

LA CUESTIÓN DEL PODER EN LA OBRA DE DELEUZE

The Question of Power in Deleuze's Work

Marcelo Sebastián Antonelli Marangi

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET.
(Buenos Aires, Argentina)

Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso, INEO. (Buenos Aires, Argentina)
antonelli.ms@gmail.com

RESUMEN

En este artículo abordamos la cuestión del poder en el pensamiento de Deleuze. Según nuestra hipótesis, no hay en su obra un único concepto de poder sino diferentes enfoques (el poder como estrato, control, juicio) no incompatibles entre sí pero que no se dejan reducir a un solo punto de vista. Esta variedad de abordajes puede ser reunida alrededor de dos posiciones generales adoptadas por Deleuze: primero, tiende a relativizar su eficacia respecto de otros elementos más fundamentales (el deseo, los flujos del campo social, las líneas de fuga, la vitalidad inorgánica), realzando así los límites o la impotencia del poder; segundo, le quita valor con relación a otras entidades y procesos en los que deposita su apuesta filosófica (la creación, el devenir, la potencia). Nos proponemos desarrollar estas perspectivas a fin de ofrecer un panorama integral de una temática relevante de la filosofía política deleuziana.

PALABRAS CLAVE: *Deleuze, poder, deseo, flujos, líneas de fuga, vitalismo, devenir, control.*

ABSTRACT

In this article, we address the question of power in Deleuze's thinking. According to our hypothesis, there is not a single concept of power in his work, but different approaches (power as a stratum, control, judgment) not incompatible with each other but that cannot be reduced to a single point of view. This variety of approaches can be gathered around two general positions about power, adopted by Deleuze: first, he tends to relativize its effectiveness with respect to other more fundamental elements (desire, flows, lines of flight, inorganic vitality), thus enhancing the limits or impotence of power; second, he takes away value in relation to other entities and processes in which he places his philosophical commitment (creation, becoming, *puissance*). We intend to develop these perspectives in order to offer a comprehensive overview of a relevant theme of Deleuzian political philosophy.

KEYWORDS: *Deleuze, power, desire, flows, lines of flight, vitalism, becoming, control.*

LA CUESTIÓN DEL PODER EN LA OBRA DE DELEUZE

INTRODUCCIÓN: EL PODER EN LA OBRA DE DELEUZE

En el campo de estudios sobre el pensamiento político de Deleuze, la temática del poder no ha pasado desapercibida: Colebrook (2010) inscribe a nuestro autor en la tradición de la “filosofía del poder” (p. 215) y Patton (2000) le adjudica “un profundo impacto en los abordajes contemporáneos de la teoría del poder” (p. 49). Ciertamente, varios comentaristas se han interesado en la cuestión desde puntos de vista disímiles: Patton (2000) se concentra en la interpretación deleuziana del concepto nietzscheano de voluntad de poder (pp. 49-67); Young (2013, p. 9) y Colebrook (2010, p. 216) priorizan la veta espinosista relativa al problema de lo que puede un cuerpo; Mengue (2013) subraya las discontinuidades entre el período de *L’Anti-Edipe* y la caracterización del control contemporáneo; Buchanan (2008) piensa el poder con referencia al deseo (p. 16), mientras que Sibertin-Blanc (2013) lo hace en relación con el Estado y la máquina de guerra.

Estos abordajes divergentes sobre la concepción deleuziana del poder no alcanzan, a nuestro juicio, resultados por completo satisfactorios. En primer lugar, privilegian —en general, sin fundamentar su opción metodológica— determinados contenidos puntuales (el deseo, el Estado, el control...) en detrimento de otros también significativos, razón por la cual no brindan un panorama integral de la cuestión. En segundo lugar, tienden a indiferenciar las pistas de lectura que Deleuze presenta a propósito de otros pensadores (en especial Foucault, Nietzsche y Spinoza) de aquellas que él mismo elabora cuando quiere “hablar en nombre propio” (Deleuze, 2003b, p. 280). En tercer lugar, buscan un concepto unitario, homogéneo o unívoco de poder, lo cual es, a nuestro parecer, inconducente, puesto que no lo hay en la obra deleuziana. Antes bien, un examen pormenorizado de los textos revela enfoques heterogéneos entrelazados con su descripción del

capitalismo y los flujos de deseo, los agenciamientos, la distinción entre el poder y la potencia, las sociedades pos-disciplinarias, entre otros temas. Nuestro autor ha planteado múltiples miradas que aparecen de manera dispersa, no sistemática, dado que no ha elaborado una teoría global del poder ni tampoco se ha abocado a la problemática de modo amplio y persistente como Foucault.

De acuerdo con la hipótesis que orienta este trabajo, no hay en la obra de Deleuze un único concepto de poder sino diferentes enfoques que, aunque no son incompatibles entre sí, no se dejan reducir o reconducir a un solo punto de vista. Concretamente, veremos que el poder es entendido como un “estrato”; como un “traductor” de los flujos en segmentos; como un régimen de “control” en nuestras sociedades post-disciplinarias; como un “sistema del juicio”; como una instancia distinta de la “potencia”; como un productor y reproductor de “pasiones tristes”. Ahora bien, esta variedad de abordajes pone de manifiesto dos posiciones básicas adoptadas por Deleuze acerca del poder: en primer lugar, relativiza su eficacia respecto de otros elementos más fundamentales (el deseo, los flujos constitutivos del campo social, las líneas de fuga, la vitalidad inorgánica); en segundo lugar, le quita valor con relación a otras entidades y procesos en los que deposita su apuesta filosófica (la creación, el devenir, la potencia, la máquina de guerra). Dicho de otro modo: de un lado, Deleuze tiende a realzar los límites o la impotencia del poder; del otro lado, de manera complementaria, tiende a desvalorizarlo y a tomar partido por instancias y elementos exteriores. Según nuestra clave de lectura, es alrededor de estas dos líneas de investigación que orbitan los diferentes abordajes diseminados en su obra.

En este escrito proponemos un recorrido transversal, no cronológico, de su producción.¹ Nuestro propósito es elaborar un

¹ El interés de Deleuze por el poder aumentó visiblemente a partir de su “pasaje a la política” tras Mayo del 68, que desembocó en *L'Anti-Edipe*. Pero los efectos de este acontecimiento impactaron no solo en él, sino que provocaron una nueva orientación en gran parte de los pensadores más relevantes del campo intelectual

mapa de la cuestión siguiendo los ejes recién aludidos: antes que un concepto de poder propiamente deleuziano, creemos necesario llevar a cabo un rastillaje de sus distintas perspectivas, que involucran nociones y problemas diversos. Vale aclarar que nos ocuparemos de conceptos acuñados por Deleuze, dejando a un lado sus lecturas de otros pensadores —excepto por referencias puntuales—, aun si pudiesen considerarse pertinentes respecto del problema estudiado (en particular, su interpretación de la voluntad de poder nietzscheana y de la concepción foucaultiana del poder). Esta decisión metodológica obedece a dos razones: primero, la necesidad de acotar nuestro campo de indagación; segundo, la intención de concentrarnos en las herramientas conceptuales que Deleuze forjó con independencia de los autores a los que recurre frecuentemente en calidad de “intercesores”.² A causa de los límites en la extensión del artículo, sobrevolaremos temas que requerirían ser profundizados.

I. LA IMPOTENCIA DEL PODER

El primer enfoque de Deleuze que pondremos de relieve consiste en su tendencia a relativizar la eficacia del poder respecto de otros elementos más fundamentales. Según nuestra hipótesis de lectura, diversas líneas de análisis confluyen en una estrategia general

francés (de Althusser a Virilio, de Bourdieu a Foucault), que adoptaron el poder como su principal preocupación (Buchanan, 2008, pp. 13 y ss.; Descombes, 1986, pp. 196 y ss).

² La lectura deleuziana de la manera en que Foucault renovó la comprensión del poder (Deleuze, 2004, pp. 31-38) es, sin dudas, esclarecedora, y también resulta interesante su rechazo a interpretar la voluntad de poder nietzscheana como una instancia que busca el poder (Deleuze, 1983, pp. 90-99; 2003b, p. 191), sobre la que haremos una breve referencia en este artículo. No obstante, en ambos casos se trata de interpretaciones, aunque originales, de otros pensadores, que por ello plantean el problema de determinar si las perspectivas deleuzianas se encuentran ya, de manera implícita o explícita, en ellos (por ejemplo, es sabido que Foucault no cesó de advertir contra la reducción del poder al aparato del Estado, a la ideología o la represión). Esto nos conduciría a una discusión hermenéutica que no podemos hacer en los límites de este trabajo.

que quiere mostrar los límites del poder antes que su eficacia, su impotencia antes que sus alcances.

El poder como estrato del deseo

En primer lugar, es posible constatar que Deleuze subordina el poder al deseo cuando diferencia su noción de agenciamiento del concepto foucaultiano de dispositivo: los agenciamientos no son de poder sino de deseo. A su juicio, el poder es solo un estrato del agenciamiento, un componente secundario o una afección del deseo (Deleuze, 2003b, p. 115; Deleuze y Guattari, 2006, p. 175). La noción de agenciamiento es central en el pensamiento deleuziano desde su libro sobre Kafka y toma el relevo de la idea de máquinas deseantes. Una precisión conceptual nos permitirá comprender mejor esta diferencia con Foucault.

Deleuze entiende por agenciamiento una determinada disposición de cuerpos y de enunciados en un territorio abierto a su vez a otros agenciamientos. Se trata de una multiplicidad atravesada por un eje relativo al contenido y la expresión, y otro eje que concierne la territorialidad y la desterritorialización. El primer eje es horizontal y comporta dos segmentos: el contenido o sistema pragmático, que da lugar a un agenciamiento maquínico de cuerpos, de acciones y pasiones —esto es, lo que hacemos—, y la expresión o sistema semiótico o régimen de signos, que constituye un agenciamiento colectivo de enunciación —esto es, lo que decimos. El segundo eje del agenciamiento es vertical y consiste en los territorios o reterritorializaciones que lo estabilizan, por una parte, y en las líneas de desterritorialización que lo transportan, por otra. De un lado, todo agenciamiento es territorial; del otro lado, las líneas de desterritorialización lo atraviesan y lo abren hacia otros agenciamientos, hacia otra tierra o hacia máquinas abstractas (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 629-630). Ahora bien, el agenciamiento remite al deseo como su elemento constitutivo porque, no obstante la distinción de ejes, “es un único y mismo deseo, un único y mismo agenciamiento el que se presenta como agenciamiento maquínico de contenido y agenciamiento colectivo

de enunciación” (Deleuze y Guattari, 2005, p. 153). El poder es un estrato del agenciamiento, es decir, una capa o una articulación que opera por captura de lo que pasa a su alcance, y se sitúa en la dimensión del eje vertical referida a las territorialidades y reterritorializaciones (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 53-54).

Así pues, los dispositivos de poder forman parte de los agenciamientos, lo cual permite responder a la pregunta acerca de cómo el deseo puede desear su propia represión: los poderes que aplastan o sujetan el deseo son parte de los agenciamientos, por lo cual es suficiente con que el deseo siga esta línea dura para que ello ocurra (Deleuze y Parnet, 1996, pp. 156-160; Pardo, 2011, pp. 224-227). Este primado del deseo respecto del poder se hace patente también en la idea de que no existe “un deseo de poder, sino que el poder es deseo”, comprendido no en términos de un deseo-falta sino como plenitud, ejercicio y funcionamiento (Deleuze y Guattari, 2005, p. 102).

Otro ángulo desde el cual el poder resulta subordinado al deseo remite a la distinción entre el deseo y el interés. En el diálogo con Foucault “Les intellectuels et le pouvoir”, Deleuze objeta la posición marxista que determina el problema del poder en términos de interés, esto es, que se lo atribuye a una clase dominante definida por sus intereses. Según nuestro autor, el interés “no es la última palabra”, pues las catexis (*investissements*) de deseo, tanto económicas como inconscientes, explican que se pueda desear de manera más profunda y difusa que según el propio interés: “hay catexis de deseo que modelan y difunden el poder” (Deleuze, 2002b, p. 296-7). El marco de análisis concierne el problema fundamental de la filosofía política planteado en *L'Anti-Œdipe*, a saber: “¿por qué los hombres combaten por su servidumbre como si se tratase de su salvación?” (Deleuze y Guattari, 1973, pp. 36-37). La respuesta deleuziana reside en la distinción entre catexis inconscientes de deseo y catexis preconscious de interés, que no necesariamente coinciden. Las segundas se hacen siguiendo los intereses de clases opuestas, mientras que las primeras siguen posiciones de deseo diferentes de los intereses del sujeto que desea. De allí que la tarea

del esquizoanálisis consista en analizar la naturaleza de las catexis libidinales de la economía y la política y mostrar cómo el deseo puede desear su propia represión en el sujeto que desea (Deleuze y Guattari, 1973, pp. 124-125).

La asociación del poder con la represión —que constituye uno de los puntos que lo alejan de Foucault— aparece en este diálogo. Desde una posición fuertemente comprometida con las luchas del momento, Deleuze explica que las múltiples formas de represión (contra los inmigrantes, en las fábricas, contra los jóvenes) son totalizadas desde el punto de vista del poder. A esta operación opone “respuestas locales, contra-fuegos, defensas activas y a veces preventivas”; en lugar de totalizar o restaurar formas representativas de centralismo y jerarquía, su apuesta radica en instaurar “enlaces laterales, todo un sistema de redes, de bases populares” (Deleuze, 2002b, pp. 291-294). Asimismo, en la carta “Désir et plaisir” que hizo llegar a Foucault por medio de François Ewald, Deleuze (2003b) explica el efecto represivo de las operaciones del poder: los dispositivos de poder van acompañados siempre por reterritorializaciones que aplastan las puntas de desterritorialización de los agenciamientos de deseo (p. 115). Sin embargo, es necesario notar que en *Mille Plateaux* relativiza el énfasis en la dimensión represiva del poder y afirma que este implica procesos de normalización, modulación, modelización e información sobre el lenguaje, la percepción, el deseo y el movimiento (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 572-3).³

Primacía de las líneas de fuga

Una célebre idea sobre la cual Deleuze vuelve repetidas veces afirma que “siempre algo se fuga”: las líneas de fuga de la máquina

³ El propio Deleuze (2004) señala, en su análisis de los postulados del poder mediante los cuales Foucault modificaría la visión izquierdista tradicional, que la modalidad del poder no es la represión (violencia) o el engaño (ideología), sino la relación de una fuerza con otra fuerza, “una acción sobre una acción” (pp. 31-38).

abstracta son primeras y no se reducen a fenómenos de resistencia, sino que constituyen expresiones de creación y de desterritorialización (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 263, 265). En términos bien conocidos, “una sociedad se define por sus líneas de fuga”, no cesa de huir por todos sus costados (Deleuze y Guattari, 2006, p. 271). Además de ser el componente primero de lo social, hay una primacía ontológica y axiológica de las líneas de fuga; de allí que el fin de la política deleuziana resida en liberar los flujos y las líneas de lo que las aprisiona (Mengue y Cavaillez, 2012, p. 93; Mengue, 2006, pp. 74 y ss.). A partir de esta concepción fluida de la sociedad, el problema radica en cómo evitar la fuga; es aquí que intervienen los poderes que, a ojos de Deleuze (2003b), “vienen después” de las líneas de fuga (p. 261). A la luz de este punto, resulta más clara la comprensión del poder como un estrato, que es un fenómeno de espesamiento, acumulación, sedimentación (Deleuze y Guattari, 2006, p. 627).

Vale señalar, a propósito de esta relevancia otorgada a la fuga, otra divergencia con Foucault. Por un lado, encontramos una visión cercana a la deleuziana en una entrevista de 1978 en la cual Foucault (1994a) niega que el poder sea omnipotente u omnisciente y afirma que “si hemos asistido al desarrollo de tantas relaciones de poder, de tantos sistemas de control, de tantas formas de vigilancia, es precisamente porque el poder era siempre impotente” (p. 629). Sin embargo, en *La volonté de savoir*, poco antes de formular la hipótesis biopolítica, su preocupación pasa por destacar la omnipresencia del poder. En efecto, Foucault (1976) asevera que el poder “se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes (...) viene de todas partes” (p. 122). Nos parece interesante notar este contrapunto: Deleuze (2003b) afirma que un campo social se fuga por todos lados (“il fuit d’abord de partout”) (p. 116); Foucault (1976) asevera que el poder está en todos lados (“le pouvoir est partout”) (p. 122). Si bien no son, en rigor, ideas contradictorias, el énfasis es claramente diverso.

La vida no estratificada

El vitalismo deleuziano ofrece otro ejemplo que avala nuestra clave de lectura. Deleuze explica que la vida se realiza sobre todo en las líneas de fuga o de desterritorialización positivas, en detrimento de su interrupción en los estratos que la recubren y aprisionan. La noción de vida puesta en juego está primariamente por fuera de los estratos y organizaciones de poder y solo secundariamente es atrapada por ellos. Dicho de otro modo, hay una situación de exterioridad de la vida respecto de todo lo estratificado, incluido el poder. Nuestro autor la caracteriza como una “potente vida no orgánica que escapa a los estratos, atraviesa los agenciamientos y traza una línea abstracta” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 633), “una línea de vida que no se mide más según las relaciones de fuerza” (Deleuze, 2004, p. 130).

Este abordaje se hace patente, además, cuando Deleuze trata el problema de la biopolítica. El rasgo distintivo de su interpretación es el vitalismo que encuentra en los pasajes finales de *La volonté de savoir* de Foucault. A su juicio, el poder de la vida, que emerge cuando el poder toma por objeto la vida y se vuelve biopoder, radica en que la vida escapa a cualquier diagrama de poder (Deleuze, 2004, p. 98).

El poder como “traductor” de flujos en líneas de segmentos

El poder no solo se ve relativizado en beneficio del deseo, las líneas de fuga y la vida inorgánica, sino que resulta impotente a causa del objeto sobre el cual se ejerce, a saber, los flujos, que son aleatorios, inasignables, imprevisibles. Hay una impotencia intelectual y práctica insuperable respecto de los flujos, por naturaleza mutantes, que escapan al poder y hacen que los Estados sean afectados “por toda clase de coeficientes de incertidumbre y de imprevisión” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 576). Deleuze y Guattari (2006) explican que las organizaciones de poder están habitadas por una impotencia esencial: ellas se definen por lo que les escapa o por su impotencia antes que por su zona de potencia

(p. 265). En un sentido semejante, “un mecanismo regulador está habitado por todo lo que lo desborda y lo hace rajarse desde dentro” (Deleuze, 2003b, p. 111).

Deleuze y Guattari plantean el interrogante acerca de qué es un centro de poder desde la perspectiva micropolítica, que estudia las líneas que conforman todo individuo o grupo. En rigor, los términos “línea” y “segmentos” remiten a la organización molar y la noción de “flujos” a la molecular: toda línea con segmentos bien determinados forma parte de la macro-política, pero se sumerge y prolonga en un flujo de “cuantos” (*quanta*) propio de la micro-política, que modifica y agita los segmentos. La distinción es decisiva porque un centro de poder se sitúa en la frontera entre los dos y se define por “las adaptaciones y conversiones relativas que opera entre la línea y el flujo” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 264). La dimensión molecular, micro-económica o micropolítica de flujos de cuantos, diferente de la línea macro-política de segmentos molares, está en la base del hecho de que siempre algo circula y escapa a las organizaciones binarias, al aparato de resonancia o a la máquina de sobrecodificación. En otros términos, se trata de dos estados simultáneos de la máquina abstracta: la máquina abstracta de sobrecodificación define una segmentariedad dura o macro-segmentariedad que produce o reproduce los segmentos, mientras que la máquina abstracta de mutación opera por descodificación y desterritorialización, trazando las líneas de fuga (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 264, 268, 272-273). Por consiguiente, toda tecnología de poder se encuentra restringida en su ejercicio efectivo por la libertad de los flujos constitutiva del campo social, esto es, la contingencia irreductible, fundamental y positiva que constituye lo real. La impotencia respecto de los flujos conlleva el rechazo a la totalización de los fenómenos sociales: hay un límite insuperable en lo que respecta a la inteligibilidad racional de los flujos, dado que, en tanto algo siempre huye, no se puede explicar, prever ni controlar todo (Mengue, 2006, p. 67).

Un centro o foco de poder (poder del ejército, de la iglesia, de la escuela, poder público o privado) pone de relieve el enmarañamien-

to de las líneas. En primer lugar, los centros de poder conciernen primordialmente los segmentos duros. A la vez, cada centro de poder es molecular, en la medida en que se ejerce sobre un tejido micrológico donde existe de modo difuso, disperso, miniaturizado, operando en el detalle —visión próxima al análisis foucaultiano de los micropoderes. Esta micro-textura de todo centro de poder oscila entre la línea de sobrecodificación y la línea de flujos. Ahora bien, Deleuze y Guattari sostienen que los centros de poder no tienen otra razón de ser que la traducción de los flujos en segmentos, puesto que el poder se ejerce sobre los segmentos, que son totalizables, no sobre los flujos, que no lo son. Este aspecto de los centros de poder constituye su límite, como pone de manifiesto el siguiente pasaje:

No existe un Poder que domine los flujos mismos. Ni siquiera se domina el aumento de una “masa monetaria”. Cuando proyectamos a los límites del universo una imagen de amo, una idea de Estado o de gobierno secreto, como si una dominación se ejerciera sobre los flujos no menos que sobre los segmentos y de la misma forma, caemos en una representación ridícula y ficticia. La Bolsa mejor que el Estado da una imagen de los flujos y sus cuantos [...] es siempre del fondo de su impotencia que cada centro de poder extrae su potencia [...] Absurdo de suponer un supra-gobierno mundial que decidiría en última instancia. (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 275-276, 575-576)

En síntesis, un centro de poder se caracteriza por tres aspectos: 1) su zona de potencia, que se relaciona con los segmentos de una línea molar dura y con el aparato del Estado en tanto agenciamiento concreto que efectúa la máquina abstracta de sobrecodificación; 2) su zona de indiscernibilidad, relativa a su difusión molecular en un tejido micro-físico; 3) su zona de impotencia, en relación con la máquina abstracta de mutación, los flujos y cuantos que no puede convertir, controlar ni determinar (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 272-277).

Deleuze y Guattari consideran, además, que el Poder es uno de los cuatro peligros, junto con el Miedo, la Claridad y el Asco.

Lo que vuelve al poder peligroso es justamente su impotencia, en la medida en que el hombre de poder buscará de cualquier manera detener las líneas de fuga y fijar la máquina de sobrecodificación, lo cual equivale a generar las condiciones del totalitarismo (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 277-279).⁴

II. VISIÓN NEGATIVA DEL PODER

El segundo punto que juzgamos necesario destacar en este relevo del abordaje deleuziano del poder involucra una consideración axiológica negativa, una apreciación condenatoria que se hace visible en numerosas ocasiones y que, como contrapartida, es acompañada por la valorización de otras instancias, procesos o elementos. Veamos a continuación algunas de ellas.

Filosofía, arte

Tanto en relación con la filosofía como con el arte y el pensamiento en general, el poder es evaluado de modo negativo. Tres casos apuntalan nuestra clave de lectura.

En el prefacio a *Pourparlers*, Deleuze sostiene que, a diferencia de las religiones, los Estados, el capitalismo, la ciencia, el derecho, la opinión y la televisión, la filosofía no es un poder (cabe notar que no emplea en este pasaje el término *pouvoir* sino *Puissance*, en mayúscula). De este rasgo desprende tres consecuencias: primero,

⁴ Se podría esgrimir, contra nuestra hipótesis, que en ciertas ocasiones Deleuze parece otorgar una centralidad al poder que nosotros rechazamos: así, sostiene que “lo que cuenta no es la ideología” sino “la organización de poder”, comprendida como la unidad del deseo y la infraestructura económica (Deleuze, 2002b, pp. 367-368); en un sentido semejante, declara que “no es asunto de ideología, sino de economía y organización del poder” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 215). Ahora bien, es necesario observar que estas afirmaciones son acompañadas por dos ideas que delimitan el marco de inteligibilidad: primero, Deleuze recusa por completo la noción de ideología, de donde su énfasis en que el problema no es del orden de lo ideológico sino del poder, que no opera esencialmente por ideología; segundo, la organización de poder involucra el deseo y la economía, de modo que, en verdad, el referente del poder es la economía deseante.

que las grandes batallas interiores de la filosofía, como el idealismo *versus* el realismo, son irrisorias; segundo, que la filosofía no puede mantener batallas con los poderes, sino, más bien, “una guerra sin batalla” o una guerrilla contra ellos.⁵ La condición de la filosofía impide que ella hable con los poderes, a los cuales no tiene nada que decirles o comunicarles, y la ubica en conversaciones con ellos. Ahora bien, los poderes pasan a través de nuestra subjetividad, razón por la cual cada uno de nosotros se encuentra permanentemente “en conversaciones y en guerrilla consigo mismo gracias a la filosofía” (Deleuze, 2003a, p. 7).

Una perspectiva análoga pero aplicada al arte aparece en su texto sobre Carmelo Bene, “Un manifeste de moins”, en el cual niega que el arte tenga un poder o sea del orden del poder. Deleuze (1979) recurre a una frase del dramaturgo a fin de ilustrar esta idea: “El arte no es una forma de poder, solo lo es cuando cesa de ser arte y comienza a volverse demagogia” (p. 125). Aun si el arte está sometido a muchos poderes, tiene “la autoridad de una variación perpetua, por oposición al poder o al despotismo de la invariante” (Deleuze, 1979, p. 125). El arte adopta la forma de una conciencia minoritaria y se dirige a las potencias del devenir, que son de una naturaleza diferente a la del Poder y la representación. Según nuestro autor, la originalidad de Bene radica en sustraerle al teatro los elementos estables del Poder con el objeto de desprender una nueva potencialidad, una fuerza no representativa siempre en desequilibrio. Bene elimina tanto el poder que el teatro representa (el Rey, los Príncipes, los Amos, el Sistema) como el poder del teatro mismo (el Texto, el Diálogo, el Actor, la Estructura) (Deleuze, 1979, pp. 93-94; 100 y ss.; 119, 125).

Otro pasaje pertinente remite a la crítica a la historia de la filosofía en la medida en que esta “siempre ha sido el agente de poder

⁵ En un sentido cercano, Deleuze (2002b) le adjudica a Foucault decir que “la teoría por naturaleza está contra el poder” (p. 291), pese a que Foucault declara algo diferente poco antes en el mencionado diálogo (p. 290).

en la filosofía”, el represor que ha dado lugar a una “escuela de intimidación que fabrica especialistas del pensamiento”. Es así como fue trazada una imagen del pensamiento que, paradójicamente, impide que la gente piense. Con todo, este rasgo no es exclusivo de la historia de la filosofía: la epistemología, así como el marxismo y el psicoanálisis, constituyen los “nuevos aparatos de poder en el pensamiento mismo, y Marx, Freud, Saussure componen un curioso Represor de tres cabezas” (Deleuze y Parnet, 1996, pp. 19-21).

El poder y la tristeza

En la mencionada reivindicación de la filosofía como impoder pueden hallarse elementos de una posición naturalista a la cual Deleuze se refirió reiteradamente en su obra. En su lectura cruzada de Spinoza y Nietzsche, nuestro autor asocia el poder con la tristeza. Spinoza, en efecto, denuncia tres tipos de personajes que conforman la trinidad moralista: el esclavo, comprendido como el hombre de pasiones tristes; el tirano, que saca provecho de estas pasiones tristes; y el sacerdote, que se entristece sobre la condición humana y las pasiones del hombre en general. Según Deleuze, lo que los une es “el odio a la vida, el resentimiento contra la vida”, el convencimiento de que “la vida es dura y pesada” (Deleuze y Parnet, 1996, p. 76). El nihilismo funda su poder en la mistificación de considerar valiosas las pasiones tristes, pero Deleuze afirma que ellas no tienen nada de bueno, pues solo tienden a convertir nuestra vida en un culto a la muerte.

Nuestro autor enlaza esta perspectiva con la concepción de la filosofía como crítica de los mitos, las mistificaciones y las supersticiones (Deleuze, 1968, p. 249). La tradición que se remonta a Lucrecio y prosigue en Spinoza y en Nietzsche es la de un naturalismo que asigna a la filosofía la denuncia de lo que es triste o vive de la tristeza, “todo aquello que necesita de la tristeza para ejercer su poder” (Deleuze, 1969, p. 323). La filosofía es para Deleuze (1983) una “empresa de desmitificación” que debe evidenciar la bajeza y la estupidez, combatir lo negativo, el resentimiento y la

mala conciencia (p. 121). Correlativamente, “el sentido de la alegría aparece como el sentido propiamente ético” (Deleuze, 1968, p. 251).

Con todo, esta crítica de la negatividad y del falso prestigio de las pasiones tristes parece dirigirse solo contra una determinada modalidad del ejercicio del poder, esto es, aquella que se asienta en la tristeza. Sin embargo, en *Dialogues* se extiende a todo poder: “los poderes establecidos necesitan de nuestras tristezas para hacernos esclavos (...) Los poderes necesitan menos reprimarnos que angustiarnos o, como dice Virilio, administrar y organizar nuestros pequeños terrores íntimos” (Deleuze y Parnet, 1996, p. 72). En el mismo texto hay varios pasajes que presentan críticas radicales contra el poder en sí mismo: Deleuze ataca los aparatos de poder, como el caso ya aludido de la historia de la filosofía, el psicoanálisis, la lingüística, el marxismo, la epistemología (Deleuze y Parnet, 1996, pp. 19 y ss.); opone el rizoma al poder, en la medida en que este “es siempre arborescente” (Deleuze y Parnet, 1996, p. 33; Deleuze y Guattari, 2006, p. 443), y el devenir a los dualismos del poder (“las máquinas binarias son aparatos de poder para atrapar los devenires”; Deleuze y Parnet, 1996, p. 42); asimismo, anticipa una línea de trabajo que se volverá fundamental en *Mille Plateaux*: la denuncia del poder del significante, sustentada en un estudio de los agenciamientos y los regímenes de signos.

El sistema del juicio

Una referencia igualmente relevante para nuestra indagación se halla en “Nietzsche et Saint Paul, Lawrence et Jean de Patmos”, el capítulo VI de *Critique et clinique*. Deleuze argumenta que Cristo inventa una religión del amor, que es una práctica o una forma de vivir, pero no una creencia, mientras que el Apocalipsis genera una religión del Poder, que es una creencia y, sobre todo, una “terrible manera de juzgar”. Frente a la empresa de Cristo, que es individual, el cristianismo pone en juego el alma colectiva, que quiere el Poder y busca deslizarse en sus poros, multiplicar sus focos y construir un poder cosmopolita. Aún más, el alma colectiva busca un poder

último que juzgue a todos los otros poderes; es así como, según Deleuze, el cristianismo inventa, mediante el Apocalipsis, una imagen del poder por completo novedosa: el Sistema del Juicio. Con este, el poder cambia de naturaleza, así como de extensión y de intensión, de medios y de fines; el poder se vuelve “la larga política de venganza, la larga empresa del narcicismo del alma colectiva” (Deleuze, 2002a, pp. 50-55). El sistema del juicio se basa en la idea de que “quiero juzgar, es necesario que juzgue”. Se trata de una voluntad de destruir, introducirse en cada rincón y ser la última palabra. El Apocalipsis hace de Cristo, que no juzgaba ni quería hacerlo, una pieza esencial del sistema del juicio; en el nuevo poder, el juicio se autonomiza y se vuelve la facultad dominante del alma. De acuerdo con la perspectiva que Deleuze recupera de Lawrence, el problema colectivo radica en instaurar un máximo de conexiones, que son la física de las relaciones, pues vivimos, más bien, en una lógica de las relaciones y un sistema del juicio.

Deleuze rechaza la idea de que renunciar al juicio implique privarnos de todo criterio para trazar diferencias entre los modos de existencia, como si valiesen por igual. Antes bien, el juicio supone valores preexistentes, superiores, incapaces de captar lo que hay de nuevo en un existente, así como de presentir la creación de un modo de existencia. Tal es la crítica esencial de Deleuze al juicio: este impide la llegada de todo nuevo modo de existencia, que no puede crearse sino vitalmente, por combate, en el insomnio y con una cierta crueldad contra sí. Lo que tiene valor no puede hacerse y distinguirse más que desafiando al juicio, por lo cual “el secreto” reside en “hacer existir, no juzgar”. No hay necesidad de juzgar a los otros existentes; antes bien, lo esencial es sentir si nos convienen o no, si nos aportan fuerzas o, al contrario, nos remiten a la guerra, el sueño o la organización (Deleuze, 2002a, pp. 158-169).

La sociedad de control

La mirada negativa sobre el poder atraviesa la descripción de nuestra sociedad en términos de control. Deleuze elabora el concepto a fin de dar cuenta de las transformaciones del régimen

del poder en las sociedades post-disciplinarias. El célebre escrito “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle” presenta los lineamientos fundamentales de su posición, a la cual hace referencia en textos, conferencias y entrevistas previas.

El diagnóstico de Deleuze es que asistimos a una crisis general de los medios de encierro: las instituciones disciplinarias (escuela, fábrica, prisión, hospital) están “terminadas”, de manera tal que solo resta “gestionar su agonía”. El proceso que tiene lugar es la instalación progresiva y dispersa de un nuevo régimen de dominación, los medios de control, que se contraponen punto por punto al régimen precedente, los medios de encierro. Las disciplinas se caracterizaban por organizar grandes espacios de encierro bien delimitados, mientras que los nuevos medios de poder operan mediante la comunicación instantánea y el control continuo en espacios abiertos. Así, en lugar de la barrera como dispositivo que impide la circulación, el medio de control hace uso de un ordenador que descubre y orienta la posición de cada individuo: no se trata de detener el movimiento, sino de seguirlo a cada momento. En lugar de moldear a los sujetos, los nuevos mecanismos operan una modulación universal que supone el desplazamiento del individuo a controlar; en lugar de imponerle una forma, están encima del objeto constantemente. El poder pasa de ser “masificante” e “individual”, tal como se originó a partir del pastoreo, a transformar las masas en mercados y a los individuos en seres “dividuales”. Los medios de encierro hacían recomenzar al sujeto desde cero cada vez que pasaba de una instancia a la otra —de la familia a la escuela, del ejército a la universidad, luego al trabajo—, entre ellos había discontinuidad, separación, corte. Por el contrario, el control es un régimen en el que nunca se termina con nada (Deleuze, 2003a, pp. 241-246).

En lo tocante a nuestra clave de lectura, Deleuze plantea que “lo importante será quizá crear vacuolas de no-comunicación, interruptores, para escapar al control” (Deleuze, 2003a, pp. 237-238), lo cual no implica que el control sea necesariamente más

intolerable que las disciplinas.⁶ El problema reside en generar nuevas formas de resistencia contra las sociedades de control, y la capacidad de resistencia, o bien la sumisión a un control, se juega en cada tentativa. A este respecto, Deleuze (2003a) otorga suma relevancia a la creencia en este mundo, que consiste en “suscitar acontecimientos incluso pequeños que escapen al control, o hacer nuevos espacios-tiempos” (pp. 16, 239). Es interesante destacar, nuevamente, una divergencia con Foucault: para el autor de *Les mots et les choses*, “el poder no es el mal”, algo de lo cual sería necesario “liberarse” (Foucault, 1994b, p. 727).

La propuesta de escapar al control se vincula asimismo con la posibilidad de alcanzar una zona de indeterminación, indistinción o indiscernibilidad donde se suspende el poder. Esta no es la no-determinación o la ausencia de determinación, no se define por la negación, la falta o la carencia, sino que designa la potencia anterior a las formas acabadas, estables u organizadas. De acuerdo con Mengue (2013), esta indeterminación es el fundamento ontológico del “idiota” concebido como modelo de la acción política.

Devenir-imperceptible

Ya nos hemos referido a la dimensión vitalista del pensamiento deleuziano, sustentada en la vida inorgánica que atraviesa, sin ser aprehendida, los estratos de poder. Ahora bien, liberar la vida se traduce en términos de devenir-imperceptible o inorgánico, que constituye el “fin immanente” de todo devenir. Deleuze menciona tres virtudes: devenir-imperceptible o inorgánico, indiscernible o

⁶ El control no es, a ojos de Deleuze (2003a), preferible a las disciplinas: “los anillos de una serpiente son aún más complicados que los agujeros de una topera” (p. 247); “No hay lugar para preguntarse qué régimen es más duro o más tolerable, porque en cada uno de ellos se afrontan liberaciones y sometimientos (...) No hay lugar para la queja ni para la esperanza, sino para buscar nuevas armas” (pp. 241-242); “De cara a las formas próximas de control incesante en un medio abierto, es posible que nos parezca que los encierros más duros pertenecen a un pasado delicioso y benévolo” (p. 237).

asignificante, impersonal o asubjetivo. Como es posible observar, en los tres casos se trata de desestratificarse. La primera virtud reside en deshacer la organización del organismo, construirse un Cuerpo sin Órganos. La segunda consiste en escapar al estrato de la significancia, al juego hermenéutico infinito entre el significante y el significado. Por último, devenir impersonal quiere decir desatar los lazos que nos remiten a una identidad. Las tres virtudes se resumen en “reducirse a una línea abstracta”: “a fuerza de eliminar, no somos más que una línea abstracta” (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 342-343). La idea es pertinente, puesto que, dado que el poder es un estrato, desestratificarse implica escapar de él, alcanzar una zona ajena a las mallas del poder.

La potencia *versus* el poder

Otro caso en el que el poder es objetado remite a la distinción entre el poder y la potencia, que Deleuze halla en Spinoza y reencuentra en François Châtelet (Deleuze, 1996, pp. 8-9). En ciertos textos, Deleuze (2003a) se apropia de esta distinción y la pone en juego: por ejemplo, en “Les intercesseurs” sostiene que la alternativa a la cual se enfrenta la literatura es entre “las potencias creadoras” y “los poderes de domesticación” (p. 179); en *Mille Plateaux* afirma que la conciencia universal minoritaria y las potencias del devenir son de un dominio diferente al del Poder y la Dominación (Deleuze y Guattari, 2006, p. 134).

También la oposición entre la mayoría y el devenir-minoritario descansa en ocasiones en la separación entre el poder y la potencia. El uso mayor trata la lengua justamente como un marcador de poder y la mayoría supone siempre un estado de poder y de dominación, mientras que las minorías trabajan el lenguaje desde adentro, lo someten a una variación continua y constituyen “el reverso del poder” (Deleuze y Parnet, 1996, p. 72; Deleuze y Guattari, 2006, pp. 127-134). En otros términos, la mayoría remite a un modelo de poder histórico o estructural y designa el poder de un estado o de una situación, pero la minoridad designa “la potencia de un devenir”. En el marco del análisis de la situación de

las minorías, nuestro autor afirma que “lo propio de la minoría es hacer valer la potencia de lo no-numerable” (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 587-588).

La distinción conceptual se remonta a la lectura deleuziana de Spinoza: Deleuze traduce *potentia* por potencia (*puissance*) y *potestas* por poder (*pouvoir*). La *Ética* le niega a Dios todo poder (*potestas*) análogo al de un tirano, pero le atribuye una potencia (*potentia*) idéntica a su esencia. Ambas se vinculan: a la potencia como esencia corresponde un poder como poder de ser afectado, que es colmado por las afecciones o modos que Dios produce necesariamente. La potencia divina es doble: potencia absoluta de existir y potencia absoluta de pensar; también lo es la potencia del modo en tanto grado: la aptitud de ser afectado referida al cuerpo del modo existente y la potencia de percibir e imaginar con relación al espíritu (Deleuze, 1981, pp. 134 y ss).

Ahora bien, es necesario precisar que, en el marco espinosista, la separación fundamental no pasa entre la potencia y el poder —que es, más bien, una distinción que una oposición—, sino entre la potencia y el poder, de un lado, y el deber de la moral, del otro. Deleuze (1981) sostiene que la *Ética* de Spinoza constituye “una teoría de la potencia, por oposición a la moral como teoría de los deberes” (p. 143). Frente a la moral basada en universales y trascendencias, Spinoza propone “una visión ética del mundo” en la cual es siempre “cuestión de poder y de potencia (...) Las verdaderas leyes naturales son las normas del poder, no las reglas de deber” (Deleuze, 1968, p. 247).

Además, el término poder (*pouvoir*) en cuanto tal no detenta una significación negativa en la teoría espinosiana de las afecciones: un individuo es una esencia singular o un grado de potencia. A la esencia le corresponde una relación característica entre partes, mientras que al grado de potencia le corresponde un cierto poder de ser afectado, que se encuentra necesariamente colmado por afecciones. Hay dos tipos principales de afecciones: las acciones, que se explican por la naturaleza del individuo afectado y derivan de su esencia, y las pasiones, que se explican por otra cosa y

derivan del afuera. Por consiguiente, cuando está colmado por afecciones activas, el poder de ser afectado es potencia de actuar, mientras que cuando es colmado por pasiones, el poder es potencia de padecer. Para un mismo individuo en ciertos límites, el poder de ser afectado permanece constante, pero la potencia de actuar y de padecer varía profundamente (Deleuze, 1981, pp. 40 y ss.). En suma, la valorización positiva de la potencia en detrimento del poder es una posición de Deleuze que se aleja de su propia interpretación de Spinoza.

Aunque no la desarrollemos, vale señalar que la distinción sí aplica en el caso de Nietzsche, pues Deleuze ha insistido en numerosas oportunidades en la necesidad de evitar el contrasentido que implica creer que la voluntad de poder quiere el poder. Si se concibe la voluntad de poder como deseo de poder y de dominio, se la vuelve dependiente de valores establecidos, buscando el reconocimiento; al contrario, ella consiste en crear y dar. Deleuze precisa que el poder es lo que quiere en la voluntad, el elemento diferencial, móvil y pluralista del cual derivan las fuerzas con sus cualidades respectivas: activos y reactivo son las cualidades de las fuerzas, mientras que afirmación y negación son las cualidades o *qualia* de la voluntad de poder. Cuando el nihilismo triunfa, la voluntad de poder deja de significar crear y pasa a ser “querer el poder”, “desear dominar”. Esta voluntad de poder es la del esclavo, la manera en que el esclavo concibe el poder y que aplica cuando triunfa (Deleuze, 1983, pp. 90-99). En un sentido cercano, Deleuze opone la voluntad de poder, propia de la existencia, a un querer-dominar característico del juicio (Deleuze, 2002a, pp. 158-169).

La máquina de guerra versus el Estado

En el abordaje deleuziano del Estado puede percibirse igualmente la valorización de una instancia exterior al poder. Deleuze apela a Dumézil con vistas a fundamentar la existencia, en el espectro indoeuropeo, de una instancia exterior al Estado y su soberanía: la máquina de guerra, que es una invención de los nómades. Si

bien no podemos desarrollar aquí la temática del nomadismo en *Mille Plateaux*, vale destacar que se trata de una de las nociones más famosas del libro y puede ser postulada, además, como una de sus apuestas políticas: “Contra los aparatos que se apropian de la máquina y que hacen de la guerra su problema y su objeto, se constituyen máquinas de guerra; frente a la gran conjunción de los aparatos de captura o de dominación, ellas hacen valer las conexiones” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 527).

El aparato de Estado distribuye las distinciones binarias y forma un medio de interioridad; tiene una doble articulación que lo vuelve un estrato. Pero la máquina de guerra no es un estrato; opone la potencia contra la soberanía, una máquina contra el aparato, relaciones de devenir en lugar de reparticiones binarias. Ella es irreductible al aparato de Estado, exterior a su soberanía, previa a su derecho: viene “de otra parte, del Afuera”. En todos los sentidos, “es de una especie diferente, de una naturaleza diferente, de un origen diferente que el aparato de Estado” (Deleuze y Guattari, 2006, pp. 435-436).

La máquina de guerra persigue el hostigamiento del orden instituido, la guerrilla contra los poderes establecidos, como señala el prefacio a *Pourparlers*. Al respecto, Mengue afirma que el “bien” deleuziano radica en la capacidad para soportar el desorden. La política deleuziana concierne a las minorías que escapan o se desmarcan de los poderes y las normas, y la noción de máquina de guerra pretende aglutinar la multiplicidad de luchas y revueltas contra el Estado (Mengue y Cavaillez, 2012, pp. 95, 97).

III. CONCLUSIONES

En este trabajo nuestro objetivo ha sido elucidar la concepción deleuziana del poder, que se expresa mediante múltiples perspectivas susceptibles de ser reunidas en torno a dos tendencias principales. Con relación a la primera, nuestro autor enfatiza su situación subsidiaria respecto del deseo, así como su condición inestable frente a los flujos que pretende dominar, pero lo exceden.

Además, las investigaciones deleuzianas relativizan la eficacia del poder político y de sus mecanismos de captura con relación a las líneas de fuga y la vida inorgánica. Lejos de ser omnipotente, en los casos analizados se verifica el lugar secundario del poder en beneficio de otras instancias que escapan a él.

Con respecto a la segunda tendencia, hemos mostrado que uno de los filos que atraviesan el pensamiento de Deleuze es la crítica radical del poder. Desde una posición naturalista que se remonta a Lucrecio y prosigue en Spinoza y Nietzsche, Deleuze denuncia la solidaridad entre el poder y las pasiones tristes. También la historia de la filosofía y el arte son ligados a la potencia antes que al poder. El término *pouvoir* está con frecuencia cargado de manera negativa y *puissance* de manera positiva, dando lugar a una distinción que aparece en numerosos pasajes de su obra. Frente a la religión del poder del Apocalipsis, reivindica la religión del amor de Cristo; en su descripción del funcionamiento de la sociedad de control plantea la tarea de escapar al control; apuesta por los devenires, que son maneras de huir del poder mediante el trazado de una zona de indiscernibilidad; incluso la idea de una máquina de guerra exterior al Estado, ligada a la potencia y los devenires, refuerza la valoración negativa del poder. Hemos puntualizado también algunas tesis que distancian a Deleuze de Foucault, así como otras que los aproximan.

La primera posición deleuziana que hemos tratado, basada en su descripción de los agenciamientos de deseo, las líneas de fuga, la vida inorgánica y la dinámica de los flujos moleculares y las líneas de segmentos molares, es de índole descriptiva, mientras que la segunda clave de lectura es claramente axiológica e implica un juicio valorativo sobre el poder. A nuestro parecer, sería un error indiferenciarlas: una destaca los límites o la impotencia del poder, sin que ello implique una visión necesariamente negativa, mientras que las englobadas en la segunda perspectiva sí resultan claramente desaprobatorias. La distinción no es pasible de ser borrada sin más, ni los conceptos meramente intercambiados.

A la luz de lo expuesto, podemos revisar algunas de las miradas de los comentaristas aludidos al inicio de este artículo. Así, es preciso rechazar la opinión de Mengue (2013) según la cual no es posible escapar al poder del control (una posición, quizá, más próxima de Foucault), pues Deleuze lo plantea como una tarea fundamental y ofrece indicaciones al respecto. También es necesario recusar la visión de Buchanan (2008) según la cual “para Deleuze, la única manera adecuada de plantear el problema del poder es en términos de deseo” (p. 16). Hemos visto que el poder enlaza una multiplicidad de temas que no se dejan reconducir en su totalidad a la cuestión del deseo, aun si ella es importante en lo que hace a su diferencia específica con los dispositivos foucaultianos. Desde otro ángulo, Colebrook (2010) remite la concepción deleuziana del poder a Spinoza y Nietzsche y sostiene que “para Deleuze, el poder es positivo (...) un ser es su poder o lo que puede hacer” (pp. 215-216). Sin embargo, el “poder sobre” es objeto de análisis a propósito de los centros de poder, que ejercen justamente un poder sobre los segmentos, y la apreciación negativa del poder prueba que no solo es positivo. De un modo semejante, se revelan insuficientes las visiones de Young (2013), de acuerdo con quien Deleuze aborda el poder en términos de una potencia de contracción que debe ser distinguida del enfoque foucaultiano de las relaciones de poder que involucran aspectos sociales y políticos, y de Sibertin-Blanc (2013), que plantea el poder exclusivamente alrededor de la forma-Estado y sus relaciones con máquina de guerra. Para Deleuze, el poder no es solo del orden de la potencia, ni gira meramente alrededor del Estado y la máquina de guerra. Por su parte, Pierre-Antoine Chardel (2009) afirma que no se trata de “cómo el poder subjetiviza sino cómo subjetivizar el poder, es decir transformarlo en fuerza auténticamente creativa” (p. 14). Creemos que la segunda tendencia puesta de relieve dificulta esta especulación. Cabe observar que no pretendemos restarle valor a los estudios de estos comentaristas, sino puntualizar sus límites respecto de la posibilidad de ofrecer un mapa integral que contemple los múltiples puntos de vista deleuzianos.

Se nos podría objetar que el planteo de nuestro trabajo omite las motivaciones profundas, de índole metafísica, a las que responde el pensamiento político de Deleuze. Esta apreciación nos parece endeble por diversas razones. En primer lugar, porque no es seguro que la política tenga una motivación metafísica, a juzgar por la declaración de Deleuze y Guattari (2006) de que “antes que el ser, está la política” (p. 249). En segundo lugar, porque, incluso si la tuviese, la metafísica deleuziana es ella misma problemática. Si la comprendemos como sinónimo de ontología, es necesario recordar que a partir de *L'Anti-Edipe*, y especialmente de “Rhizome”, Deleuze se aleja del enfoque ontologizante de la filosofía y se inclina hacia una lógica de las relaciones opuesta al ser. Así, en *Dialogues* se destacan dos herramientas que serán retomadas en *Mille Plateaux*: las multiplicidades (*i.e.* las conexiones, las relaciones, la “y”) y los infinitivos (*i.e.* los acontecimientos, los devenires). Por ejemplo, el rizoma, asociado al entre y al medio (*milieu*) permitiría derribar la ontología, destituir el fundamento, el fin y el comienzo (Deleuze y Guattari, 2006, p. 64). Las críticas a la ontología aumentan visiblemente en un período de la obra deleuziana, que se orienta hacia una pragmática de lo múltiple, y ponen en duda la continuidad de su pensamiento metafísico. Ahora bien, no por ello desaparece su pensamiento político, lo cual prueba su relativa independencia.

El célebre “Prefacio” a *L'Anti-Edipe* elaborado por Foucault (1994a) parece haber captado un elemento esencial de la aproximación deleuziana al poder cuando sostiene que Deleuze y Guattari piden “no enamorarse del poder”, e incluso aman tan poco el poder que buscaron neutralizar los efectos ligados a su propio discurso (p. 136). Con ello no estamos sugiriendo que Deleuze sea anarquista, pese a las lecturas que ha habido en este sentido (por ejemplo, Colson, 2019; Koenig, 2013). Dicha calificación implicaría una discusión más amplia, que no podemos hacer aquí, en tanto involucra otros aspectos de la filosofía política deleuziana.

REFERENCIAS

- Buchanan, I. (2008). Power, Theory and Praxis. En I. Buchanan y N. Thoburn (Eds.), *Deleuze and Politics* (pp. 13-34). Edinburgh University Press.
- Buchanan, I. y Thoburn, N. (2008). Introduction. *Deleuze and Politics*. En I. Buchanan y N. Thoburn (Eds.), *Deleuze and Politics* (pp. 1-12). Edinburgh University Press.
- Chardel, P.-A. (2009). Introduction. En M. Antonioli, P.-A. Chardel y H. Regnauld (dirs.), *Gilles Deleuze, Félix Guattari et le politique* (pp. 13-17). Ed. Du Sandre.
- Colebrook, C. (2010). Power. En A. Parr (Ed.), *The Deleuze Dictionary. Revised Edition* (pp. 215-216). Edinburgh University Press.
- Colson, D. (2019). *A Little Philosophical Lexicon of Anarchism from Proudhon to Deleuze* J. Cohn (trad.). Minor Compositions.
- Deleuze, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Minuit.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Minuit.
- Deleuze, G. (1979). Un manifeste de moins. En G. Deleuze y C. Bene (Eds.). *Superpositions* (pp. 85-131). Minuit.
- Deleuze, G. (1981). *Spinoza. Philosophie pratique*. Minuit.
- Deleuze, G. (1983). *Nietzsche et la philosophie*. PUF.
- Deleuze, G. (1996). *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*. Minuit.
- Deleuze, G. (2002a). *Critique et clinique*. Minuit.
- Deleuze, G. (2002b). *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Minuit.
- Deleuze, G. (2003a). *Pourparlers 1972-1990*. Minuit.
- Deleuze, G. (2003b). *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Minuit.
- Deleuze, G. (2004). *Foucault*. Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1973). *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie I*. Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2005). *Kafka. Pour une littérature mineure*. Minuit.

- Deleuze, G. y Guattari, F. (2006). *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Minuit.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1996). *Dialogues*. Flammarion.
- Descombes, V. (1986). *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Minuit.
- Foucault, M. (1976). *La Volonté de savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994a). *Dits et écrits III*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). *Dits et écrits IV*. Gallimard.
- Koenig, G. (2013). *Leçons sur la philosophie de Gilles Deleuze*. Ellipses.
- Mengue, P. (2006). *Deleuze et la question de la démocratie*. L'Harmattan.
- Mengue, P. (2013). *Faire l'idiot. La politique de Deleuze*. Éditions Germina.
- Mengue, P. y Cavaillez, A. (2012). *Comprendre Deleuze*. Max Milo Éditions.
- Pardo, J. L. (2011). *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*. Pre-textos.
- Patton, P. (2000). *Deleuze and the Political*. Routledge.
- Sibertin-Blanc, G. (2013). *Politique et État chez Deleuze et Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique*. PUF.
- Young, E. (2013). Thought and the Unthinkable. En E. Young, G. Genosko y J. Watson (Eds.), *The Deleuze & Guattari Dictionary* (pp. 1-16). Bloomsbury.