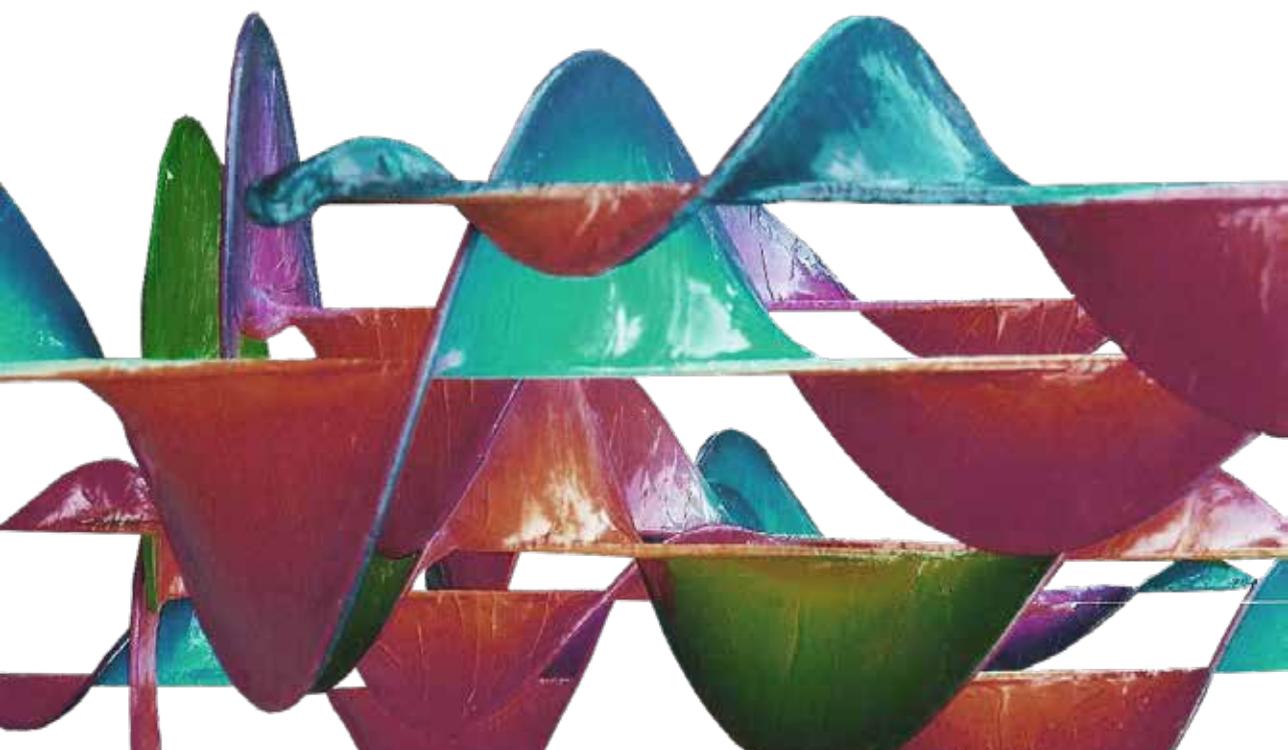


Mundos contemporáneos

Ensayos filosóficos



Jorge Hernández (Director)

Ma. Virginia Fosero · Santiago J. Lo Vuolo (Compiladores)

**UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL LITORAL**



COLECCIÓN
CIENCIA Y TECNOLOGÍA

Mundos contemporáneos: ensayos filosóficos / María Virginia Fosero ... [et al.]; compilado por María Virginia Fosero; Santiago Lo Vuolo; dirigido por Jorge Hernández.

- 1a ed. - Santa Fe: Ediciones UNL. Facultad de Humanidades y Ciencias, 2018.

Libro digital, PDF - (Ciencia y Tecnología)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-749-121-0

1. Filosofía Contemporánea. 2. Educación Superior. I. Fosero, María Virginia II. Fosero, María Virginia, comp. III. Lo Vuolo, Santiago, comp. IV. Hernández, Jorge, dir.

CDD 199.82



Reservados todos los derechos

Consejo Asesor

Colección Ciencia y Tecnología

Luis Quevedo / Erica Hynes / Ayelén García Gastaldo / Gustavo Ribero

Coordinación editorial: Ma. Alejandra Sedrán

Corrección: Laura Prati

Diseño de tapa e interiores: Analía Drago

© Marcelo S. Antonelli Marangí, Francisco A. Candiotti, Germán D. Castiglioni, María Virginia Fosero, Jorge R. Hernández, Santiago J. Lo Vuolo, Manuel A. Navarro, Emiliano Sacchi, 2018.



© edicionesUNL

Universidad Nacional del Litoral, 2018

Facundo Zuviría 3563, cp. 3000, Santa Fe, Argentina

editorial@unl.edu.ar

www.unl.edu.ar/editorial



**Universidad
Nacional del Litoral**

Enrique Mammarella · Rector

Claudio Lizárraga · Vicerrector y Secretario de Planeamiento Institucional y Académico

Laura Tarabella · Decana Facultad de Humanidades y Ciencia

Ivana Tosti · Directora Ediciones UNL

Mundos contemporáneos

Ensayos filosóficos

DIRECTOR

Jorge Hernández

COMPILADORES

María Virginia Fosero

Santiago J. Lo Vuolo

AUTORES

Marcelo S. Antonelli Marangi

Francisco A. Candiotti

Germán D. Castiglioni

María Virginia Fosero

Jorge R. Hernández

Santiago J. Lo Vuolo

Manuel A. Navarro

Emiliano Sacchi



Índice

- **Prólogo / 5**
Decio Durando

- **Sobre algunas interpretaciones de Deleuze en clave liberal / 18**
Marcelo Sebastián Antonelli Marangí
- Introducción: el debate sobre las posiciones políticas de Deleuze / 18
- El diálogo con la izquierda / 21
- Crítica de las lecturas liberales / 25
- Revolución, esquizofrenia y axiomática capitalista / 29
- ¿Qué es «ser de izquierda»? / 35
- Conclusión / 36
- Referencias bibliográficas / 39

- **Bataille: dimensiones históricas y naturales del gasto improductivo / 41**
Francisco Candiotti
- Referencias bibliográficas / 47

- **El método dialéctico y su envoltura mística / 48**
Germán Daniel Castiglioni
- Investigación y exposición / 48
- La apariencia generada por la exposición / 50
- El cambio de perspectiva de la dialéctica / 52
- La envoltura mística de la dialéctica / 53
- Referencias bibliográficas / 57

- **Justicia, derecho y violencia. Sus relaciones y sus disoluciones / 59**
María Virginia Fosero
- Introducción / 59
- Platón o el preludeo del hacedor de coros / 61
- Kant: el «acorde discordante» / 66
- Benjamin o el ángel de la historia / 75
- Improvisaciones jazzísticas: creación y destrucción de los valores / 82
- Hoy, variaciones con sordina / 97
- Referencias bibliográficas / 99

→ **La di-solución del tiempo / 101**

Jorge Raúl Hernández

→ Introducción / **101**

→ Anticipación del recorrido / **101**

→ El modo temporal implícito. Apertura a la significación. El tiempo como símbolo («x»). La historia como condición humana / **102**

→ Excurso a modo de comercial televisivo (o como ver pasar el tiempo inadvertidamente) / **105**

→ Continuación: tiempo, libertad, historia / **105**

→ «Liberar» / **106**

→ Evocación de la experiencia histórica de las preguntas iniciales / **108**

→ I. Babilonia / **108**

→ II. La Jerusalén futura y eterna / **109**

→ III. Kant, Hegel, Marx. Liberación del futuro como apocalipsis racional. El progreso eterno como explicación del tiempo / **110**

→ IV. Consecuencias del temor como descuido. El progreso como regresión / **116**

→ Devenir porvenir / **121**

→ Referencias bibliográficas / **122**

→ **Aislamiento y recomienzo. Para una política del acto creativo / 124**

Santiago J. Lo Vuolo

→ Introducción: *La tempestad* como una próspera ontogénesis / **124**

→ Proceso de minorización: el naufragio o aislamiento / **125**

→ El espíritu conservador: restauración del orden / **127**

→ Sin desenlace. Fallas de la trascendencia, ¿anuncio del porvenir capitalista? / **130**

→ Conclusión: hacia la situación actual / **134**

→ Referencias bibliográficas / **135**

→ **De los poderes y del secreto / 137**

→ *Manuel A Navarro*

→ Apéndice / **142**

→ Referencias bibliográficas / **147**

→ **Entre Deleuze y Eisenman. Arquitectura y política / 148**

Emiliano Sacchi

→ La arquitectura y su crítica / **149**

→ La arquitectura y su política / **152**

→ Referencias bibliográficas / **157**

→ **Sobre los autores / 159**

Sobre algunas interpretaciones de Deleuze en clave liberal

Dr. Marcelo Sebastián Antonelli Marangi
CIF, Buenos Aires; CONICET

Introducción: el debate sobre las posiciones políticas de Deleuze

En el prolífico campo de estudio sobre cuestiones políticas en la obra de Gilles Deleuze, el problema de determinar en qué espectro político-ideológico se inscribe su pensamiento ha sido abordado por diferentes comentaristas que presentan opiniones divergentes. En una vertiente se encuentran Badiou (1997:17 y ss., 141), quien discute la imagen de Deleuze como un izquierdista o un anarco-deseante y lo califica de aristócrata; Žižek (2004:184), quien lo considera el ideólogo del capitalismo tardío; Garo (2008:62), quien lo comprende como un neoconservador e incluso un anarco-capitalista; Mengue (2006; 2013:84), quien subraya su cercanía involuntaria con Hayek y argumenta en favor de la afinidad del deleuzismo con un liberalismo abierto; Holland, quien ensaya una lectura de la propuesta deleuziana en términos de un paradójico capitalismo sin capital; Patton (2010), quien aproxima el pensamiento político deleuziano al liberalismo político (en particular, al de Rawls), entre otros. Mientras que Patton y Mengue tienden a asociar a Deleuze con el liberalismo político, Garo, Holland, Žižek y el mismo Mengue —en pasajes diferentes— lo acercan al liberalismo o al neoliberalismo económico y rechazan su pertenencia al ámbito de las ideas de izquierda, especialmente en su veta anticapitalista.¹

Una perspectiva heterogénea es presentada por Zourabichvili (1998:357), quien atribuye a Deleuze un «izquierdismo perverso»; Nail (2013, 2015), quien encuentra en las ideas de Deleuze y Guattari y en el zapatismo los elementos teóricos y prácticos de una nueva secuencia revolucionaria; Thoburn (2008;

1 Se podría argumentar que la izquierda no es por completo incompatible con el liberalismo, lo cual no sería erróneo, y que no se contraponen a éste sino a la derecha. Sin embargo, el debate está planteado de acuerdo a esta oposición y en este trabajo no buscamos cuestionarla sino situarnos en el marco polémico tal como está dado: los comentaristas aludidos no consideran a Deleuze un pensador de «derecha» sino un liberal. También se podría señalar que entre el liberalismo y el neoliberalismo existen discontinuidades significativas, tal como efectivamente ha mostrado Foucault (Foucault, 2007). De todas formas, esta diferencia no constituye un elemento relevante en el debate actual, en la medida en que los comentaristas que vinculan a Deleuze con el liberalismo o el neoliberalismo económico lo hacen de manera relativamente indistinta.

Buchanan y Thoburn, 2003), quien estudia la presencia de Marx en Deleuze y le adjudica al francés un profundo interés en la revolución y en la transformación política; el ya mencionado Mengue (2006:99; 2009:9 y ss.), quien sostiene en otros textos que Deleuze adhiere a una suerte de ultraizquierdismo denunciado por Lenin y le atribuye un «izquierdismo de lo intolerable». Estos son algunos de los abordajes que, desde apreciaciones diversas, hallan en la obra deleuziana rasgos nítidos de la tradición de la izquierda.

A primera vista, el debate parece sencillo de zanjar puesto que contamos con abundante material que atestigua los posicionamientos políticos de Deleuze, expresados en sus intervenciones públicas —peticiones, manifiestos, marchas, protestas, etc.— y en su escritura filosófica, es decir, en su «práctica teórica con efectos políticos» (Sibertin-Blanc, 2010:39). Sus intervenciones políticas, multiplicadas después de *L'Anti-Edipe* abarcan una variedad de luchas, reivindicaciones y causas, como se puede percibir en textos recogidos en *L'Île déserte et autres textes* y en *Deux régimes de fous*² y en los petitorios y textos colectivos a los que adhirió (Murphy: «VI. Appeals and Petitions signed by Deleuze»). Desde el punto de vista de su práctica de escritura, tal vez el caso paradigmático sea el de las minorías, que no son objetos de reflexión o de conocimiento histórico, sino posiciones y procesos interiores a su práctica de escritura (Sibertin-Blanc:39). Una mirada a vuelo de pájaro sobre estos documentos parece conducirnos a rechazar sin más las interpretaciones liberales o aristocratizantes de Deleuze y a inscribirlo en el ámbito de la izquierda.

Sin embargo, esta manera de encarar la cuestión no llega a atacar el núcleo de las interpretaciones de nuestro autor en clave liberal en la medida en que estas no se apoyan en las intervenciones políticas recién aludidas, sino en su comprensión del capitalismo. Dicho de otro modo, no obstante las luchas y reivindicaciones que Deleuze efectivamente abrazó, el argumento de que su caracterización del capitalismo tiene consecuencias políticas afines al (neo) liberalismo económico quedaría incólume. En efecto, a juicio de ciertos comentaristas, el pensamiento político deleuziano sería «pro-capitalista» aun contra su voluntad y aun sin ser consciente de ello; esto se desprendería de su caracterización del sistema capitalista y de las indicaciones programáticas que proporciona. Por la misma razón, tampoco bastaría con recurrir a los usos y

2 Deleuze llevó a cabo numerosas acciones concretas en torno a diferentes asuntos políticos, como el Grupo de Información sobre las Prisiones (2003:254–262; 2004:285–287), la cuestión palestina (2003:179–184 y 221–225), el caso Toni Negri (2003:155–161), la censura a un film de Hugo Santiago (2004:401–403), los «nuevos filósofos» (2003:127–134), la guerra en Irak (2003:351–352), Mayo del '68 (2003:215–217), entre otros. Para los compromisos políticos de Deleuze, véase Dosse (2007, especialmente parte II; 2010). Las traducciones son nuestras.

las apropiaciones de Deleuze, que han sido, habitualmente, de izquierda (por ejemplo, los trabajos de Negri y Hardt y de Lazzarato, revistas como *Futur antérieur* y *Multitudes*, áreas de investigación como los estudios coloniales y los estudios culturales) (Dosse, 2007: capítulos 26, 27 y 28; 2010).

La discusión debe darse, entonces, en el plano del análisis deleuziano del capitalismo y sus implicancias teóricas y prácticas, lo cual demanda un minucioso estudio de diversos desarrollos de los dos tomos de *Capitalisme et Schizophrénie* y de *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*. En otro escrito hemos seguido esta vía mediante el análisis de la concepción deleuziana del capitalismo en términos de inmanencia y de fin de la historia, con el consecuente paso del registro histórico de las revoluciones al «devenir–revolucionario» (Antonelli, 2012b). Aquí ensayaremos un abordaje diferente que aportará, según creemos, elementos fructíferos para profundizar la indagación.

Nuestra perspectiva sostiene que las apropiaciones de Deleuze en clave liberal descansan en una lectura desacertada de su concepción del capitalismo y de sus indicaciones acerca de la naturaleza de la revolución, al margen del mencionado viraje a la idea de devenir–revolucionario. A nuestro juicio, Deleuze pertenece al campo de una izquierda que, si bien tiene poco en común con el «socialismo real» del siglo xx y mantiene una relación tensa con el ideal «revolucionario» en cuanto tal, no abandona una visión esencialmente crítica del sistema capitalista (Antonelli, 2012a). A fin de apuntalar esta posición, nos detendremos en primer lugar en el diálogo que el filósofo entabla con ciertas ideas características de la izquierda del siglo xx. En segundo lugar, analizaremos y discutiremos ciertos pasajes de *L'Anti-Édipe* que han sido usados por algunos de los comentaristas para aproximar a Deleuze al liberalismo económico. También estudiaremos el ángulo adoptado por *L'Anti-Édipe* respecto de la revolución y su vínculo con la esquizofrenia, y desarrollaremos algunos rasgos de la concepción deleuziana del capitalismo en relación con las posibilidades de transformación que ofrece. Finalmente, atenderemos la óptica del propio Deleuze acerca de qué significa ser de izquierda. Nuestra intención es ofrecer pistas para una lectura alternativa a la de sesgo liberal y probar que, no obstante las distancias insalvables que separan a Deleuze de buena parte de las ideas más difundidas en torno al socialismo del siglo xx, sus posiciones políticas pueden enrolarse en una singular vertiente de la izquierda que él mismo quiere reinventar.

El diálogo con la izquierda

Como hemos adelantado, hay signos, en los dos tomos de *Capitalisme et Schizophrénie*, de un diálogo permanente con ideas de cierta tradición dominante de la izquierda del siglo xx: la conquista del aparato del Estado, la socialización de los medios de producción, la abolición del mercado y de la propiedad privada, la distinción entre la estructura económica y la superestructura ideológica, la lucha de clases, entre otras. No es nuestro objetivo aquí estudiar estas ideas en sí mismas, tal como fueron formuladas por Marx, Lenin u otros teóricos del socialismo. Nuestro interés reside en precisar el modo en que ellas aparecen en Deleuze, al margen del problema de determinar si el pensador francés las abordó de manera «correcta» desde el punto de vista exegetico. No pretendemos tampoco hacer un relevo exhaustivo de las ideas de la izquierda del siglo pasado, lo cual excedería largamente los objetivos de este trabajo, sino reparar en aquellas que aparecen en *L'Anti-Edipe*, no obstante lo cual haremos referencias puntuales a otras obras.³

I. Tomemos en primer lugar la clásica distinción marxista entre la estructura base y la superestructura ideológica, que involucra el problema más general de establecer la naturaleza de la economía y su rol en la vida sociopolítica. Si nos guiamos por *L'Anti-Edipe*, la economía goza de un primado en todas las formaciones sociales existentes, tanto en la civilización capitalista actual como en la máquina territorial primitiva y en la máquina despótica bárbara. Ahora bien, la economía a la cual se refiere Deleuze no tiene el sentido restringido de la producción y circulación de los bienes, sino el de una economía deseante que no hace «ninguna distinción de naturaleza entre la economía política y la economía libidinal» (Deleuze y Guattari, 1973:457). El marxismo descansa en la oposición entre la producción y la ideología (noción rechazada de plano por Deleuze), así como el freudismo se apoya en la dicotomía conciencia–deseo (Descombes:202). Lejos de disociar la realidad libidinal del deseo y el análisis económico, Deleuze los integra en una conceptualización común. Esto conlleva el rechazo tanto del confinamiento del deseo a la psiquis individual como del privilegio usualmente otorgado a los estratos económicos en el sentido estrecho recién aludido.

Dicho de otro modo, no hay un orden económico (esto es, del interés, de la necesidad o del trabajo) primero, y luego sus efectos ideológicos, cultura-

3 Dado que en este trabajo nos concentramos en Deleuze, omitiremos la mención de Guattari cada vez que debería aparecer como coautor de los dos tomos de *Capitalisme et Schizophrénie*, así como la de Parnet en el caso de *Diálogos* y *L'Abécédaire*.

les, jurídicos, religiosos, familiares. Por consiguiente, las distinciones marxistas entre infra y superestructura, estructura económica y estructura ideológica, relaciones de producción y relaciones sociales, son puestas en tela en juicio desde este abordaje (Lyotard:38–40; Mengue, 1994:175 y ss.). Ahora bien, ¿cuáles son las características de la economía del deseo de toda sociedad? Esta puede sintetizarse en tres tesis que exponemos a continuación.

En primer lugar, todo es producción, lo cual implica que la distinción habitual entre la producción, la distribución y el consumo debe redefinirse. Estas no son esferas o circuitos relativamente independientes, sino que forman parte del proceso de producción de lo real, que involucra a la vez la producción de la producción, la producción de registros y la producción de consumos (Deleuze y Guattari, 1973:9–10). Este proceso constituye una realidad material económica y sostiene la identidad Naturaleza = Industria = Historia.

En segundo lugar, el proceso de producción de lo real funciona en términos *maquínicos* y tiene al *deseo* como su principio inmanente. La noción de «máquina» designa un sistema de cortes de flujo, ya sea un flujo de ideas, de palabras, de dinero, de trabajadores, etc. La fórmula «máquinas deseantes», título del primer capítulo de *L'Anti-Edipe*, conjuga este doble aspecto: los flujos de deseo se encuentran siempre maquinados —esto es, cortados, puestos a circular, bloqueados, repartidos, etc. —; nuestro mundo está compuesto de máquinas de máquinas. Así se define el objetivo de la ontología materialista deleuziana: «introducir el deseo en el mecanismo, introducir la producción en el deseo» (Deleuze y Guattari, 1973:29). Esta solución resulta «absurda», como observa Descombes (203), para un marxista, que ubica los deseos en la representación ideológica, y «aberrante» para un freudiano, que entiende que el deseo solo produce sueños y fantasmas.

La tercera tesis, que se desprende de las dos anteriores, sostiene la identidad de naturaleza —aunque la diferencia de régimen— entre la producción deseante y la producción social. El deseo, como venimos de apuntar, no es una mera superestructura subjetiva, sino el principio de producción de la realidad que está a la base de toda sociedad. Dicho de otro manera, solo hay una producción que es deseante y social a la vez, en inmanencia recíproca aunque con diferentes regímenes, lo cual redundante, como ha señalado Lyotard (24), en una energética generalizada.

2. Prosigamos con otra idea célebre de la izquierda durante buena parte del siglo xx: la toma del poder político del Estado. Nuestro autor afirma que el problema de la conquista del aparato del Estado reside en que, o bien, si el proletariado triunfa, lo hace bajo la dominación de su vanguardia de conciencia o de partido —es decir, una burocracia y una tecnocracia que valen

por la burguesía—; o bien, la burguesía mantiene el control del Estado y añade nuevos axiomas para el reconocimiento y la integración del proletariado como segunda clase. La elección así planteada se da entre la nueva axiomática terrorista, rígida y rápidamente saturada del estado socialista y la vieja axiomática cínica, flexible y nunca saturada del estado capitalista (Deleuze y Guattari, 1973:305). Ningún término de la alternativa es satisfactorio desde el punto de vista de una praxis política emancipadora. En este sentido, Deleuze afirma que «el problema de una clase proletaria pertenece en primer lugar a la praxis». Este punto se revela esencial en la medida que «la suerte de la revolución está únicamente ligada al interés de las masas explotadas y dominadas» (303, 452).

Sin embargo, Deleuze afirma que la recusación del modelo del aparato de Estado, o incluso de la organización del partido perfilado para la conquista del aparato estatal, no conduce a la «alternativa grotesca» planteada entre la «espontaneidad utópica» y la «organización del Estado». Para nuestro autor, lo esencial es que se trata de una cuestión ya no ideológica sino «organizacional», que se condensa en la pregunta acerca de cómo generar una organización que no se modele sobre el aparato de Estado y que conjure tanto los peligros totalitarios del aparato de Estado como sus propios peligros fascistas; en términos posteriores a los de *L'Anti-Edipe*, se trata de agenciar una «máquina de guerra, con sus líneas de fuga» (Deleuze y Parnet, 1996a:173–174).

3. Otro elemento fundamental del modelo de izquierda del siglo xx remite al sujeto revolucionario, situado en el interior de la lucha de clases, y a la toma de conciencia que lo conduciría a desencadenar el proceso de transformación radical de la sociedad. Pero, a juicio de Deleuze, el capitalismo se caracteriza por instalar una esclavitud y una servidumbre tales que ya no hay amos sino solamente esclavos que mandan a esclavos —cf. *infra* Revolución, esquizofrenia y axiomática capitalista, punto 3—. Esto implica, como señala Descombes (1986:208), que solo hay una clase, la de los esclavos que se dominan entre ellos, lo cual contradice la primacía marxista otorgada a la lucha de clases en la dinámica histórica.

Es interesante notar al respecto que, una década después de *L'Anti-Edipe*, en los volúmenes sobre cine, Deleuze vincula la transformación de esta perspectiva revolucionaria con la constatación de que «el pueblo falta». En el marco de los análisis sobre el cine político occidental, la primera gran diferencia entre el cine clásico y el moderno reside en que, en el primero, el pueblo es «oprimido, engañado, sojuzgado», pero de cualquier forma es real y está «ya ahí», presente, visible. Por el contrario, en el cine de posguerra, «el pueblo ya no existe o no existe todavía»: según la expresión utilizada en

numerosas ocasiones, «el pueblo falta» (Deleuze, 1985:281). A partir de esta constatación, carecerá de sentido que el arte se dirija a un pueblo supuesto: su tarea es inventarlo o contribuir a su invención. Por su parte, la ausencia de pueblo conduce a otra diferencia: el cine clásico mantenía la toma de conciencia como operación mediadora que permitía pasar de un asunto privado a la cosa pública o política; en el cine moderno, en cambio, la toma de conciencia está descalificada; jugando con las palabras, Deleuze afirma que «lo que dio por terminada la toma de conciencia fue justamente la toma de conciencia de que no había pueblo, sino siempre varios pueblos, una infinidad de pueblos» (Deleuze:286). Esto condujo a la inevitable reformulación del problema del poder y de las estrategias de un arte que quería ser de masas, «revolucionario o democrático»:

Si el pueblo falta, si ya no hay conciencia, evolución, revolución, lo que deviene imposible es el esquema de inversión mismo. Ya no habrá conquista del poder por un proletariado, o por un pueblo unido o unificado. No el mito de un pueblo pasado, sino la fabulación de un pueblo que vendrá. (290)

4. Una tercera idea del campo de la izquierda consiste en la propuesta de la socialización de los medios de producción, a la cual Deleuze tampoco adhiere:

las grandes máquinas implican relaciones de producción de tipo capitalista o despótico, e implican la dependencia, la explotación, la impotencia de los hombres reducidos al estado de consumidores o de sirvientes. *La propiedad colectiva de los medios de producción* no cambia para nada este estado de cosas y tan solo alimenta una organización despótica estalinista. (Deleuze y Guattari, 1973:479)

Deleuze niega que la alternativa pase por la elección entre el mercado y la planificación, pues la planificación se introduce necesariamente en el estado capitalista y el mercado subsiste en el socialista, aun si es monopolizado por el estado (Deleuze y Guattari:304).

5. Ahora bien, al momento de establecer ya no qué ideas o prácticas políticas rechaza sino cuáles propone, podemos abordar la cuestión a partir de un pasaje en el cual nuestro autor se instala inmediatamente en el problema:

Entonces, ¿qué solución hay, qué vía revolucionaria? (...) Pero, ¿qué vía revolucionaria, hay alguna? — ¿Retirarse del mercado mundial, como aconseja Samir Amin a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la «solución

económica» fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, *¿ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y la desterritorialización?* Pues quizá los flujos no están aún suficientemente desterritorializados, suficientemente descodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de los flujos de alto nivel esquizofrénico. No retirarse del proceso, sino *ir más lejos*, «acelerar el proceso», como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia, aún no hemos visto nada. (284–285; cursivas nuestras)

El texto comienza planteando dos veces la pregunta acerca de la existencia de una «vía revolucionaria», lo cual alienta la sospecha de que para Deleuze no es seguro que la haya. Se interroga, de manera retórica, acerca de si la solución pasaría por «retirarse del mercado mundial», e inmediatamente sugiere que, en verdad, si hay una vía revolucionaria, ella reside más bien en la profundización de las fuerzas del mercado en lo que hace a su aspecto descodificador y desterritorializante. Así, Deleuze propone «acelerar el proceso» en el sentido de descodificar y desterritorializar aún más los flujos; la «vía revolucionaria» pasaría por profundizar los efectos positivos del capitalismo (quiebra de códigos, desterritorialización): «nunca se irá lo suficientemente lejos en el sentido de la desterritorialización: ustedes no han visto nada todavía, proceso irreversible» (Deleuze y Guattari, 1973:384). Volveremos sobre este punto más adelante — cf. *infra* Revolución, esquizofrenia y axiomática capitalista, punto 2.

Crítica de las lecturas liberales

El pasaje que venimos de citar es particularmente relevante en nuestra indagación puesto que apunta al corazón del problema de una salida o una transformación revolucionaria del capitalismo (¿es posible? ¿de qué manera?) y porque ha dado lugar a la lectura en clave liberal de varios comentaristas. Examinaremos a continuación los lineamientos principales de la interpretación de Holland, que es uno de los autores que presenta de manera más clara una propuesta deleuziana afiliada a cierta variante del liberalismo económico.

1. Holland adopta como punto de partida el carácter ambivalente del capitalismo, que por un lado decodifica las formaciones sociales precedentes y por otro recaptura las diferencias por medio de recodificaciones. De allí que la cuestión estratégica consista en distinguir los aspectos positivos de los negativos, esto es, maximizar la descodificación y minimizar la recodificación (2002:36).

El comentarador acude al análisis de Marx en el tercer volumen de *El Capital* que distingue dos momentos en la autoexpansión del capital. Según el primero, una ola de capital-stock nuevo y más productivo transforma el aparato de producción y consumo actualmente existente; se trata de una revolución continua de los medios de producción que reinventa el trabajo y el capital poniéndolos a disposición de nuevas formas de producción y consumo, y en el proceso esparce la decodificación por toda la sociedad. Pero en el segundo momento, de signo negativo, este movimiento es detenido abruptamente porque los propietarios del capital todavía se benefician del mismo; por consiguiente, el aparato de producción y consumo se ve atado a un capital-stock obsoleto. Dicho de otro modo, una ola de innovación libera toda clase de energías creativas tanto en la producción como en el consumo, pero luego el poder del capital sobrevive, sometiendo las relaciones de producción y consumo al peso muerto de la apropiación privada de plusvalía.

Hasta aquí, Holland se ajusta a la perspectiva deleuziana que concibe que el único límite del capitalismo es el capital mismo, las condiciones actuales de producción y reproducción. El capitalismo tiene límites inmanentes, esto es, que no se hallan fuera de él sino en la «depreciación periódica del capital existente», y rechaza o desplaza sus límites mediante la «formación de un nuevo capital, en nuevas industrias con fuertes tasas de beneficio» (Deleuze y Guattari, 2006:579). Ahora bien, a partir de este diagnóstico, Holland sugiere que

Deleuze y Guattari deducen un imperativo revolucionario familiar, pero con un giro inesperado: expropiar a los expropiadores; abolir la propiedad privada de los medios de producción; socializar el capital privado —pero dejar intacto el proceso de axiomatización—, junto con las operaciones del mercado en las cuales él se basa. *Un mercado liberado del capital* de esta forma —en otras palabras, *una economía de «libre mercado» verdaderamente libre*. (Holland:37; *cursivas* nuestras)

Así, la continua revolución de los medios de producción que está a la base de la descodificación continuará y se acelerará, dado que la barrera planteada por la propiedad privada del capital —esto es, su insistencia en la extracción de todo tipo de beneficio del actual aparato de producción, en lugar de reemplazarlo con tecnología más novedosa— habrá sido eliminada. Además, sin la mediación del capital privado, el aparato de producción responderá más inmediatamente a la demanda del consumo. Holland arriesga que el resultado de la revolución esquizo-analítica es un «libre mercado» que ha abreviado la distancia entre la producción y el consumo gracias a la elimi-

nación de la mediación del capital privado, que retrasaba la implementación de nuevas tecnologías y encerraba el consumo en *commodities* obsoletas. Desde esta perspectiva, la revolución esquizo-analítica representaría la realización de la historia universal inaugurada por el capitalismo: la axiomatización maximiza la descodificación, mientras que el mercado libre de capital minimiza la recodificación. Al revertir la privatización del proceso de reproducción en la familia nuclear y abolir la privatización de la producción por medio del capital, «el objetivo último del esquizoanálisis es la libre proliferación de la diferencia: la revolución permanente en sí misma». En síntesis, Holland justifica, a partir de la indicación de Deleuze sobre la necesidad de profundizar la descodificación, una especie de «capitalismo sin capital» o de mercado sin propiedad privada en tanto formas de acción revolucionarias.

2. A nuestro juicio, Holland incurre en un error al apreciar de modo excesivamente positivo el rol de la axiomática y destacar solamente su aspecto descodificador, puesto que ella cumple también la función de mantener los flujos descodificados bajo control. En palabras de Deleuze, la axiomática constituye «un bloqueo, una vuelta al orden, que impide que los flujos semióticos descodificados» huyan por todas partes. Por lo tanto, los flujos que realmente van contra el capitalismo atentan también contra la axiomática o, en otras palabras, los flujos que se mueven en el interior de la axiomática no pueden constituir en sí mismos un movimiento revolucionario.

Esta crítica es aplicable igualmente a Mengue y, en mayor medida incluso, a Garo. El primero observa la cercanía involuntaria de Deleuze con el neoliberalismo de Hayek, pero su argumento no se funda en la concepción deleuziana del capitalismo sino en el rechazo a la totalización de los fenómenos sociales, así como en el trazado de límites al racionalismo histórico y social a causa de la libertad imprevisible e inasignable de los flujos (Mengue, 2003:67). Garo (62), por su parte, señala que el enfoque económico liberal aparece en Deleuze a partir de su concepción de la economía como incompatible con la perspectiva política del control o la regulación propia de la izquierda. Esta autora comenta el pasaje de *L'Anti-Edipe* acerca de la propuesta de «acelerar el proceso» como respuesta a la pregunta por la «vía revolucionaria» y sostiene que «parece justificado preguntarse si el tema de la liberación de los flujos no se relaciona en primer lugar con los aspectos más radicales del pensamiento liberal, que son precisamente los más libertarios, notablemente Hayek».

Aun si el pensamiento deleuziano está conformado por un conjunto heterogéneo de estratos, entre los cuales pueden existir líneas «liberales», insistimos en que el error de dichas lecturas reside en desconocer la naturaleza de

la axiomática capitalista tal como Deleuze la describe. En efecto, la descodificación de los flujos no es sinónimo de la desregulación porque los capitales desregulados forman parte de la axiomática, existen y se mueven en su interior, mientras que la aceleración del proceso sugerida por Deleuze apunta a la posibilidad de hacer pasar flujos a través de las mallas de la axiomática, generar creaciones resistentes a la captura capitalista, «escapar al control». Sería necesario trastocar el efecto de la monetización sobre el conjunto del campo social para encontrar flujos no axiomatizados, lo cual constituye una hipótesis ridícula desde la perspectiva de los apologetas de la desregularización financiera. Por lo tanto, juzgamos desacertada la comprensión deleuziana del capitalismo interpretada en clave liberal o neoliberal que encuentra en el llamado a acentuar el proceso de descodificación y desterritorialización la desregulación de los flujos de capital promovida usualmente por los sectores económicamente dominantes.

3. Podemos observar otro punto de distanciamiento con los intentos de apropiación del pensamiento deleuziano en clave neoliberal a partir de un comentario de Foucault en su curso *Naissance de la biopolitique*. Allí afirma que, para el neoliberalismo, la dimensión jurídica de una sociedad no es meramente «superestructural», sino que «informa» lo económico, dando lugar a una reciprocidad incesante que hace posible hablar de un «orden económico jurídico». La historia del capitalismo resulta así «económico–institucional», lo cual implica una apuesta política. En efecto, para el marxismo, lo determinante en la historia del capitalismo es la lógica económica del capital y su acumulación; solo hay un capitalismo porque solo hay una lógica del capital. Desde esta perspectiva, existe «El» capitalismo definido por la lógica única de su economía al que tal institución favoreció o desfavoreció. Por el contrario, para el neoliberalismo, «el capital» es un proceso que solo puede tener realidad histórica dentro de un determinado capitalismo económico–institucional. Por tanto, el capitalismo histórico no es deducible como la figura única y necesaria de la lógica del capital; antes bien, hay un campo de posibilidades de transformaciones institucionales. En términos foucaultianos,

Admitido que no estamos frente al capitalismo derivado de la lógica del capital, sino a *un capitalismo singular constituido por un conjunto económico institucional*, se debe poder intervenir en ese conjunto de manera tal que se invente otro capitalismo. *Nuestra tarea no consiste tanto en continuar el capitalismo como en inventar uno nuevo.* (Foucault, 2007:193; *cursivas* nuestras)

La caracterización del capitalismo realizada por Deleuze lo ubica próximo al punto de vista marxista que, de acuerdo con Foucault, define un único capitalismo a partir de la lógica de funcionamiento del capital —en términos deleuzianos, la producción históricamente determinada de las máquinas deseantes—. No hay, en su obra, espacio para pensar una «invención del capitalismo» en tanto conjunto económico–institucional, tal como quiere el pensamiento neoliberal.

Revolución, esquizofrenia y axiomática capitalista

r. Retomemos el problema planteado por Deleuze respecto de la «vía revolucionaria». El enfoque sobre la revolución de *L'Anti-Edipe* remite fundamentalmente a la esquizofrenia como *breakthrough*, no como *breakdown*, es decir, entendida como proceso de desterritorialización y descodificación. No obstante, es necesario precisar este vínculo, pues un error frecuente radica en sostener que el esquizo es de por sí revolucionario. Antes bien, para Deleuze la esquizofrenia es un proceso potencialmente revolucionario que puede volverse una fuerza efectivamente revolucionaria:

Del esquizo al revolucionario solo hay la diferencia entre el que huye y el que sabe hacer huir aquello que huye. (...) *El esquizo no es revolucionario, pero el proceso esquizofrénico* (del que el esquizo no es más que la interrupción o la continuación en el vacío) *es el potencial de la revolución*. (...) La elección no es sino entre dos polos, la contrafuga paranoica que anima todas las catexis conformistas, reaccionarias y fascistas, la fuga esquizofrénica convertible en catexis revolucionaria. (Deleuze y Guattari, 1973:408)

Nuestro autor distingue dos polos de la catexis libidinal social: el polo «paranoico, reaccionario y fascista» y el polo «esquizoide revolucionario». El primero se caracteriza por esclavizar la producción y las máquinas deseantes a los conjuntos gregarios y subordinar la producción deseante a las formaciones de soberanía, mientras que el segundo invierte dicha subordinación, sometiendo el conjunto gregario a las multiplicidades moleculares de las producciones de deseo. El primero remite a los conjuntos molares y estructurados que regularizan las singularidades poniéndolas bajo el dominio de códigos y axiomáticas, el segundo designa las multiplicidades moleculares de singularidades. Lo esencial radica en el tipo de lazo con los flujos: el polo paranoico se define «por las líneas de integración y de territorialización que detienen los flujos, los agarrotan, los hacen retroceder o los recortan siguiendo los límites

interiores al sistema», mientras que el polo esquizofrénico se define «por líneas de fuga que siguen los flujos descodificados y desterritorializados (...) franqueando siempre el muro codificado o el límite territorial que las separan de la producción deseante»; en resumen, el polo paranoico remite a «grupos sometidos» [*groupes assujettis*], el esquizo a «grupos-sujeto» [*groupes-sujets*] (440). Esta distinción, deudora de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, implica que, en el caso de los grupos sometidos, el deseo se define por un orden de causas y fines, mientras que en los grupos-sujeto acontece una ruptura de la causalidad, una «línea de fuga revolucionaria» (453).

2. Uno de los problemas ligados a esta «línea de fuga revolucionaria» concierne el estatuto de la desterritorialización que, como hemos visto —cf. *supra* El diálogo con la izquierda, punto 5—, caracteriza la tendencia más esencial del capitalismo, si bien resulta compensada por las reterritorializaciones operadas por el Estado y la axiomática misma. Ahora bien, la pregunta que emerge es: ¿reside la «vía revolucionaria» solo en la profundización de la tendencia desterritorializante del capitalismo, o bien implica la necesidad de nuevas tierras? En otros términos, ¿se identifica la revolución con la pura línea de fuga sin ningún territorio?

Deleuze sostiene que en el capitalismo las formas revolucionarias son descodificaciones que pasan por debajo de las axiomáticas del orden. El desafío reside en que los movimientos de descodificación y desterritorialización sean revolucionariamente positivos y no vuelvan a crear formas perversas o artificiales, códigos y territorialidades (Deleuze, 1972c). Sin embargo, esto no implica la negación de toda referencia territorial; antes bien, el interrogante crucial es si el proceso de desterritorialización como tal es capaz de crear una nueva tierra: «¿Es creable una nueva tierra? Es el problema de la acción revolucionaria» (1972b). Deleuze enlaza así la revolución ya no exclusivamente con el movimiento esquizo de desterritorialización, sino con la posibilidad de que éste genere una «nueva tierra» que no debe confundirse con las reterritorializaciones propias del capitalismo.

Es posible percibir en el análisis deleuziano una oscilación entre dos ideas programáticas. Por un lado, se convoca a profundizar, acentuar, acelerar el proceso de descodificación y desterritorialización de los flujos; por otro lado, se apunta a generar una tierra inédita, nueva, liberada de las reterritorializaciones del capitalismo. Varios de los pasajes citados previamente van en la dirección de la primera propuesta, pero también hallamos otros que justifican la segunda vía: por ejemplo, «el proceso no puede liberarse, proseguir y realizarse sino en la medida en que es capaz de crear —¿qué, pues? Una

tierra nueva—» (Deleuze y Guattari, 1973:380).⁴ Sin embargo, entendemos que el dilema está mal planteado si se establece una disyunción exclusiva entre ambos términos; antes bien, Deleuze pretende hacer coincidir el proceso y la nueva tierra, tal como sugiere a continuación:

Realizar el proceso, no detenerlo, no hacerlo girar en el vacío, no darle una finalidad. Jamás se irá lo suficientemente lejos en la desterritorialización, en la descodificación de los flujos. Pues la nueva tierra («En verdad, la tierra se convertirá algún día en un lugar de curación») no está en las reterritorializaciones neuróticas o perversas que detienen el proceso o le fijan fines, ella no está ni más adelante ni más atrás, ella coincide con la realización del proceso de la producción deseante, ese proceso que siempre se halla ya realizado en tanto procede y mientras procede. (458)

3. El problema de la revolución en el mundo capitalista involucra la pregunta acerca de si el capitalismo resulta «más liberador» que las formaciones precedentes. En efecto, el capitalismo opera mediante condiciones que favorecen los procesos emancipatorios, la «liberación» del deseo —*i.e.* la descodificación generalizada de flujos, la tendencia a la desterritorialización—. Ello no obstante, la axiomática funciona mediante conjugaciones diferenciales de flujos que configuran un sistema de represión general inédito en la historia. En este sentido, la postura de Deleuze ha sido considerada análoga a la de Marx, pues ambos llevarían a cabo una crítica «fascinada» del capitalismo signada por cierta ambigüedad (Mengue, 2003:III y ss.).⁵

Por una parte, el sistema capitalista trabaja sobre flujos descodificados y, en tanto la producción deseante es una producción descodificada y desterritorializada, el capitalismo permite la aparición de la identidad de naturaleza entre la producción deseante y la producción social. Deleuze explica que, tanto en

4 En una clase que aborda el problema tratado aquí, Deleuze (1972a) afirma que «el movimiento de desterritorialización no sólo es susceptible de ser retomado en la reterritorialización perversa, sino que es tan potente como para, abrazando sus líneas de fuga revolucionarias, crear él mismo un nuevo tipo de tierra. Quizá esto sea lo que Nietzsche quiere decir cuando dice que un día la tierra será un lugar de curación. Puede ser que en lugar de reterritorializarse sobre tierras facticias, el movimiento de desterritorialización pueda, en condiciones determinadas, devenir creador de una tierra nueva».

5 Deleuze se refiere al «humor negro» como la «fuente» del *Capital* y lo remite a la «fascinación» de Marx «por semejante máquina: cómo ha podido montarse eso, sobre qué fondo de descodificación y de desterritorialización, cómo funciona, siempre más descodificado, siempre más desterritorializado, cómo funciona siendo tanto más duro por la axiomática, por la conjugación de flujos, cómo produce la terrible clase única de los buenos hombres grises que mantienen la máquina (...) y nos hace gritar hasta el final ¡Viva el capital en su realidad, en su disimulación objetiva!» (Deleuze y Guattari, 1973:447–448)

los sistemas primitivos como en los bárbaros, la esencia subjetiva del deseo se refería a las «grandes objetividades» —el cuerpo territorial o despótico— que actuaban como presupuestos naturales o divinos y aseguraban la codificación o sobrecodificación del deseo introduciéndolo en sistemas objetivos de representación. En tales formaciones, la identidad de naturaleza entre la producción social y la deseante permanecía oculta, mientras que la diferencia de régimen era reducida al mínimo (Deleuze y Guattari, 1973:402–403).

En el capitalismo se descubre la esencia subjetiva de la producción, de modo que se manifiesta la identidad entre la producción deseante y la producción social. Sin embargo, en lugar de que la identidad de naturaleza favorezca la identidad de régimen, su distancia resulta acrecentada por un aparato de represión general «que ni los salvajes ni los bárbaros podían siquiera imaginar» (403). La responsable de esto es la axiomática, que aliena la actividad productiva del trabajo en propiedad privada y el deseo en familia privatizada. En efecto, una vez que las grandes objetividades se desmoronaron, los flujos descodificados fueron captados inmediatamente en una axiomática que los relaciona con «el universo de la representación subjetiva» y escinde la esencia subjetiva en dos funciones: el trabajo abstracto alienado en la propiedad privada que reproduce los límites ampliados del sistema y el deseo abstracto alienado en familia privatizada.

Deleuze insiste en el rasgo «represivo» de la axiomática social: ella es mucho más severa que los códigos y sobrecódigos desaparecidos (278). El capitalismo destruye todo código en cuanto tal, todo lazo, toda creencia, razón por la cual debería crear las condiciones para un individuo libre, independiente, absoluto (Descombes:206). Pero el efecto emancipador de la descodificación generalizada de los flujos resulta compensado por la instalación de mecanismos de sujeción que hacen de los individuos de cualquier clase socioeconómica auténticos esclavos: «el campo de inmanencia burgués (...) instaura una esclavitud [*esclavage*] incomparable, una servidumbre [*assujettissement*] sin precedentes: incluso ya no hay amo, ahora solo esclavos que mandan a esclavos» (302). La esclavitud no es obra de la máquina técnica, sino de la máquina social: hasta el burgués que absorbe la plusvalía es «más esclavo que el último de los esclavos (...) bestia de reproducción del capital», por lo cual «solo hay una clase de siervos, la burguesía descodificante» (302–303). De allí que el capitalismo, que mantiene un coeficiente alto en lo que hace a la identidad de naturaleza con la producción deseante, resulte incomparablemente más cruel y terrorífico que los sistemas precedentes (cabe observar que Mengue (2003:125 y ss.) pone en cuestión esta tesis y argumenta que Deleuze lo sostiene solo para evitar reconocer «la proximidad entre su doctrina y la del liberalismo económico y político»). A ojos de Deleuze,

El capitalismo se define por una crueldad sin medida común con el sistema primitivo de la crueldad, una terror sin medida común con el régimen despótico del terror. Los aumentos de salarios, el mejoramiento en el nivel de vida son realidades, pero *realidades que se desprenden de tal o cual axioma suplementario que el capitalismo ha tenido siempre la capacidad de agregar a su axiomática en función de un ensanchamiento de sus límites* (hagamos el *New Deal*, queramos y reconozcamos sindicatos fuertes, promovamos la participación, la clase única, demos un paso hacia Rusia que da tantos hacia nosotros, etc.). Sin embargo, en la realidad ensanchada que condiciona estos islotes, *la explotación no cesa de endurecerse*, la carencia [*manque*] es habilitada de la manera más sabia, las soluciones finales del tipo «problema judío» son preparadas muy minuciosamente, el tercer mundo es organizado como una parte integrante del capitalismo. (Deleuze y Guattari, 1973:448; cursivas nuestras)

La pregunta que reaparece apunta a las posibilidades de una praxis transformadora o «revolucionaria»: una vez asumida la capacidad del capitalismo de ensanchar sus límites, ¿cabe concluir que es vana toda lucha al nivel de la axiomática? Si el poder de recuperación del sistema capitalista se basa en que su axiomática es amplia y comprehensiva («se te volverá a encontrar siempre en los límites ampliados del sistema, incluso si es necesario hacer un axioma nada más que para ti» —298—); si el capitalismo siempre está preparado para añadir nuevos axiomas («es su pasión propia que no cambia en nada lo esencial» —301—), ¿qué espacio tienen las reivindicaciones políticas de índole emancipadora? La perspectiva deleuziana sobre el capitalismo en *L'Anti-Edipe* tiende a reducir toda conquista socio-económica a un mero reacomodamiento de los flexibles límites de su axiomática.

4. De acuerdo con nuestra lectura, es necesario ser sensibles a un desplazamiento de importancia que Deleuze lleva adelante en *Mille Plateaux* con relación a las tesis expuestas de *L'Anti-Edipe*. Como venimos de observar, en el primer tomo de *Capitalisme et Schizophrénie* nuestro autor plantea la capacidad del capitalismo para ampliar su axiomática desde un juicio de valor más bien negativo: los nuevos axiomas no cambian en nada lo esencial, la reproducción ampliada de sus límites permite agregar axiomas suplementarios que no impiden el crecimiento de su crueldad, su terror, el endurecimiento de la explotación. Incluso los aumentos de salarios o las mejoras en el nivel de vida resultan secundarios, desde este punto de vista, pues la axiomática capitalista profundiza con ellos su régimen de dominación y captura.

Sin embargo, en el segundo tomo de *Capitalisme et Schizophrénie*, Deleuze destaca la necesidad y la importancia de las luchas políticas en el nivel de

los axiomas, al punto que sería posible leer los comentarios que citamos a continuación como una suerte de «ajuste de cuentas» con su propio enfoque previo, como si efectuase una especie de auto-crítica ante la subestimación previa de los movimientos de la axiomática y de la concreción de reivindicaciones por parte de los explotados:

Sería un error desinteresarse de la lucha al nivel de los axiomas. Sucede que consideramos que todo axioma, en el Capitalismo o en uno de sus Estados, constituye una «recuperación». Pero este concepto desencantado no es un buen concepto. Los arreglos constantes de la axiomática capitalista, es decir las ad-junciones (enunciación de nuevos axiomas) y los retiros (creación de axiomas exclusivos), son el objeto de luchas que no están reservadas solo a la tecnocracia (...) nada está decidido de antemano. (Deleuze y Guattari, 2006:579)

El cambio de orientación radica en el énfasis otorgado a las luchas políticas, que no solo no carecen de importancia, sino que son determinantes (588). Deleuze ofrece ejemplos de la tendencia capitalista a agregar axiomas: tras la Primera Guerra Mundial, inventa nuevos axiomas concernientes a la clase obrera, el empleo, la organización sindical, el rol del Estado, la economía keynesiana y el New Deal; después de la Segunda Guerra, se crea el plan Marshall, se dan nuevas formas de ayuda y de préstamos, acontecen transformaciones en el sistema monetario, entre otros (577). Sería posible decir, aun si la afirmación reviste cierto grado de generalidad, que hay en *Mille Plateaux* una suerte de *reactivación de la política*, que había sido marginada del centro de los análisis en *L'Anti-Edipe* a causa de su preocupación por la historia universal y la economía político-deseante. Si bien los desarrollos del segundo tomo de *Capitalisme et Schizophrénie* prolongan lo esencial del primero, no menos cierto es el cambio en lo que hace a la relevancia otorgada a la praxis política al interior del capitalismo. Aún más, Deleuze asimila la política a la axiomática pues ambas, lejos de tener un carácter «apodíctico», guardan una nota de «incertidumbre e imprevisión». La política procede por «experimentación, tanteo, inyección, retirada, avances, retrocesos» (575-576), a la vez que la axiomática no se opone a «la experimentación y la intuición»: hay experimentaciones que conciernen a la posibilidad de agregar o bien sustraer axiomas según el sistema esté saturado o debilitado, así como la axiomática se enfrenta con proposiciones indecidibles o con potencias superiores que no puede dominar.

¿Qué es «ser de izquierda»?

1. Si partimos de la idea —insuficiente a nuestro juicio, pero defendida por varios de los comentaristas aludidos en este escrito (Garo, Mengue, Zourabichvili)— de que la izquierda se define por su voluntarismo, debemos concluir que la filosofía deleuziana no lo es por varias razones. En principio, Deleuze reivindica la «mala voluntad» del idiota a la manera rusa y la «nada de voluntad» del original a la manera norteamericana, así como insiste en el carácter involuntario de todo pensamiento auténtico.⁶ De allí que, como afirma Zourabichvili (1998:335), «nada le era más extraño que la empresa de transformar el mundo según un plan o en función de un objetivo». Ello no obstante, este autor afirma que «Deleuze es un perverso, y su izquierdismo una admirable perversión» (357).

Para Mengue, la posición política de Deleuze es un «izquierdismo libertario de lo intolerable o de la sensibilidad». Se trata de un «izquierdismo» en el sentido en que Lenin estigmatizaba el rechazo de los comunistas a participar en los parlamentos capitalistas y en las organizaciones políticas y sindicales, dado que Deleuze sustrae la política a los espacios de mediación y de representación; es de «lo intolerable» porque tal sentimiento fundamenta la resistencia al presente, esto es, una posibilidad de vida nómada, marginal, en rebelión contra la época (Mengue, 2009:99 y ss.). Por el contrario, para Zourabichvili (353), si bien es involuntario, el izquierdismo deleuziano no desemboca en la futilidad de toda acción política. Antes bien, impugna el dilema leninista que denuncia el rechazo de todo compromiso, así como la teoría del «buen compromiso» que se reserva el derecho de denunciar «el malo» en tanto alianza impura o traición.

2. La respuesta más amplia que Deleuze ofrece a la pregunta acerca de la naturaleza de la izquierda tiene lugar en la entrevista filmada con Parnet. Al momento de abordar «G comme Gauche», nuestro autor plantea la cuestión en términos de percepción y de devenir. En primer lugar, expone que no ser de izquierda supone tomarse a sí mismo como punto de partida y buscar perpetuar los privilegios, aun a costa de reproducir las desigualdades globales⁷. Por el contrario, ser de izquierda consiste en percibir ante todo el

6 Sobre el carácter involuntario del pensamiento, véase Deleuze (2008:169 y ss.); sobre Bartleby, Deleuze (2002); sobre el rol del idiota en la política deleuziana, véase Mengue (2013).

7 «Partir de sí, la calle en la uno está, la ciudad, el país, los demás países, cada vez más lejos. Uno comienza por sí mismo, y en la medida en que uno es privilegiado, que uno está en un país rico, uno piensa: bueno, ¿cómo hacer para que la situación dure? Uno sabe perfectamente que hay peligros, que todo aquello no puede durar, que es demasiado, que es demasiado demencial» (Deleuze y Parnet, 1996b: «G comme Gauche»).

contorno o el horizonte y solo más tarde a sí mismo: se ve primero el mundo, luego el continente, el barrio y la calle, hasta llegar a sí.⁸ La perspectiva de la izquierda comienza por el campo más amplio y finaliza luego en su propia posición en el mundo. En segundo lugar, Deleuze explica que

ser de izquierda es estar por naturaleza allí donde se trata ante todo de devenir, es un problema de devenir, de no dejar de devenir minoritario, lo que significa que la izquierda nunca es mayoritaria en tanto que izquierda. (...) *La izquierda es el conjunto de los procesos de devenires minoritarios*. Así que puedo decir literalmente: la mayoría no es nadie, la minoría es todo el mundo. *Eso es ser de izquierda: saber que la minoría es todo el mundo y que ahí se producen los fenómenos de devenir*. (Deleuze y Parnet, 1996b: «G comme Gauche»; cursivas nuestras).

La primera consecuencia que se desprende del comentario deleuziano es que, si la izquierda no radica en la construcción de mayorías, resulta impensable un gobierno de izquierda, despojada así de efectividad en el terreno del poder político, en especial el de índole estatal–gubernamental.⁹ Por otro lado, si la izquierda mienta el conjunto de los procesos de devenires minoritarios y ellos afectan a «todo el mundo» —pues la mayoría no es Nadie—, la segunda consecuencia, ciertamente paradójica, radica en que todos somos de izquierda en la medida en que devenimos.

Conclusión

En este trabajo hemos partido del debate en torno a las posiciones políticas de Deleuze, dado que ciertos comentaristas encuentran afinidades entre su comprensión del capitalismo y el liberalismo (o el neoliberalismo) económico, mientras que otros lo consideran un pensador de izquierda. El examen

8 De allí que Deleuze afirme que «uno percibe en primer lugar el horizonte y sabe que eso no puede durar, que no es posible, que la situación de miles de millones de personas que mueren de hambre (...) en lo que respecta a los problemas del Tercer Mundo, ser de izquierda es saber que los problemas del Tercer Mundo están más cerca de nosotros que los problemas de nuestro barrio. Es en realidad *una cuestión de percepción*, no es una cuestión de alma bella y todo lo demás» (Deleuze y Parnet, 1996b: «G comme Gauche»; cursivas nuestras).

9 «Pienso que no hay gobierno de izquierda. Tampoco hay que sorprenderse: nuestro gobierno debería ser un gobierno de izquierda y no lo es; ello no significa que no hay diferencias entre los gobiernos. En el mejor de los casos, lo que podemos esperar es un gobierno favorable a determinadas exigencias o reivindicaciones de la izquierda. Pero *no existe un gobierno de izquierda, porque la izquierda no es una cuestión de gobierno*» (Deleuze y Parnet, 1996b: «G comme Gauche»; cursivas nuestras).

de los puntos de diálogo en *L'Anti-Edipe* con ciertas ideas del campo de la izquierda ha puesto de manifiesto las distancias insalvables en torno a la distinción entre la estructura económica y la superestructura, la toma del Estado, la socialización de los medios de producción, entre otras nociones que atravesaron de diferentes maneras el pensamiento de izquierda en el siglo xx. El primer tomo de *Capitalisme et Schizophrénie* muestra una persistente inquietud por parte de Deleuze respecto de la temática de la revolución, frente a la cual indica la necesidad de acentuar el proceso constitutivo del capitalismo consistente en descodificar y desterritorializar los flujos de deseo.

Esta propuesta deleuziana ha dado pie a la interpretación de corte liberal de ciertos autores (Holland, Garo, Mengue) en términos de una des-regulación financiera. Tras definir a la izquierda a partir del voluntarismo y el control regulatorio del Estado sobre la economía, estos comentaristas creen estar en condiciones de negar a Deleuze toda pertenencia a la izquierda. Sin embargo, hemos argumentado que de este modo tergiversan su pensamiento puesto que la descodificación y desterritorialización de los flujos a la cual convoca no puede permanecer en los límites de la axiomática capitalista sino que pretende rebasar estos límites, atravesar sus mallas, franquear los muros del sistema. El capitalismo no solo descodifica, sino que también axiomatiza, volviendo a poner todo en su lugar. Quedarse solo con el primer aspecto implica malentender el diagnóstico y la propuesta de Deleuze, lo cual conduce a una lectura injustificadamente sesgada. Asimismo, a la luz del planteo de Foucault acerca de la posibilidad de inventar un nuevo capitalismo en un sentido económico-institucional, como postula el neoliberalismo, creemos que Deleuze se ubica más cerca de la definición marxista del capitalismo a partir de lógica del capital, en la medida en que lo comprende a partir de la producción de deseo en el campo de inmanencia, lo cual impide plantear una hipotética «reinención» del capitalismo.

La pregunta por la revolución permanece asociada a la desterritorialización. A este respecto, hemos buscado precisar la relación entre la revolución, la desterritorialización y el territorio, dado que ciertos pasajes de Deleuze presentan una cierta ambigüedad: por momentos se inclina por el puro movimiento de desterritorialización, en otros destaca la necesidad de crear una nueva tierra. La opción final parece radicar en postular una nueva tierra que coincida con la realización misma del proceso de la producción deseante. Esta tierra, no obstante, debe distinguirse de toda reterritorialización neurótica o paranoica; por el contrario, ella empalma la esquizofrenia considerada como proceso de la producción deseante. Deleuze advierte contra la atribución al esquizo de un carácter revolucionario, dado que la entidad clínica es más bien la interrupción del proceso, pero encuentra en el proceso esquizo-

frénico el potencial de la revolución. El planteo deleuziano determina dos polos entre los cuales oscila toda la producción deseante: la fuga esquizofrénica, que puede volverse revolucionaria, y la contrafuga paranoica, que está a la base de todas las catexis conformistas, reaccionarias, fascistas.

La concepción deleuziana del capitalismo involucra además el problema de determinar, en comparación con los otros sistemas sociales, su rol «liberador», así como las posibilidades que habilita desde el punto de vista de las luchas políticas. A este respecto, hemos visto que Deleuze lo considera más «liberador» en la medida en que funciona descodificando y desterritorializando flujos, pero al mismo tiempo más cruel y terrorífico que las formaciones sociales previas, a causa de las características peculiares de su axiomática. Aun si Deleuze ha declarado que *L'Anti-Edipe* fue su ingreso en la política, lo cierto es que las luchas, reivindicaciones y conflictos son, en cierto sentido, menoscabados desde la perspectiva de la axiomática amplia y comprensiva del capitalismo, que puede siempre agregar nuevos axiomas que no modifican lo sustancial de su funcionamiento. Es así como, en dicho texto, Deleuze considera que las conquistas socioeconómicas no son más que meros reacomodamientos de los límites elásticos de la axiomática capitalista. Con todo, hemos puesto de relieve que en *Mille Plateaux* se revalorizan las luchas por los axiomas y la política en lugar de la gestión tecnocrática, operando una suerte de auto-crítica respecto de la anterior reducción de las reivindicaciones sociales a simples «recuperaciones» de la axiomática.

En el horizonte de la voluminosa obra deleuziana, hemos optado por concentrarnos en *L'Anti-Edipe*, con algunas referencias ocasionales a otros textos. La razón de esta opción metodológica reside no solo en que el libro en cuestión contiene pasajes que sirven de soporte para la interpretación liberal, sino además en que constituye el momento previo a la conocida deriva en torno a la distinción entre el devenir y la historia. A partir de *Dialogues*, la revolución se vuelca en una matriz anti-historicista y se enuncia como devenir-revolucionario; en virtud de la imposibilidad de socavar las bases de la axiomática poshistórica, Deleuze propondrá la minorización y la creación como vía de escape a las redes del control capitalista.

Finalmente, hemos resumido ciertas observaciones vertidas por Deleuze en *L'Abécédaire* acerca de qué es ser de izquierda. Para nuestro autor, se trata de una posición relativa a la percepción y al devenir, antes que a la construcción colectiva («mayoritaria») de proyectos utópicos en búsqueda de otros mundos trascendentes al existente. Conciérne a la percepción porque se trata de partir del horizonte del mundo hasta llegar a sí; conciérne al devenir, porque ser de izquierda remite al conjunto de procesos de minorización o devenires minoritarios. Además, en tanto la izquierda se solapa con el de-

venir y esquivar, por ello, la condición de las mayorías, no es concebible un «gobierno» de izquierda, lo cual conlleva la necesidad de replantear los objetivos de las luchas de la izquierda en lo que hace a la pretensión de ejercer el poder político.

Como adelantamos, no hemos buscado agotar un debate vigente en los estudios sobre Deleuze sino aportar algunas pistas de lectura, a nuestro juicio poco o mal exploradas, que permitan retomar y profundizar la investigación. A fin de cuentas, la relación de Deleuze con el pensamiento y la praxis de la izquierda no solo constituye un tema de interés para los aficionados a Deleuze; más ampliamente, involucra a aquellos que buscan herramientas filosóficas para repensar la tradición de la izquierda y resistir, en la medida de lo posible, la realidad del capitalismo actualmente imperante.

Referencias bibliográficas

- Antonelli, M.** (2012a). El problema de la utopía en Gilles Deleuze. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (47), 519–539.
- (2012b). El capitalismo según Gilles Deleuze: inmanencia y fin de la historia. *Cuadernos de filosofía*, (57), 51–66.
- Badiou, A.** (1997). *Deleuze: «La clameur de l'Être»*. Paris: Hachette.
- Buchanan, I. and Thoburn, N.** (2008). Introduction. Deleuze and politics. En Buchanan, I. y Thoburn, N. (eds.) *Deleuze and politics* (pp. 1–12). Edinburgh: Edinburgh UP.
- Deleuze, G.** (1972a). *Clase del 18/01/1972*. Recuperado de: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=123&groupe=Anti%20Oedipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=1>
- (1972b). *Clase del 25/01/1972*. Recuperado de: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=125&groupe=Anti%20Oedipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=1>
- (1972c). *Clase del 7/03/1972*. Recuperado de: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=160&groupe=Anti%20Oedipe%20et%20Mille%20Plateaux&langue=1>
- (1976). *Proust et les signes*. Paris: PUF (edición original 1970).
- (1985). *Cinéma 2 : L'Image-temps*. Paris: Minuit.
- (2002). Bartleby, ou la formule. En *Critique et clinique* (pp. 89–114). Paris: Minuit (edición original 1993).
- (2003). *Deux régimes de fous : Textes et entretiens 1975–1995* (edición de David Lapoujade). Paris: Minuit.

- (2004). *L'Île déserte et autres textes : Textes et entretiens 1953–1974* (edición de David Lapoujade). Paris: Minuit (edición original 2002).
- (2008). *Différence et répétition*. Paris: PUF (edición original 1968).
- Deleuze, G. y Guattari, F.** (1973). *L'Anti-Œdipe : Capitalisme et Schizophrénie 1*. Paris: Minuit.
- (2006). *Mille Plateaux : Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Minuit (edición original 1980).
- Deleuze, G. y Parnet, C.** (1996a). *Dialogues*. Paris: Flammarion.
- (1996b). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Paris: Vidéo Éd. Montparnasse.
- Descombes, V.** (1986). *Le même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978)*. Paris: Minuit (edición original 1979).
- Dosse, F.** (2007). *Gilles Deleuze et Félix Guattari: Biographie Croisée*. Paris: La Découverte.
- (2010). Les engagements politiques de Gilles Deleuze. *Cités*, (40), 21–37.
- Foucault, M.** (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France* (edición establecida bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, por M. Senellart, traducción de Horacio Pons). Bs. As.: FCE.
- Garó, I.** (2008). Molecular revolutions: the paradox of politics in the work of Gilles Deleuze. En Buchanan, I. y Thoburn, N. (Eds.) *Deleuze and politics* (pp. 54–73). Edinburgh: Edinburgh U. P.
- Holland, E.** (2002). On some implications of Schizoanalysis. *Strategies*, 15(1), 27–40.
- Lyotard, J.F.** ([1972] 1994). Capitalisme énergumène. En *Des dispositifs pulsionnels* (pp. 21–56). Paris: Galilée.
- Mengue, P.** (1994). *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: Kimé.
- (2006). *Deleuze et la question de la démocratie*. Paris: L'Harmattan.
- (2009). *Utopies et devenirs deleuziens*. Paris: L'Harmattan.
- (2013). *Faire l'idiot: La politique de Deleuze*. Paris: Éditions Germina.
- Murphy, T.** (1999). *Revised Bibliography of the Works of Gilles Deleuze*. Recuperado de: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=187&groupe=Bibliographie%20et%20mondes%20in%20E9dits&langue=2>
- Nail, T.** (2013). *On Deleuze and Zapatismo: An interview with Thomas Nail*. Recuperado de: <http://www.critical-theory.com/deleuze-zapatismo-interview-thomas-nail>.
- (2015). *Returning to revolution: Deleuze, Guattari and Zapatismo*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Patton, P.** (2000). *Deleuze and the political*. London and New York: Routledge.
- (2008). Becoming–Democratic. En Buchanan, I. y Thoburn, N. (eds.) *Deleuze and politics* (pp. 178–195). Edinburgh: Edinburgh UP.
- (2009). Deleuze et la démocratie. En Antonioli, M., Chardel, P. A. y Regnauld, H. (dir.) *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique* (pp. 37–49). Paris: Ed. Du Sandre.
- (2010). Deleuze, Rawls et la philosophie politique utopique. *Cités*, (40), 75–86.
- Sibertin-Blanc, G.** (2010). Deleuze et les minorités: quelle «politique»? *Cités*, (40), 39–57.
- Thoburn, N.** (2008). *Deleuze, Marx and politics*. New York: Routledge.
- Zizek, S.** (2004). *Organs without bodies: On Deleuze and its consequences*. New York: Routledge.
- Zourabichvili, F.** (1998). Deleuze et le possible (de l'involuntarisme en politique). En Alliez, E. (Dir.) *Gilles Deleuze: Une vie philosophique* (pp. 335–357). Paris: Synthélabo.