapoujade (2016) el vitalismo de Deleuze no es «ingenuo», sino que está inseparablemente unido a una experiencia de la muerte, al peligro inherente de los movimientos aberrantes, el peligro de deshacer los estratos sin prudencia, aunque este es el riesgo a asumir para una mayor «afirmación» nietzscheana de la vida, en cuanto el movimiento más propio de ésta es el movimiento aberrante, siendo los estratos secundarios. Si es un vitalismo «particular», pero que sostenemos que es un vitalismo mayor, es porque Deleuze parece sentir aversión por lo ordinario, por ello no basta con el empirismo y hace falta llegar al empirismo trascendental, pues se trata de ir más allá de lo vivido, no dar explicación de lo ordinario, sino cómo empujar, forzar lo ordinario hacia lo «extraordinario». La pregunta que nunca se termina de responder es: ¿cómo se crea lo nuevo? ¿Cómo comenzar a pensar, a vivir, a crear una nueva sensibilidad, deshaciendo las fijaciones que nos hacen, las fijaciones que nos hacemos al interiorizar los procesos que nos fijan? Si se asume un riesgo en la experimentación es sólo en nombre del mayor de los vitalismos, porque

no solo afirma la vida en cuanto dado, sino también y sobre todo las potencialidades de la vida.

Pero podemos ir dando una respuesta a nuestra última pregunta planteada, aunque sea negativa. No se trata de hacer tabla rasa, establecer un nuevo fundamento. El desmoronamiento del fundamento tiene las características en Deleuze que dice Marín Casanova (s/f), no se trata de un corte radical, de un olvido del problema del fundamento, sino una especie de despedida que no acaba nunca, una pregunta que no hace más que desplazarse. Una resonancia de esta actitud es la que nos proponen para el intento de deshacer los estratos (Deleuze y Guattari, 2015, p.165 y 166). No una ruptura total, sino, por el contrario, instalarse en el estrato en concreto para realizar una exploración de sus posibilidades, buscar sus líneas de fuga, lo cual también se aplica a la formación social,

ver en primer lugar cómo está estratificada [la formación social] para nosotros, en nosotros, en el lugar donde nos encontramos; luego, remontar de los estratos al agenciamiento más profundo en el que estamos incluidos; hacer bascular el agenciamiento suavemente, hacerlo pasar del lado del plan de consistencia (Deleuze y Guattari, 2015, p.166)

Pues en todo agenciamiento las otras dos coordenadas son las del territorio y la desterritorialización, las líneas de fuga. Una cara del agenciamiento mira hacia los estratos (*interestrato*) mientras la otra mira hacia el plan de consistencia (*metaestrato*). Todo agenciamiento tiene un límite y un umbral. Mientras se mantenga dentro de su límite continuará su funcionamiento, mientras que será al cruzar el umbral que el agenciamiento cambiará a otro agenciamiento (Deleuze, 2019).

Si en la obra de Deleuze está siempre presente la cuestión por el fundamento, la pregunta *quid juris*, el concepto de plano, de trazar un plano de inmanencia (que es una de las determinaciones de la filosofía para Deleuze y Guattari) es una manera de evitar un nuevo planteamiento de fundamentación, pues el plano no es un fundamento, sino una perspectiva, es la búsqueda de una perspectiva que haga perceptible lo que no lo era desde otra perspectiva. (Lapoujade, 2016, p.194). Y se trata de un plano de inmanencia porque en él no hay trascendencia ni fundamento, no hay un principio general o privilegiado, ningún origen ni fin.

Una última advertencia sobre el cuerpo sin órganos o plan de consistencia. Comentábamos que viene a ser como el «motor inmóvil» del deseo, “él y gracias a él se desea”, y que el deseo era lo real o producción de lo real, lo que quiere decir, y Deleuze y Guattari nos lo advierten tanto en *Mil Mesetas* (2015, p.169 y 170) como a lo largo de todo *El Anti Edipo*, que el deseo también puede ser “deseo de dinero, deseo de ejército, de policía, y de Estado, deseo-fascista, incluso el fascismo es deseo” (Deleuze y Guattari, 2015, p.169). Por eso comentaba Foucault en la introducción del *Anti Edipo* que se trata de combatir el fascismo, tanto en sus formas históricas como «el pequeño fascista» que todos llevamos dentro.

Hay dos coordenadas que aparecen con recurrencia en el trabajo de Deleuze y Guattari, lo molar y lo molecular, que no forman una dicotomía, sino que aún en los procesos molares siguen trabajando los procesos moleculares. En cierto sentido, podríamos hacer corresponder a los procesos molares las máquinas sociales técnicas y a los procesos moleculares las máquinas deseantes, pero no debemos olvidar que se trata de las mismas máquinas tomadas en regímenes distintos (Deleuze y Guattari, 1985), es decir, las máquinas sociales no son que las máquinas deseantes en determinadas circunstancias históricas, solo que a veces un régimen subordina en cierto sentido al otro: o bien las máquinas deseantes pueden verse encauzadas por las circunstancias históricas y se insertan en los circuitos «predeterminados» o bien las máquinas deseantes subvierten el orden molar, produciendo una reorganización de las estructuras o formaciones. No se trata tanto, entonces, de dos procesos que se den de manera separada. Tampoco es una separación meramente analítica. Hay una distinción real pero en la que los dos procesos no se dan por separado. Se trata de un método de análisis consistente en despejar, en un principio como dos líneas, en este caso, para ver con mayor claridad cómo esas dos líneas se dan pero siempre mezcladas, diferentes, pero siempre juntas⁸. Despejar estas dos dimensiones no es un mero ejercicio de rigurosidad de estudio, sino que está en resonancia con la concepción ontológica y la praxis a la que debería llevar todo pensamiento o toda filosofía, pues “los modos de vida inspiran maneras de pensar, los modos de pensamiento crean maneras de vivir” (Deleuze, 2000, p.24). Y para Deleuze, a nivel del individuo formado o individuado, al nivel de los cuerpos organizados o de una imagen del pensamiento nada ocurre, es necesario deshacer el yo, el organismo, experimentar para hacerse un cuerpo sin órganos, para desear, que es pensar en este caso. La individuación,

como la describíamos al hablar de los estratos, opera mediante tres procesos, que aunque Deleuze extrae de la ontología de Gilbert Simondon, profundiza en sus estudios de Hume (estudio del hábito o primera síntesis), de Bergson (estudio de la memoria o segunda síntesis) y de Nietzsche (estudio del eterno retorno o tercera síntesis). Estas tres operaciones producen: una conjunción entre series heterogéneas en el hábito, una resonancia entre esas series que las engloba en un Todo fundado por la memoria, y una apertura de los círculos fundados por la memoria hacia el ascenso del sin fondo producido por el eterno retorno (Lapoujade, 2016, p.119). El interés de Deleuze, su pregunta práctica, vendría a ser ¿cómo romper con las organizaciones, formas, subjetivaciones, etc. que aprisionan las potencias y singularidades preindividuales y liberarlas? Por eso Lapoujade (2016, p.102-104) puede decir que la analítica que corresponde a la segunda síntesis desaparece o carece de interés para Deleuze. Lo que interesa, pues, es la dialéctica o tercera síntesis como aquello que deshace las sujeciones de lo molecular, las fundamentaciones de la segunda síntesis; y la primera síntesis o estética como la captación de las diferencias de intensidad, de nuevas relaciones o conjunciones entre heterogéneos, nuevas maquinaciones o nuevos agenciamientos. Así, nos dicen Deleuze y Guattari (2015, p.218) que “todo es política pero toda política es a la vez *macropolítica* y *micropolítica*”. Siempre hay procesos molares y moleculares al mismo tiempo. De modo que será importante estudiar las condiciones molares o la macropolítica, pues la lucha política no puede concebirse al margen del funcionamiento específico de la axiomática capitalista y de los aparatos de captura del Estado, como establecimiento de un marco o contexto en el que estamos inmersos (recordemos que el deseo siempre sigue las condiciones históricas, pues está inserto en ellas, ya sea para seguirlas o para deshacerlas en provecho de otra cosa). Pero no se trata solo de estudiar la macropolítica como tal, sino sus relaciones con la micropolítica enredada en dicha macropolítica como su correlato molecular, pues al volverse ecuménico el capitalismo, “cuando la máquina deviene planetaria o cósmica, los agenciamientos tienden cada vez más a miniaturizarse, a devenir microagenciamientos” (Deleuze y Guattari, 2015, p.220). Sin embargo, la tarea política por realizar tiene preeminencia por la micropolítica (o al menos en principio), en cuanto siempre se tratará de liberar los procesos moleculares, la micropolítica, de las formas que la macropolítica establece: hacer “una micropolítica de la percepción, del afecto, de la conversación, etc.” (Deleuze y Guattari, 2015, p.218).

Como ejemplo de las relaciones entre macropolítica y micropolítica no tenemos sólo las relaciones del capitalismo y el individuo, sino las del fascismo con sus mecanismos o microagenciamientos fascistas, o de la macrogestión de la sociedad con una micropolítica de la seguridad o el miedo. No se trata solo de que haya una doble gestión de lo macro y lo micropolítico, sino que en toda formación, a pesar de sus totalizaciones, sigue habiendo procesos moleculares, líneas de fuga por las que elementos escapan a su centralización, en procesos que no son «comprensibles» desde el punto de vista de lo macro. Sin embargo, lo molecular debe volver a pasar por lo molar, en el sentido de hacerlo mutar al huir, modificando sus segmentos, distribuciones binarias, etc. Es la condición de que la huida revolucionaria sea creadora (Deleuze y Guattari, 2015, p.221 y Deleuze y Guattari, 1985, p.287).

Molecular y molar no corresponden, pues, tanto con diferencias de tamaño sino como con distintas naturalezas de las masas y procesos, tomando como ejemplo los micropoderes que describe Foucault (2012) en *Vigilar y Castigar* y su relación con una máquina abstracta o diagrama que se extiende por todo el campo social, lo que él denominaba panóptico. Para designar esta diferencia de naturaleza se habla de segmentos y líneas en lo macro, de flujos y cuantos en lo micro. Entre ambos, además, se establecen relaciones, conversiones realizadas por lo que Deleuze y Guattari (2015, p.221 y 222) llaman «centros de poder».

Pero el meollo es más complejo aún, pues lo micro viene a ser la materia intensiva, es decir, lo que en Deleuze constituye la diferencia de intensidad, la diferencia que hace que algo sea percibido, bajo una cualidad u otra, pero que no es esa cualidad en sí, eso que no es lo diverso, sino por lo cual lo diverso es diverso, «el ser de lo sensible», la diferencia: “el flujo y sus cuantos sólo se puede captar a través de los índices de la línea de segmentos; y a la inversa, la línea y los cuantos sólo existen a través del flujo que los baña” (Deleuze y Guattari, 2015, p.222). Igual que en *Diferencia y repetición* se trata de llegar a alcanzar un pensamiento puro, sin imagen, la materia subrepresentativa del pensamiento, aquí concretamente consistiría en llegar a la materia subrepresentativa de «lo político», aquello que el estudio macro da por supuesto, pues trabaja con las representaciones que no son más que el resultado de los flujos que fluyen por debajo de estas, su materia intensiva (Deleuze y Guattari, 2015, p.223). Pero tampoco se trata de reducir lo molar a lo molecular, romper con el dualismo infraestructura-superestructura para pasar a un nuevo dualismo que se reduce a uno de los aspectos mediante la determinación de uno por el otro. La distinción entre ambos

es real, y su relación compleja, pues su influencia es recíproca, aunque no haya una correspondencia término a término, es decir, causalidad o determinación. Funcionan como dos procesos, uno por endurecimiento, estratificación o segmentarización, otro por fractura, desestratificación, fluctuación. Dos procedimientos que aunque «tiren» en direcciones distintas coexisten, aunque se den momentos o lugares en los que uno predomina. Así los ejemplos de las desterritorializaciones y descodificaciones de los siglos X-XIV del *Mil Mesetas*. Siempre surgen en la sociedad flujos que escapan a las territorializaciones y codificaciones. Los dos procesos dan así lugar como a una separación en dos planos (pues ambos siguen funcionando a distintos niveles aunque conectados), aunque en determinados momentos la aceleración de uno de ellos pueda provocar grandes movimientos en el otro, o ambos se precipiten en una desterritorialización-descodificación mutua. Siempre dos niveles, como si la línea del tiempo se separara en dos (Deleuze y Guattari, 2015, p.224 y 225). Como una relación dialéctica sin síntesis, una trata de dominar a la otra, la otra deshace las formaciones de la una. Pero en el fondo no son más que dos puntos de vista que se complementan sobre la misma realidad: “Lo molar es lo molecular ligado o gregarizado, lo molecular es lo molar desligado o disperso” (Lapoujade, 2016, p.183).

De modo que no se trata tanto de una clasificación de elementos con su caracterización correspondiente, sino más bien de caracterizar los dinamismos de un mismo elemento (siempre pensado como multiplicidad) y sus relaciones de ambos dinamismos con esos mismos dinamismos de otros elementos, aunque presenten otras particularidades: “La burguesía como masa y como clase” (Deleuze y Guattari, 2015, p.225) que se relaciona con otro elemento como masa o clase. La consecuencia de todo esto es un tipo distinto de análisis y, por tanto, de criterio para la decisión política, pues aunque ésta se toma a nivel molar, ha de tenerse en consideración estos flujos de deseo subterráneos que trabajan lo molar desde su mismo interior. La política también es multiplicidad, molecular y deseante, sin unidad totalizadora ni estructurante, o mejor, es siempre una construcción sobre el flujo molecular mutante de lo real-deseo, y, se quiera o no, este flujo la trabaja desde dentro. Desatender esto es bloquear el paso a un deseo que no deja de intentar abrirse paso.

Un intento de transformar o traducir esos flujos en segmentos son lo que Deleuze y Guattari llaman los centros de poder, como el poder bancario, el poder de la Iglesia, de la escuela. Esta función de traductores es lo que hace importante que trabajen a ese doble nivel molar y molecular que Foucault expone a al hablar de las disciplinas como el trabajo del

detalle, de la acumulación de pequeños hábitos, influencias (Foucault, 2012). No se trata de un control sobre los flujos y cuantos, lo que sería imposible, sino un intento de realización de la segmentarización pertinente ante los movimientos de los flujos (Deleuze y Guattari, 2015, p.227-229)

Así se despejan tres tipos de líneas (dura, relativamente flexible y de fuga) que pueden caracterizarse como momentos de la máquina abstracta. La primera, la máquina abstracta de sobrecodificación correspondiente con la línea o segmentariedad dura, viene a producir los segmentos, estría el espacio, establece su centro de resonancia. Son operaciones que el aparato de captura del Estado, en cuanto agenciamiento concreto, viene a realizar, como ya veremos. En el otro polo estaría la máquina abstracta de mutación, que traza las líneas de fuga con su creación de cuantos y conexiones de flujos. Entre ambos, las mezclas y transformaciones de una a otra (Deleuze y Guattari, 2015, p.226 y 227).

A este nivel, la tarea esquizoanalítica será trazar un mapa de las líneas, analizar el trabajo de cada una, sus mezclas y sus distinciones, de sus peligros. De nuevo, se trata del mismo combate en el exterior y el interior. Las segmentarizaciones nos proporcionan seguridad, un territorio en el que intentar sostenernos, el miedo nos hace desear así nuestra propia segmentarización, la de los regímenes más duros, ya sea al nivel de una pareja, de un grupo de trabajo o del Estado. El miedo, como pasión triste, es el afecto del que hacen uso el sacerdote, el psicoanalista y el Estado (miedo al castigo, a lo indiferenciado, a la represión o la exclusión, etc.). Pero al abandonar el peligro del miedo se puede caer en el de la claridad. Si el anterior era un peligro molar, éste es molecular. En vez del gran miedo paranoico, ahora hablamos de microfascismo, que por supuesto puede ir unido a un macrofascismo, pero que actúa en su nivel, en su micro territorio. Se llama claridad porque es el peligro de haber visto la luz y ahora ser un nuevo portador de la verdad en un pequeño dominio. También es un sistema propiciado por la inseguridad, solo que ya no está centrado, sino que ahora puede extenderse como una red molecular. El tercero peligro es el poder, que se inserta entre las dos líneas, en sus transformaciones. Es tratar de elevar el agenciamiento concreto al nivel de la máquina abstracta. Por último está el peligro de la línea de fuga, del que ya hemos hablado anteriormente. Ésta es una línea de huida, de huida creadora, pero si conecta con otras líneas, si, por el contrario, todo se vuelca sobre esta línea puede convertirse en el cuarto peligro, la abolición, la muerte. Es el peligro de la muerte intrínsecamente necesaria a la creación, al deseo, pues en la línea de fuga, el agenciamiento es del tipo máquina de guerra, del que

hablaremos más tarde en su relación con el aparato de captura del Estado y sus operaciones respectivas de alisar y estriar el espacio (Deleuze y Guattari, 2015, p.230-232). No es, por tanto, tan fácil como buscar las líneas de fuga que siguen los flujos. Ellas constituyen la posibilidad de romper con nuestros aprisionamientos, pero a un riesgo, como la droga y su poder de experimentación, a costa del peligro de que todo se precipite hacia el consumo.

Es en relación con esta distinción entre lo molecular y lo molar que despliegan Deleuze y Guattari la polaridad de las catexis inconscientes del deseo, dos polos del delirio: el paranoico fascista “que carga la formación de soberanía central, [...] contracarga los enclaves y la periferia, descarga toda libre figura del deseo - sí, soy de los vuestros, de la clase y raza superior” (Deleuze y Guattari, 1985, p.286); y el esquizo revolucionario, que funciona de manera inversa, cargando las líneas de fuga, las periferias, “no soy de los vuestros, desde la eternidad soy de la raza inferior, soy una bestia, un negro” (Deleuze y Guattari, 1985, p.287). Al nivel de la política, ocurre como con la huida del animal, las líneas de fuga son positivas, creadoras. Si una catexis preconsciente establece un corte entre una formación social y otra, la catexis inconsciente revolucionaria, establece el corte dentro del cuerpo mismo social, cargando las propias líneas de fuga que ya hay en dicha formación. Sin embargo, en cierto sentido no hay un elemento revolucionario o reaccionario en sí, pues el inconsciente oscila de un polo al otro, apareciendo potencias revolucionarias en arcaísmos, cayendo un elemento revolucionario en un arcaísmo o fascismo (Deleuze y Guattari, 1985, p.287). Dentro de una formación fascista, dentro de un grupo sometido, en un individuo, siempre puede haber un devenir revolucionario en el momento en el que un elemento escapa, se excluye o es excluido. Relatividad de lo revolucionario y lo reaccionario (Deleuze y Guattari, 1985, p.360).

De modo que, podríamos decir que el paranoico es el que maquina masas, el que trabaja con los grandes conjuntos molares, en cierto sentido, hace macropolítica o macrofísica, en cuanto somete los procesos moleculares a las leyes estadísticas de los grandes conjuntos, aplasta o taponas las líneas de fuga. Por su lado, el esquizofrénico inviste las líneas de fuga, la periferia. Tanto uno como otro vienen a ser un investimento del límite (el límite es una noción inseparable del concepto de territorio), pero mientras el paranoico inviste el límite para reforzarlo, evitar las mezclas (él es quien invoca la pureza de la raza), el esquizo inviste el límite para traspasarlo, para desterritorializarse. Uno refuerza la identidad, el otro la

deshace (Lapoujade, 2016, p.186). Se mezclan aquí diversos niveles, o diversas implicaciones. Al nivel ontológico se trata de nuevo de una distribución sedentaria contra una distribución nómada, investimento del límite en una distribución según el establecimiento de un derecho, atribuciones, cualidades, o bien un investimento de la potencia que tiene en cuenta los límites sólo para superarlos (Lapoujade, 2016, p.187 y 188). Estas corresponden a su vez con las operaciones del aparato de Estado y la máquina de guerra. Establecimiento de un derecho en la interioridad de un espacio estriado (métrico, parcelado y limitado, con relaciones establecidas entre los territorios) o desarrollo de una potencia en un espacio liso (espacio localizado pero no delimitado, donde los puntos no son designables previamente, pues están subordinados al movimiento). Al nivel político estaríamos hablando de los límites que la sociedad establece para funcionar, con las respectivas distribuciones y atribuciones de la potencia social, frente a la potencia del deseo que traspasa los límites establecidos y produce una redistribución. Son los movimientos del deseo que ponen en cuestión los órdenes sociales, su legitimidad (Lapoujade, 2016, p.188-190).

Como hemos ido viendo, lo social y político está bastante lejos de ser una construcción medianamente «racional» con un fundamento, por el contrario y dicho de manera directa, toda sociedad es delirante y el delirio es siempre social, lo que no quiere decir que cada cuerpo social no tenga una lógica (Lapoujade, 2016, p.15). De hecho, los análisis de Deleuze y Guattari son más bien funcionalistas, en cuanto el objetivo es despejar la lógica de los cuerpos sociales entendidos como máquinas o megamáquinas, y así las máquinas que formarían los engranajes de dichas máquinas, entre los que se encuentran las personas (Deleuze y Guattari, 1985, p.146 y 147). De esta forma hablábamos de la máquina territorial, la máquina despótica o la máquina capitalista. Entonces, la pregunta ahora es: ¿cómo funciona el agenciamiento del Estado, denominado aparato de captura?

Basándose en los estudios de Dumézil sobre mitología establecen que el Estado tiene dos pinzas, formando un estrato como de los que hablábamos antes, con su lógica de uno que se divide en dos cual multiplicidad arborescente: por un lado captura, por el otro codifica, el «lazo» y el «pacto». Con una mano captura y con la otra organiza según una positividad lo que captura. Son los dos polos de la soberanía política (Deleuze y Guattari, 2015, p.360). Según esto, la guerra no es parte de su funcionamiento, su violencia no se ejerce mediante la guerra, sino mediante cuerpos del tipo policial o carcelario. De hecho, su captura trata de

impedir la guerra. La guerra es propia del funcionamiento de otro agenciamiento, la máquina de guerra, que se opone al Estado, y que hará uno de los problemas de éste tratar de integrarla y hacerla parte de su funcionamiento (Deleuze y Guattari, 2015, p.360). Esos dos polos de la soberanía tienen como rasgo diferencial la combinación signos-herramientas. La función ligadora emite los signos que captura, función legisladora que organiza el derecho y la técnica.

El Estado tiene, para Deleuze y Guattari, una especie de surgimiento inexplicable, pues las tres tesis sobre su origen presuponen lo que deberían explicar (ya sea la guerra, la propiedad privada o las funciones públicas). El Estado se presenta, entonces, como una repetición de un Estado originario. Y, de hecho, invierten una serie de tesis tradicionales respecto al surgimiento del Estado, pues la aparición de un Estado cazador-recolector permite pensar no que el Estado supone un modo de producción, sino que la convierte en un “modo”; no surge gracias a la agricultura, la crea; no supone un excedente que forma una reserva, sino a la inversa. No hay, pues, necesidad de mantener la tesis del desarrollo progresivo (Deleuze y Guattari, 2015, p.437).

Anteriormente hablamos de la sobrecodificación que operaba la máquina despótica. Ésta procede a una desterritorialización de la tierra creando un territorio que reparte y organiza. Así funciona el Estado que, mediante su proceso de codificación, al igual que hablábamos de los flujos, introduce unas cualificaciones a partir de las cuales se derivan las relaciones entre los flujos. Procede según una lógica de ontología sedentaria: repartición del territorio, de las cualidades, de las funciones, creando un espacio, un medio de interioridad (Deleuze y Guattari, 2015, p.360 y 361). Rompiendo con la tesis histórica evolucionista, según la cual el desarrollo económico (por ejemplo) permitió el surgimiento del Estado, Deleuze y Guattari presentan una tesis de coexistencia. El Estado siempre ha estado en relación con un afuera, y no se entiende sin esa relación, pues el Estado es la soberanía, pero ésta solo se extiende a lo largo de lo que ha podido interiorizar. Este afuera se presenta como organizaciones ecuménicas (como el cristianismo, grandes organizaciones comerciales, etc.) y como fenómenos minoritarios, de banda, que luchan contra el Estado. El Estado opera por reproducción idéntica de sí mismo, extendiéndose en un único campo donde sus interioridades son los Estados y su exterioridad lo que se les escapa y/o los enfrenta. (Deleuze y Guattari, 2015, p.367 y 368). Esta es una operación propia del aparato de Estado, pero, como vemos, de *El Anti Edipo* a *Mil Mesetas* la cuestión del Estado se hará más compleja,

pues mientras el primero se centra más en el Estado imperial como máquina despótica, que en la función de los Estados en el capitalismo, es ésta segunda visión la que se profundizará en el *Mil Mesetas*, estableciendo, además, su diferencia con la forma-ciudad y la competencia histórica de ambas formas y cómo, a pesar de que en primera instancia la forma-ciudad parezca más afín al capitalismo, es gracias a la forma-Estado que se reúnen las contingencias necesarias para que se de el capitalismo (Deleuze y Guattari, 2015, p.441 y 442).

Hemos repetido varias veces que en Deleuze el combate de lo interior y lo exterior es el mismo. De hecho, es la forma Estado la que se presta como modelo para la imagen del pensamiento que combate Deleuze a lo largo de toda su obra. Esta imagen tiene dos polos que corresponden con los de la soberanía del Estado: la fundación que opera por captura, el imperium del pensar-verdadero y la organización legislativa “que aporta la sanción de un fundamento” (Deleuze y Guattari, 2015, p.380). Este es un matrimonio bien avenido entre Estado y pensamiento, dado que dicha operación da una estabilidad al pensamiento que no tendría de por sí, y el Estado adquiere un estatuto de universal de derecho, teniendo así la única potestad para establecer, por ejemplo, la distinción entre sujetos rebeldes y sujetos dóciles. El Estado se presenta así como forma racional y legítima, calcando el derecho del Estado de su propio hecho. Así el desarrollo histórico del Estado aparece como la realización de la razón, y “la razón realizada se confunde con el Estado de derecho” (Deleuze y Guattari, 2015, p.380). “Gravedad, *gravitas*, es la esencia del Estado”, dicen Deleuze y Guattari (2015, p.388). Es lo que aporta en el pensamiento, una gravedad, una estabilidad que no tendría de por sí, pero también a nivel político. Unidad sobrecodificante, doble pinza que trata de capturar todo tipo de flujos.

Por otro lado tenemos la relación del Estado con la tierra o, mejor dicho, con el territorio, la cual es esencial para su funcionamiento. Si la sociedad primitiva es una sociedad de linaje, el estado produce un devenir de la tierra y la convierte en territorio, nueva relación con la tierra como propiedad. Esta relación se desarrolla según dos modalidades que se mezclan de hecho: constitución piramidal que establece un espacio diferenciado y una extensión homogénea, con un centro inmanente y partes homólogas divisibles (Deleuze y Guattari, 2015, p.392).

El Estado también ha tenido una relación muy importante con el número, bien sea en las burocracias imperiales con su sistema de empadronamiento, censo y elección, bien en los estados modernos que se han aprovechado de los desarrollos de la ciencia matemática con la

técnica social. El número ha tenido siempre tal importancia por su capacidad para controlar la materia, ya sea humana, materias primas o secundarias. El Estado hará un uso estadístico del número, como método de estudio y corrección de desviaciones siguiendo la lógica de los grandes conjuntos numéricos (Deleuze y Guattari, 2015, p.391 y 392).

Con respecto a la tesis clásica de la violencia del Estado, Deleuze y Guattari rompen y establecen una visión paradójica. Mientras habitualmente el Estado justifica su propia violencia por una originariedad de ésta que viene a combatir (como sostienen Hobbes o Locke, por ejemplo), en el agenciamiento aparato de captura, la violencia es algo difícil de asignar, pues se presenta como ya hecha y, sin embargo, la captura contribuye a crear aquello que captura. Esta es la definición de la violencia de derecho. Violencia estructurada, incorporada, pero que se presenta como una repetición de una violencia original por la que se intenta justificar (Deleuze y Guattari, 2015, p.453 y 454).

Decíamos antes que desde la perspectiva de las formaciones como agenciamientos, se analizaba en términos de coexistencia, lo que quiere decir, entre otras cosas, que los distintos agenciamientos compiten entre sí y contra los demás, dando lugar a las distintas mezclas de hecho, como el aparato de captura del Estado que se apropia de la máquina de guerra, las sociedades urbanas o las primitivas. De este modo, el Estado no solo trata de capturar los distintos tipos de flujos, sino que trata de capturar otras formaciones (Deleuze y Guattari, 2015, p.444). Esta captura se ve en relación a la agricultura. Con el Estado, la tierra se desterritorializa en territorio/s que se comparan entre sí, se estrían, se reparten en lugar de ser espacio en el que repartirse, y se establece en esa comparación un sistema de rentas. La renta es uno de los aparatos de captura (Deleuze y Guattari, 2015, p.448).

El segundo aparato de captura es el trabajo, mediante la comparación de las actividades de tipo acción libre como cantidad homogénea llamada trabajo y la apropiación monopolística del trabajo, lo que se ha llamado sobretrabajo. La propiedad de la tierra captura el territorio y el trabajo captura la propiedad (Deleuze y Guattari, 2015, p.448 y 449).

El tercer y último aparato de captura es el impuesto, que es lo que realmente crea la forma-moneda, es siempre un aparato de poder lo que la distribuye. Es gracias a dicho mecanismo que se puede establecer una equivalencia entre bienes y servicios e instaura una circulación, conservación, etc. (Deleuze y Guattari, 2015, p.450). En los tres aparatos hay dos operaciones que caracterizan el funcionamiento del Estado: comparación directa y apropiación (de tierras, de actividad, de bienes).

Aunque esta visión sigue perteneciendo más a la de los Estados arcaicos, que operan por sobrecodificación, es en la conjunción de factores internos del propio funcionamiento con las contingencias exteriores lo que provoca una evolución de estos Estados, pues esta sobrecodificación no parece poder realizarse sin que se produzcan nuevos flujos descodificados que escapan a su captura (flujos de propiedad privada, de moneda, de trabajo independiente), de manera que la función del Estado acaba por mutar, de la sobrecodificación a la organización de conjunciones de flujos descodificados, en vez de la operación del significante, procesos de subjetivación, los cuales, en el capitalismo devienen una única subjetividad no cualificada como nos presenta Marx: actividad de producir en general, esencia subjetiva de la riqueza. Ya no hay conjunciones de flujos descodificados, sino una conjugación generalizada de flujos descodificados (Deleuze y Guattari, 2015, p.457 y 458). El Estado pasa a convertirse en un modelo de realización del capitalismo. El capitalismo, como hemos visto, es desterritorializante por naturaleza, de ahí la necesidad, su relación necesaria con los Estados, en cuanto su función es “moderar la desterritorialización superior del capitalismo y proporcionarle reterritorializaciones compensatorias” (Deleuze y Guattari, 2015, p.460).

Respecto a la nueva relación que se establece entre capitalismo como axiomática y Estado como modelo de realización de ésta, Deleuze y Guattari enumeran una serie de elementos que se dan a nivel político y que ejemplifican cómo ha devenido una axiomática. El primero es la posibilidad de adjunción-sustracción de axiomas en tanto que estos son independientes. Los axiomas son como los enunciados operatorios principales. Un flujo puede, así, ser objeto de uno o varios axiomas, puede no tener ninguno propio y ser consecuencia de otros axiomas o puede quedar fuera del campo de acción y correr “libre”. Según la tendencia a sustraer o añadir axiomas se pueden identificar como dos polos el Estado de la social democracia, que tiende a añadir axiomas y el totalitario, que tiende a reducirlos, lo que no quiere decir que este no intervenga, incluso al revés, en cuanto lo hace hasta con más violencia (Deleuze y Guattari, 2015, p.466 y 467). La saturación en el capitalismo parece relativa, en cuanto que solo tiene unos límites inmanentes que son móviles en tanto que los axiomas se sustraen y se añaden constantemente. Que los axiomas se entiendan como reguladores de flujos no quiere decir que todo axioma nuevo deba considerarse únicamente como una recuperación del capitalismo (aunque sea una recuperación), pues las luchas políticas, la presión, ha de ejercerse dentro de los axiomas y no

al margen, la lucha por axiomas concretos, por las mujeres, los obreros, los desahuciados, etc. son necesarias (Deleuze y Guattari, 2015, p.467 y 468). Por otro lado tenemos la isomorfía de los Estados, que en cuanto soporte de una diversidad de modelos de Estado, no supone la independencia de los Estados, así podemos ver la dependencia de la axiomática de conjunto del papel de los países de la periferia (el llamado tercer mundo), relación heredera del colonialismo. En realidad, se trata de una isomorfía entre los Estados del centro (como la Unión Europea), heteronomía del Estado socialista burocrático y polimorfía de los estados de la periferia (Deleuze y Guattari, 2015, p.468). Esta desigualdad produce a su vez que en la medida en que se instalan las industrias en la periferia, aparecen terceros en el interior del centro, produciendo zonas de subdesarrollo, poblaciones entregadas al trabajo precario, que no es fruto accidental sino consecuencia de la esencia del capitalismo. Es lo que llaman principio del tercero incluido. (Deleuze y Guattari, 2015, 471 y 472). Esta axiomática libera a su vez una potencia que la excede. Se trata de la liberación de una máquina de guerra que se extiende por todo el planeta (Deleuze y Guattari, 2015, p.470 y 471). Las minorías forman otro elemento, tal vez el más importante, pues no se definen por el número, sino por su carácter no numerable, la relación conectiva entre sus elementos que los constituyen como conjuntos difusos que no se pueden axiomatizar. Aunque, de nuevo, la lucha al nivel de los axiomas sea importante, la importancia de las minorías es que el capitalismo no soporta la menor reivindicación (importancia para Deleuze de la lucha Particular), las minorías ejercen una fuerza contra los conjuntos numerables, reivindican otra manera de plantear los problemas (Deleuze y Guattari, 2015, p.473 y 474). Por último, están las proposiciones indecidibles. Al igual que en el Estado despótico, se trata de la inseparabilidad de lo que el sistema intenta conjugar con lo que se le escapa y que ofrece las mayores potencias revolucionarias. Desde esta perspectiva, escapar al sistema significa salir de su lógica para plantear las condiciones de los problemas según un plan de consistencia y no el plan de organización o desarrollo del capital (Deleuze y Guattari, 2015, p.475 y 476).

Como podemos ver, probablemente muy influenciado por el giro hacia el pensamiento del poder provocado por Mayo del 68, Estado y capitalismo forman un tándem descrito por Deleuze y Guattari como un agenciamiento cuyo ejercicio es mayormente “apresante”. Su funcionamiento podría describirse como despotenciador (Deleuze, siguiendo a Spinoza una vez más, dirá que el poder necesita de afectos tristes para ejercerse, afectos que son el correlato de una disminución de potencia de pensar y actuar para Spinoza) que trata de

transformar el espacio liso, nomádico del sin fondo, del plan de consistencia, en un espacio estriado, plano distribuido, claramente delimitado, con comunicaciones dirigidas, predecibles. Por eso el movimiento de la máquina de guerra, del devenir nómada, en cuanto hace crecer un espacio liso, en cuanto liberador de la diferencia fuera de la representación, de la ontología sedentaria, se opone tanto históricamente como por naturaleza al Estado. El Estado (toda sociedad en realidad), en tanto organizador del deseo, fijador o estructurador de multiplicidades, es, en cierto sentido, una realidad ontológicamente muerta, despotenciada, o mejor dicho, alcanzar esa realidad constituye su objetivo a realizar, límite siempre inalcanzable (Pardo, 2014, p.125). Pero es importante señalar que no se trata de represión social opuesta a una “naturaleza” o libertad del deseo, de los flujos, etc. Se trata de superar la oposición, como lo hace Foucault a propósito de sus análisis del poder y de la sexualidad, represión-liberación. El deseo fascista no es menos deseo que el revolucionario. Es otro curso del deseo.

Pensar los agenciamientos del aparato de captura del Estado y la máquina de guerra no es sólo una cuestión de análisis político en el sentido de describir dos funcionamientos de “organizaciones políticas”, es también una cuestión de pensamiento y praxis política. El Estado como forma de interioridad es también nuestro modelo habitual de pensamiento, nuestro Estado interiorizado, por eso, aunque se presente a la máquina de guerra con sus crueldades o peligros, hay en Deleuze una apuesta, una llamada a pensar la máquina de guerra, igual que el mandato era “haced rizoma”, no haced árbol. Es una apuesta política inseparable de otra al nivel del pensamiento, es parte del problema de la micropolítica. Si hay un modelo hegemónico de pensamiento y funcionamiento, como el aparato de Estado, la lógica arborescente, la lucha política debe ser por la reivindicación del pensamiento rizomático, del modelo de pensamiento y funcionamiento de la máquina de guerra. Aquí estriba también la dificultad de la tarea, pues si nuestro modelo de pensamiento es la forma de interioridad, debemos romper con esa imagen del pensamiento o solo podremos pensar la máquina de guerra como mera negatividad. Representada históricamente por los nómadas que se enfrentan a la forma Estado, al ser derrotada en dicho proceso histórico, el problema práctico pasa de hacer la guerra al Estado a cómo hacer una micropolítica de la máquina de guerra, como hacer una máquina de guerra y romper con la forma Estado en el amor, en el trabajar, en el arte, en el pensar, etc.

¿Cómo funciona entonces esa máquina de guerra? Si el aparato de Estado funcionaba mediante captura y organización, constitución de un medio de interioridad, estableciendo relaciones estructurales, relaciones derivadas de las cualificaciones de los códigos, la máquina de guerra “es una pura forma de exterioridad” (Deleuze y Guattari, 2015, p.362) que rompe con toda interioridad, no sólo con la forma estatal, sino igualmente con la interioridad del sujeto. Lo propio de la máquina de guerra no son los sentimientos que refieren a un interioridad, sino a unos afectos, a unas relaciones de exterioridad: conexiones, relevos, encadenamientos (Deleuze y Guattari, p.363). Si la lógica del Estado era la de una ontología sedentaria, aquí nos encontramos con la lógica de la ontología nomádica. No hay repartición del territorio, sino repartición por el territorio. No hay relaciones entre elementos derivadas de sus cualificaciones, sino que las funciones se ejercen en función de la posición relativa, según la configuración del sistema considerado, según la constelación de elementos que se de (Deleuze y Guattari, 2015, p.361). Es un grupo de tipo rizomático, como una banda o manada por contraposición a una organización jerárquica o arborescente como las organizaciones de poder. En ella priman relaciones inmanentes, donde a pesar de que haya pequeños fenómenos de acumulación como el liderazgo, hay mecanismos o micromecanismos que inhiben o dificultan la tendencia jerarquizante, la acumulación de poder (Deleuze y Guattari, 2015, p.364 y 365). En la máquina de guerra hay un descentramiento perpetuo. Es una máquina metamórfica que sólo existe en sus metamorfosis (Deleuze y Guattari, 2015, p.367 y 368).

El funcionamiento de esta máquina de guerra es también ejemplificado por Deleuze y Guattari (2015, p.368 y 369) mediante una «forma minoritaria de ciencia», que toma como modelo el devenir (por paradójico que esto suene), los fluidos en vez de los sólidos, que trabaja con un espacio liso (donde se puede hacer el corte en cualquier lugar) en vez de estriado (métrico), que funciona por problemas, devenires y afectos en vez de por teoremas, esencias y géneros. Mientras lo que llaman ciencia real privilegia las formas rígidas, otra ciencia privilegia las relaciones dinámicas. Es la ciencia nómada frente a la ciencia del Estado (Deleuze y Guattari, 2015, p.368 y 369). Pero no se trata sólo de un problema epistemológico aislado dentro del “ámbito científico”. Se trata de implicaciones políticas o sociales de dos tipos de ciencia, de conflictos sociales entre el estado y los hombres de ciencia nómada, pues el Estado parece no tolerar dicha perspectiva de la ciencia, solo toma de ella lo que puede adaptar a sus exigencias, desechando lo que no consigue atrapar o destruyéndolo. En su afán regulador, su afán por estriar el espacio, el Estado se ha enfrentado históricamente a los

cuerpos itinerantes representantes de dicha ciencia y ha tratado de someterlos a sus organizaciones, estableciendo hasta la clásica división del trabajo manual-trabajo intelectual, calcada de la relación gobernantes-gobernados (Deleuze y Guattari, 2015, p.369-374).

Esto no quiere decir que exclusivamente determinadas organizaciones o cuerpos funcionen como una máquina de guerra. Hasta el ejército puede tener un fenómeno de margen o minoría, una breve aparición de la máquina de guerra, cuando una protesta se extiende entre un grupo y el cuerpo se ve obligado a ceder ante algo que lo desborda, fuerza irresistible del devenir (Deleuze y Guattari, 2015, p.372 y 373).

Si el Estado servía como modelo al pensamiento, hacer máquina de guerra en el pensamiento no sería instaurar una imagen distinta de éste, sería entender el pensamiento como acontecimiento, como fuerza que rompe con todo modelo, que ya no tiene un método que trata de reproducir. Su problema no es la reproducción, sino la reanudación. Ya no hay método, sólo etapas, reactivaciones. Es un proceso que se desarrolla siguiendo las singularidades y circunstancias, que ya no aspira a la universalidad (Deleuze y Guattari, 2015, p.382). Es el pensamiento como creación, acontecimiento que redistribuye las potencias y singularidades al enfrentarse a las fuerzas exteriores, lo cual da lugar incluso a un “método” hermenéutico, o mejor dicho, una ruptura con la idea tradicional de buscar el sentido de un texto en su interior. En vez de eso, el ejemplo que se toma es el aforismo nietzscheano, como aquel que no tiene su sentido en sí mismo, sino que espera siempre a una fuerza exterior que se apodere de él para darle un sentido. Volvemos a ver el problema nietzscheano de pensar al superhombre sin crear una imagen del superhombre. Lo que conlleva un peligro que Deleuze y Guattari denuncia (2015, p.383): si Artaud o Kleist pueden servir como ejemplos de pensadores que hacían máquina de guerra, sería igual de equivocado convertirlos en un modelo a reproducir. Una nueva imagen del pensamiento, como sustituir un fundamento por otro en vez de tratar de mantener una relación con el afuera. Esto tiene una serie de implicaciones políticas importantes, pues el pensamiento es postulado como «tribu» o «raza», pero siempre por venir, por crear.

La filosofía de Deleuze tiene un componente circunstancial ineludible, que no aspira a la universalidad, como decíamos a propósito del pensamiento como máquina de guerra. El pensamiento como acontecimiento o máquina de guerra es una reivindicación de lo minoritario, “la tribu-raza sólo existe al nivel de una raza oprimida, en nombre de una opresión que padece” (Deleuze y Guattari, 2015, p.384)⁹. Pero no se trata sólo de una

reivindicación del derecho de una minoría fáctica. Lo minoritario ofrece la oportunidad del devenir, de romper con la imagen del pensamiento, con la estratificación, pero no para construir una nueva, un nuevo fascismo (como sería el caso de, por ejemplo, una minoría que pasa a considerarse una raza superior). Pero el devenir es siempre doble, como dijimos, la fuga es un movimiento positivo en la medida en la que arrastra el sistema consigo, lo transforma. El acento está siempre en la creación o el devenir. No se trata de defender la legitimidad de un bando fáctico, sino un pueblo y una tierra siempre por crear mediante una desterritorialización que va siempre más allá (Deleuze y Guattari, 1985, p.332).

El ejemplo nómada es crucial en el pensamiento de la máquina de guerra, no tanto por ser su representante histórico, sino por la concepción del movimiento y del espacio. El problema estriba en que el pensamiento clásico tradicionalmente ha pensado el movimiento como el paso de un punto a otro, haciendo una abstracción de lo que sería el movimiento en sí, siempre subordinado a lo estático, siempre representado como sucesión de puntos fijos en un espacio mensurable (Pardo, 2011, p.23 y 24.). Por el contrario, el nómada es aquel que aunque vaya de un punto a otro, su movimiento es el que subordina a las paradas, que solo existen como etapas. El nómada es el que piensa o vive el devenir, su vida es el “entre”, el *intermezzo*. Pero, además, los nómadas son los que, como decíamos a propósito de la ontología, no se distribuyen el territorio, cerrándolo, asignando partes y regulando la comunicación entre estas. Por el contrario, son los que se distribuyen por un espacio sin repartirlo ni cerrarlo. No se reparte el territorio sino que lo ocupan. No es una cuestión de legitimidad sino de potencia (Deleuze y Guattari, 2015, p.384 y 385).

Ese tipo de movimiento relativo, que es el del pensamiento clásico, es el que trata de establecer el Estado. Por eso es importante, entre otras cosas, estriar el espacio, establecer territorios, modos de comunicación entre esos territorios, puntos que conviertan el movimiento en un desplazamiento relativo de uno a otro. Los nómadas, por su lado, llevan a cabo, inventan lo que llaman velocidad o movimiento absoluto, el movimiento en el espacio liso. Movimiento turbulento, que puede surgir en cualquier punto del espacio. Volvemos a encontrar aquí la diferencia entre lo absoluto y lo relativo de la desterritorialización en los estratos. Frente a la desterritorialización relativa que tiene lugar en el espacio estriado del Estado, como estratificación que intenta, el movimiento o desterritorialización absoluta, da al traste con las comunicaciones establecidas por el Estado, produce una quiebra en el sistema (Deleuze y Guattari, 2015, p.390). El Estado siempre tendrá como misión estriar el espacio

liso, ya sea eliminándolo o dándole un papel de comunicación como sucede con una ruta marina (el mar es el principal espacio liso). El espacio liso es el que se desarrolla cada vez que se hace máquina de guerra, entonces “ya no se va de un punto a otro, sino que se ocupa todo el espacio a partir de un punto cualquiera: en lugar de estriar el espacio, se le ocupa con un vector de desterritorialización en constante movimiento” (Deleuze y Guattari, 2015, p.390 y 391).

Pero hagamos una aclaración. Al igual que el deseo podía cargar tanto formaciones represivas como elementos revolucionarios, ni el espacio liso ni la máquina de guerra son revolucionarios en sí mismos, como ocurre en un modelo de ocupación de espacio liso para la guerra o el Estado fascista como aquel en el que una máquina de guerra se apodera del Estado (Deleuze y Guattari, 2015, p.233 y 391).

Hemos hablado de que la máquina de guerra tiene su propia relación con el número, que es diferente a la relación que establece el Estado con el número. En el espacio liso el número es direccional y no métrico. Si la máquina de guerra se opone al Estado, el número numerante de la máquina de guerra se opone a la sobrecodificación del Estado así como a la filiación primitiva (Deleuze y Guattari, 2015, p.394). Se trata del número de unidad de agenciamiento o multiplicidad, es decir, que siempre es un complejo articulado de heterogéneos que forman un agenciamiento. Se trata de una organización aritmética que conjura las acumulaciones de poder. En cualquier caso, se trata de una reivindicación de una ontología, de un cuerpo social diferente al aparato de captura del Estado. Incluso una concepción diferente de la “resistencia política”, pues en vez de entendida como un equilibrio de fuerzas, en lo cual consiste una resistencia, la máquina de guerra actúa por respuesta, acción disimétrica, “que implica una precipitación o un cambio de velocidad que rompe el equilibrio” (Deleuze y Guattari, 2015, p.399).

Aparato de Estado y máquina de guerra, en tanto que agenciamientos distintos, y aunque todo agenciamiento sea pasional, sea composición de deseo, no implican las mismas pasiones. En su esencia gravitacional, el aparato de Estado, que pretende siempre encauzar la educación, la formación, establece un régimen de trabajo, en el cual “el sentimiento implica una evaluación de la materia y sus resistencias, un sentido de la forma y de sus desarrollos, una economía de la fuerza y de sus desplazamientos” (Deleuze y Guattari, 2015, p.402). Las pasiones son de tipo sentimiento, que construyen una interioridad, en un movimiento centrípeto, como la interioridad de un sujeto. Por su lado, un agenciamiento máquina de

guerra pone en juego, o está relacionado, con pasiones de tipo afecto, cuya dirección es exterior, son descargas rápidas de la emoción. Los afectos sólo remiten a la velocidad y las composiciones de velocidad. Se trata de dos maneras de entender la afectividad, una que remite al modelo del Estado y otra la forma de exterioridad de la máquina de guerra (Deleuze y Guattari, 2015, p.402).

En el análisis de la máquina de guerra, se despeja un diferencial herramienta-arma. Ambas no pueden distinguirse fuera de los agenciamientos en los que están tomadas. Su distinción depende en última instancia de ellos. Sin embargo, tienen unos rasgos diferenciales que las hacen más propicias a entrar en un agenciamiento mejor que en el otro. De ahí que el arma esté más frecuentemente integrada en un agenciamiento máquina de guerra y la herramienta en un agenciamiento aparato de Estado, la primera en un modelo de acción libre y la otra en un modelo de trabajo, asunto de Estado por excelencia. Esto parece apuntar a una “esencia revolucionaria” del guerrero frente al obrero, lo cual sería un error. Ciertamente el trabajo es asunto del Estado, mientras que la guerra no lo es. Si bien, el Estado puede apropiarse de la máquina de guerra creando una codificación de la guerra, formándose un ejército. De modo que aunque podamos hablar de unos rasgos diferenciales del guerrero que lo hagan más propenso a entrar en un agenciamiento revolucionario del tipo máquina de guerra, esto no descarta el devenir revolucionario del obrero, que pueden recrear una máquina de guerra en sus propias condiciones (Deleuze y Guattari, 2015, p.405).

Hay una clara controversia con respecto al nombre del agenciamiento que estamos estudiando que no hemos aclarado, y es si la guerra es el objeto de la máquina de guerra. Si la guerra se entiende como la aniquilación de unas fuerzas enemigas, entonces no es necesariamente el objeto de la máquina de guerra. En tanto que creación nómada, la máquina de guerra tiene por objeto el espacio liso, su constitución, ocupación, desplazamiento, etc. Solo de manera derivada la guerra es objeto de la máquina de guerra, en tanto que se enfrenta al Estado en tanto éste es fuerza que estría el espacio. Hay un objeto positivo primero y un objeto negativo secundario, derivado (Deleuze y Guattari, 2015, p.416 y 417). Hacer máquina de guerra no es pues, necesariamente, hacer la guerra, sino oponerse al estriamiento del espacio, constituyendo un espacio liso, ya sea en el ámbito del pensamiento, de la política, de la ciencia, el arte, las relaciones sociales, etc. Si la máquina de guerra pasa a tener la guerra por objeto primero será solo en las condiciones en las que es capturada e integrada por un aparato de Estado, y donde la guerra entonces pasa a ajustarse a los fines del Estado (Deleuze

y Guattari, 2015, p.418). Trastocando una definición de la guerra de Clausewitz, Deleuze y Guattari (2015, p.419) dan esta definición de la máquina de guerra: “La Idea pura no sería la de una eliminación abstracta del adversario, sino la de una máquina de guerra *que no tiene precisamente la guerra por objeto*, y que solo mantiene con la guerra una relación sintética, potencial o suplementaria”. Como concepto deleuziano de Idea, la máquina de guerra o el nomadismo son una realidad de existencia virtual y no actual en cuanto son conceptos de derecho, aunque no se den en su pureza en la realidad, donde estará mezclada de hecho, si seguimos el método intuitivo bergsoniano.

Es importante retener la oposición entre Estado y máquina de guerra, que hará de un problema de Estado apropiarse de la máquina de guerra (problema histórico de los Estados), pues las relaciones entre uno y otro agenciamiento, en las condiciones del capitalismo llevan a unas combinaciones que no se habían dado anteriormente. Se trata del momento en que el Estado parece que producirá una nueva máquina de guerra que ya no es una parte del Estado, sino que éste pasa a ser parte de aquella. Así caracterizan Deleuze y Guattari el fascismo (diferenciándolo del totalitarismo) como una máquina de guerra que se ha apropiado del Estado y la guerra no tiene más objetivo que la guerra como movimiento ilimitado, y posteriormente la aparición de la “paz del Terror”, cuando la máquina de guerra se extiende de forma planetaria, constituyendo un espacio liso global. Una máquina de guerra mundial que toma por objeto la paz (Deleuze y Guattari, 2015, p.420 y 421).

Deleuze y Guattari dicen que la componente «línea de fuga» de los agenciamientos, el agenciamiento es de tipo máquina de guerra. Así se relacionan o se vuelven indiscernibles en última instancia uno y otro concepto, y como tal, presentan la misma polaridad destrucción-creación. Históricamente, la máquina de guerra sólo toma la primera en las condiciones en las que el Estado se apropia de ella, pues lo que corresponde a su «esencia» es realmente el otro polo, el que constituye un espacio liso, establece líneas de fuga, comunicaciones aberrantes con el plano de consistencia (Deleuze y Guattari, 2015, p.421 y 422). Podemos tomar así dos «sentidos» para los conceptos máquina de guerra y de aparato de captura del Estado y sus relaciones. El primero como método intuitivo bergsoniano de estudio de la situaciones políticas-económicas-históricas, actuales o pasadas, despejando los conceptos y viendo sus mezclas. El segundo como concepto-arma o concepto revolucionario: “Contra los aparatos que se apoderan de las máquinas, y que convierten la guerra en su problema y su objeto, se constituyen máquinas de guerra” (Deleuze y Guattari, 2015, p.422).

Siempre un problema práctico: romper con las capturas, con las sujeciones y fugarse estableciendo conexiones inesperadas.

Conclusión. Filosofía para experimentar

El pensamiento político de Deleuze resulta altamente complejo de analizar. No sigue los tópicos habituales de la filosofía política, sino que plantea otro tipo de problemas con conceptos propios que enlazan, sin formar una unidad totalizante, con toda su filosofía. En cualquier caso, podemos despejar una serie de ideas sobre su planteamiento político.

En primer lugar, las categorías de análisis políticas plantean un carácter primordialmente opresivo del capitalismo y el Estado, aunque no todos los Estados sean igual de opresivos: uno socialdemócrata que tiende a la adjunción de axiomas sería preferible a uno totalitario que tiende a la sustracción, puesto que éste último no permite, como consecuencia de esa sustracción, una mayor “libertad” de los flujos, sino que supone una intervención más violenta contra ellos. La reivindicación de axiomas no es, por tanto, una cosa menor, sino que es un objetivo importante de la lucha política. Sin embargo, un axioma es también, en cierto sentido, una recuperación del sistema, una conversión de la *potentia* en *potestas*, lo que supone una despotenciación del flujo correspondiente. Por ejemplo, una concesión de una renta básica universal es un logro desde el punto de vista de asegurar unas condiciones materiales mínimas de todo ciudadano, sin embargo y por el otro lado, supone una concesión que no acaba con el funcionamiento de esencial del sistema y que produce por naturaleza una cantidad cada vez más alta de oprimidos, pero que puede acallar muchas protestas (podría ser otro ejemplo la trayectoria que se inicia con el 15M y continúa con Podemos). Es la evolución del corte revolucionario que ya decían en *El Anti Edipo*, un corte inconsciente revolucionario se transforma en un corte preconscious y finalmente en un mero reformismo. Esta encrucijada puede que sea insalvable, al menos desde este planteamiento del problema y que sólo pueda salvarse (aunque no constituye una eliminación del problema) con un desplazamiento perpetuo del problema, es decir, en tanto condición inherente a la vida, los problemas nunca dejan de plantearse, una solución nunca colma el problema, por lo que no podemos más que mantener una actitud de estar al acecho, de búsqueda continua de nuevas líneas de fuga. La vida como proceso inmanente.

Pero, más que un programa concreto para la realización de este proceso, del pensamiento de Deleuze (sobre todo en su colaboración con Guattari) lo que podemos extraer

son una serie de conceptos para ayudar en el análisis y la reelaboración de nuestro propio plan, ya sea a nivel individual o colectivo. Como nos decía Foucault, una lucha continua contra el fascismo en nosotros mismos, nuestro pensamiento, nuestras relaciones, nuestras instituciones, etc. preguntarnos ¿cómo investimos los límites y estructuras? ¿De manera que las transformemos de acuerdo a los flujos que subterráneamente la trabajan o de manera que las intentemos reforzar contra el impulso de éstos? ¿Qué tipo de agenciamiento estamos construyendo? ¿Estamos reviviendo una interioridad como el Estado, fijando arborescentemente las singularidades, las potencialidades, o estamos construyendo una máquina de guerra que las libera?

En cualquier caso, se trata de una llamada a la experimentación, pues nunca podemos saber de antemano qué resultará de seguir la línea de fuga, pues como sabemos, implica sus propios peligros. Pero esta experimentación se realiza siempre en los encuentros, y la política sería el arte de organizar los encuentros. Por eso hay que estar siempre al acecho, de nuevos acontecimientos, de los encuentros, tarea sin principio ni fin, que solo se plantea como retomar el movimiento. Para ello, el pensamiento político debe tener una función utópica, aunque siempre siguiendo las condiciones de las situaciones actuales, pues no se trata de llevar a la realización un modelo, la teoría no es algo a calcar, sino lo que nos ha de permitir transformarnos. Es importante, para hacer esto, que el análisis, como siempre pretende Deleuze, sea de tipo trascendental (ir más allá de el estudio de los agenciamientos para llegar a las máquinas abstractas y los planos), de manera que no se convierta en una mera legitimación de lo empírico, formando un círculo en el fundamento. Política y filosofía, entendidas como constructivismo, siempre tienen que ser una apertura constante del pensamiento a lo impensado, herramientas para la construcción constante de nuevos agenciamientos, lo que convierte en una imposibilidad una fundación definitiva y nos deja en la inseguridad, probablemente inevitable, de tener que decidir en base únicamente a conceptos que puedan orientar el pensamiento y la acción sin pretender fijarlas construyéndolas en un calco. La función utópica es crear conceptos en tanto actos contra nuestro tiempo, pensar territorios y poblaciones que aún no existen, por eso la importancia para Deleuze recae en pensar la jurisprudencia y no la ley. El pensamiento de Deleuze se nos presenta como característicamente más pragmático que teórico, en tanto que lo importante es el uso más que una consistencia o coherencia filosófica (Patton, 2000, p.3 y 6).

En cierto sentido, la propuesta política deleuziana es relativamente moderada, pues aunque la llamada sea a hacer máquina de guerra, a hacer rizoma y deshacer los estratos que nos sujetan, explícitamente nos avisan de que no podemos vivir sin estratos, es necesario conservar siempre subjetividad, organización, significación, etc. Ya en *El Anti Edipo* (a pesar de ser considerado “más radical” en tanto lo molecular, el deseo, era revolucionario de por sí) nos decía que el corte “realmente revolucionario”, la catexis inconsciente revolucionaria no es corte entre dos socius distintos, sino un corte dentro del mismo cuerpo social. No creemos entonces que haya que interpretar la llamada a realizar máquinas de guerras como un intento de deshacer el Estado por completo, pues aunque sean considerados como modelos de realización del capitalismo, también es desde ellos que surgen axiomas que pueden conceder una mejor situación para distintos flujos, al igual que como ellos mismos dicen, es necesario siempre realizar una reterritorialización para que la línea de fuga no se convierta en una línea de abolición, y el Estado, ya lo hemos visto, es quien frena, en cierto sentido, la desterritorialización constante que trata de llevar a cabo el capitalismo. Luchar contra el Estado es luchar, pues, contra nuestras sujeciones en un proceso nunca acabado de devenir, pues el devenir no es teleológico, el pensamiento utópico no es plantear un fin al que llegar, sino buscar nuevas posibilidades, transformaciones, y, puesto que se trata de un constructivismo y no un destructivismo (recordemos que se trataba de transformar el modelo de la muerte en experiencia de la muerte en tanto que en cada devenir siempre hay una “pequeña muerte”) altamente inspirado en el spinozismo, se trata siempre de destruir (ya hablemos de subjetividades, instituciones o formaciones políticas) como condición de posibilidad para una nueva construcción, una nueva composición. Por eso, la pregunta que deberíamos hacernos si quisiéramos establecer una línea para reanudar el pensamiento que a su vez Deleuze reanuda (y nos invita a reanudar) sería ¿qué destrucciones podemos realizar para realizar nuevas composiciones, nuevas destrucciones? ¿Cuáles son los agenciamientos concretos en los que estamos inmersos? ¿Qué máquinas abstractas y planos concretizan? ¿Qué líneas de fuga se trazan en todos ellos? ¿Qué nuevas posibilidades de composición nos ofrecen? ¿Cómo podemos componer nuestra potencia con otras potencias? Un nuevo vitalismo político.

Notas

1. Gilbert Simondon fue un filósofo francés del siglo XX cuyo obra se centra en el pensamiento de la individuación. Fue profesor de Deleuze , para quien es una referencia a lo largo de diversas obras, como *Diferencia y Repetición*, *Lógica del Sentido*, *Mil Mesetas*, etc.
2. Sobre el peligro de la experimentación con las líneas de fuga, *Mil Mesetas*, el capítulo *Micropolítica y segmentariedad*. Sobre el peligro de la experimentación deshaciendo los estratos, *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia I*. Sobre la muerte en la experiencia y sus peligros, *El Anti Edipo*, p. 339-341 y *Deleuze. Los movimientos aberrantes*, p.23 y p.89 y 90.
3. Sobre la aparición del sujeto, no como substancia sino como resultado de las síntesis pasivas del inconsciente ver *Diferencia y Repetición* y *Empirismo y subjetividad*.
4. Sobre la teoría de la individuación en Simondon, *La individuación*, Buenos Aires: Editorial Cactus. La ontología de Spinoza está mayormente desarrollada en *La Ética*.
5. Sobre el principio empírico y el trascendental a partir de la reflexión de Freud sobre el principio del placer y Eros: Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch*. Sobre el pensamiento de ambos principios en la obra en general de Deleuze: Lapoujade, *Deleuze. Los movimientos aberrantes*.
6. Sobre la relación o el paralelismo de las tres síntesis del tiempo y el Ritornelo, Lapoujade, *Deleuze. Los movimientos aberrantes*.
7. El ejemplo al que se recurre para explicar como se entrelazan las formas de contenido y expresión Deleuze y Guattari recurren (en *Mil Mesetas*, p.71 y 72) recurren al análisis de la prisión de Foucault en *Vigilar y castigar*.
8. Sobre este tipo de método de análisis, el método de la intuición que Deleuze toma de Bergson, explicado en *El Bergsonismo*.
9. Deleuze y Guattari desarrollan su concepción de lo minoritario y lo mayoritario en *Mil Mesetas*, que no se determinan por cantidad, sino por una distinción cualitativa. Lo mayoritario establece un modelo, un fundamento y su sanción. Lo minoritario cae fuera de la norma establecida por ese fundamento. El devenir, será siempre minoritario (por eso, por ejemplo, nunca se hablará de devenir-hombre, sino de devenir-mujer, tanto para el hombre como para la mujer).

Bibliografía

- Deleuze, G. (1995). *Deseo y placer*. (J. Sáez, Trans.). Barcelona: Archipiélago
- Deleuze, G. (2000). *Nietzsche*. (I. Herrera y A. Del Río, Trans.). Madrid: Arena Libros (Obra original publicada en 1965)
- Deleuze, G. (2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. (Equipo editorial Cactus Trans.). Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. (Equipo editorial Cactus, Trans.). Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2012). *Diferencia y repetición*. (M. Delpy y H. Beccacece, Trans.). Buenos Aires: Amorrortu. (Obra original publicada en 1968).
- Deleuze, G. (2016). *Nietzsche y la filosofía*. (C. Artal, Trans.). Barcelona: Anagrama. (Obra original publicada en 1962).
- Deleuze, G. (2017). *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*. (P. Ires y S. Puente, Trans.). Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus*. Minnesota: University of Minnesota Press (Obra original publicada en 1972)
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. (F. Monge, Trans.). Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 1972).
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2015). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (J. Vázquez Pérez, Trans.). Valencia: Pre-Textos. (Obra original publicada en 1980).
- Descombes, V. (1998). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa*. (E. Benarroch, Trans.). Madrid: Cátedra. (Obra original publicada en 1979)
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. (J. Varela y F. Álvarez-Uría, Trans.). Madrid: La Piqueta
- Foucault, M. (2012). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. (A. Garzón del Camino, Trans.). Madrid: Siglo XXI. (Obra original publicada en 1975).
- Foucault, M. (2018). *El orden del discurso*. (A. González Troyano, Trans.). Barcelona: Austral (Obra original publicada en 1970).
- Hottois, G. (1999). *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*. (M. A. Galmarini, Trans.). Madrid: Cátedra.
- Lapoujade, D. (2016). *Deleuze, los movimientos aberrantes*. (P. Ires, Trans.). Buenos Aires: Cactus. (Obra original publicada en 2014)

- Marín Casanova, J.A. (s/f). *Tics de la Postmodernidad, o cómo se acabó el cuento de (la Historia y la Filosofía en) la modernidad*. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3757703>
- Pardo, J. (2011). *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Valencia: Pre-Textos
- Pardo, J. (2014). *A propósito de Deleuze*. Valencia: Pre-Textos.
- Patton, P. (2000). *Deleuze and the political*. London: Routledge