

COORDENADAS PARA PENSAR UNA BIOPOLÍTICA EN GILLES
DELEUZE

Coordinates for Thinking Biopolitics in Deleuze

Axel Cherniavsky

Universidad de Buenos Aires – CONICET

axel.ch@gmail.com

RESUMEN: La existencia de una política en la obra del autor de *Capitalismo y Esquizofrenia* o *Pourparlers* se ha vuelto menos una evidencia que un problema. ¿Qué hay de una *biopolítica*? Todo depende del significado que le asignemos a sus componentes: la vida y la política, desde ya, pero también lo inorgánico y lo virtual, pues así se caracteriza a esa vida. Identificando la vida a la potencia tal como la entiende Spinoza, concibiendo lo virtual como una redefinición de lo espiritual tal como lo entiende Bergson, y apoyando la actividad política en una distribución de valores al modo de Nietzsche, intentaremos determinar en qué medida existe una biopolítica deleuziana, en qué consiste ésta y, por oposición, qué clase de política es vano intentar desentrañar en la obra del pensador francés.

Palabras clave: **vida / política / virtualidad**

ABSTRACT: The existence of politics in the work of the author of *Capitalism and Schizophrenia* has become less an evidence than a problem. What about biopolitics? Everything depends on the meaning of the components: life and politics, of course, but also the inorganic and the virtual, given that is how life is characterized. After identifying life with power as Spinoza, conceiving the virtual as a redefinition of the spiritual as Bergson, and supporting the political activity on a distribution of values as Nietzsche, we will attempt to determine to which extent there is deleuzian biopolitics, which is its meaning, and by opposition, which kind of politics is vane to try to extract from the work of the French thinker.

Keywords: **life / politics / virtuality**

No son las coordenadas que no sin un cierto abuso del lenguaje de la tradición filosófica podrían denominarse como *empíricas* aquellas que a nuestro juicio merecen ser interrogadas. Estas están signadas por el anacronismo y por lo que Miguel Salas en su lectura del *Quijote* llama el “anatopismo”¹. El término *biopolítica*, en efecto, se populariza mucho después de la producción deleuziana y es importada a su corpus desde el texto foucaultiano. ¿Pero qué hay de las coordenadas trascendentales? ¿Qué podría significar *biopolítica* en el espacio y el tiempo del sistema? Muchas veces, se niega incluso la existencia de una política deleuziana en nombre de una ética. ¿Qué decir de una biopolítica? Para comprender lo que la apelación podría significar conviene sin duda interrogar el sentido de sus componentes: la vida y la política. ¿Qué entiende Deleuze por *vida* cuando esta es objeto de una política? ¿Y qué es *política* cuando su objeto es esta vida que todavía no sabemos lo que es?

Vida, en la obra deleuziana, se dice de tres modos –en tres sentidos al mismo tiempo que designa tres cosas distintas: vida de los cuerpos, vida del espíritu, vida en tanto ser. Quizá lo más sencillo sea partir de un ejemplo perteneciente a este campo que todavía no sabemos si llamar ético o político –digamos *práctico* entonces, de modo general: el devenir, el devenir animal por ejemplo, y su prolongación en un devenir inorgánico o molecular, término del proceso. ¿Qué entender por devenir animal? ¿Qué quiere decir devenir animal? Sin duda, no se trata de una mutación genética, al modo de los *x-men*, lo cual nos depositaría inmediatamente en la ciencia ficción. Y esto es importante porque la vida, en tal caso, quedaría limitada a la vida del cuerpo. ¿De qué se trata entonces? Deleuze dirá que de una mutación virtual. Con lo cual, el problema de la identificación de la vida implica el de la identificación de lo virtual. ¿Qué es lo virtual? ¿A qué se refiere Deleuze cuando a una dimensión le da el nombre de *virtual*? El término no proviene tanto de la informática (aunque el hecho de que eso que es virtual, en la informática, es la *realidad*, es de suma importancia), sino de la filosofía de Bergson². ¿Y para qué lo utilizaba Bergson? En cada caso³, no simplemente para hacer lugar a fenómenos cuya esencia no

se limita a su materialidad, sino para considerar estos fenómenos justo en el punto en el que están por interpenetrarse con la materia, encarnarse. Es virtual el fenómeno espiritual en su casi interpenetración con el cuerpo. La remisión a la filosofía bergsoniana no es necesaria sólo para comprender que lo virtual es lo que en Deleuze toma el lugar del concepto tradicional espíritu, sino para comprender por qué Deleuze se queda con este término y no con otro. Por un lado, quiere evitar toda una serie de notas que la tradición filosófica acarrearía con el término espíritu como la representación del mundo o la subjetividad. Pero ante todo, quiere evitar un riesgo que ha pesado siempre sobre el espíritu: su irrealidad, la desconfianza sobre su densidad ontológica. (De ahí que, en la informática, lo virtual sea lo real, resulta extremadamente funcional para el propósito deleuziano.) Conservando el término *virtual*, evitando todo lo posible el término *espiritual*, Deleuze pretende hacerle un verdadero lugar en su ontología a fenómenos no materiales o incorpóreos si preferimos remitirnos a la tradición estoica. ¿Qué es este verdadero lugar? Como en el paralelismo spinozista, una identidad de peso o densidad ontológica con los cuerpos. De aquí que, comúnmente, se definirá a lo virtual como *lo real sin ser actual*⁴. El hecho no quita –todo lo contrario, confirma– que sea a partir de una dimensión espiritual que haya que comprender los fenómenos virtuales tales como el devenir animal. ¿Qué significa devenir animal entonces? En primer lugar, una experiencia de orden espiritual (insistimos: ni cognoscitiva ni subjetiva – no se trata del espíritu de la gnoseología ni de la psicología): experimentar los afectos de lo animal. Pero, en segundo lugar, debemos transferir lo antedicho sobre lo virtual en general al devenir animal, pues sobre él pesan los mismos miedos y la misma desconfianza. ¿Si no por qué Deleuze reitera que los devenires animales no son ni metafóricos, ni imaginarios⁵? Sabemos que no son literales. ¿Qué quiere decir que son bien reales⁶? Sabemos que no consisten en una mutación genética. Sucede que, al mismo tiempo que el espíritu goza de una plena realidad, el cuerpo acompaña sus movimientos. El devenir animal no consiste en una mutación genética; pero no por eso no implica una manifestación corpórea. Es de orden

1. M. Salas, *Claves para la lectura de Don Quijote de La Mancha de Miguel de Cervantes*, Barcelona, Punto Clave, 1988, pp. 221-223.

2. G. Deleuze, *Différence et répétition*, París, PUF, 1969, p. 274.

3. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, París, PUF, 2003, p. 63; H. Bergson, *Matière et mémoire*, París, PUF, 1997, p. 148; H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, París, PUF, 2003, p. 146; H. Bergson, *L'évolution créatrice*, París, PUF, 2003, p. 119.

4. G. Deleuze, *Proust et les signes*, París, PUF, 1970, pp. 73-74; G. Deleuze, *Le bergsonisme*, París, PUF, 1966, p. 99; G. Deleuze, *Différence et répétition*, ed. cit., p. 269; G. Deleuze, *L'île déserte*, París, Minuit, 2002, p. 250.

5. G. Deleuze y F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, París, Minuit, 1975, p. 65; G. Deleuze y F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, París, Minuit, 1980, pp. 315-316 y 335-337.

6. *Ibid.*, p. 335.

espiritual; pero no por eso no es observable. El mejor ejemplo quizá lo proporcione la actuación: Robert de Niro haciendo de cangrejo, o Jack Nicholson haciendo de lobo. Sabemos bien que la actuación no es *hacer de*, sino *serlo*. Pero este ser, que consiste en ponerse triste para llorar o ponerse contento para reír, no conlleva menos ojos soltando agua o un estiramiento de labios. La vida, entonces, cuando es presa de un devenir, se dice tanto del cuerpo como del espíritu, de un espíritu diferente por naturaleza del cuerpo, aunque nunca desencarnado, de un cuerpo diferente por naturaleza del espíritu, pero siempre expresivo.

Sin embargo, cuerpo biológico y materia espiritual no agotan juntos tampoco el campo de la vida. Vida, como dice Badiou, es en Deleuze también el nombre del ser⁷. Como Spinoza o Bergson, fiel al vitalismo al que dice pertenecer pero que en parte construye, Deleuze concibe la totalidad de lo real como vida o potencia, como *élan vital*, fuerza creadora. Una vez más, es el fenómeno de devenir lo que echará luz sobre esto. Si bien “no hay orden lógico preformado de los devenires”⁸, hay criterios: siempre se deviene en la dirección de la minoridad. ¿Qué significa esto? En términos físicos: se deviene hacia lo menos complejo. En términos éticos: hacia lo que dispone de menos maneras de afectar y ser afectado. En términos políticos: hacia lo pretendidamente menos poderoso. Por eso, el devenir animal halla su continuación en un devenir planta y su eventual término en un devenir inorgánico. Siendo tradicionalmente el hombre lo más complejo, aun si su objetivo es complejizarse, ganar maneras de afectar y ser afectado, devenir más potente (formando comunidades, ciudades, etc.), no dispone de otro medio que el de asociarse o ligarse con entidades menos complejas o, en última instancia, igualmente complejas, a saber, otros hombres. ¿Cómo comprender entonces este devenir inorgánico o molecular? Sin duda, por un lado, los términos pretenden a un tiempo, contestar la organización de la vida en organismos y la volatilidad de lo virtual. Molecular, inorgánico son los atributos de un ser que no totaliza sus partes y que trasciende la vida orgánica. Si Deleuze, para hablar del espíritu, recurre a todo un vocabulario tomado de las ciencias naturales, es para conferirle una plena realidad, según un uso que, como vimos, no es literal, pero tampoco del todo metafórico. Pero, por otra parte —y esto es lo que nos interesa aquí a nosotros—, ante todo, los

términos de inorgánico o molecular caracterizan al ser. Cuando, al cabo del proceso, el devenir consiste en una alianza con lo inorgánico, en un devenir “una potente vida inorgánica”, ya no cabe decir que la alianza es entre dos individuos, sino una composición con lo que es. Con lo cual, vida se dice también en sentido ontológico, siendo el amor intelectual de Dios spinozista el antecedente directo del devenir inorgánico, y el antecedente último la fusión mística con el todo.

Si bien el caso del devenir animal ha sido elegido para desentrañar los múltiples sentidos y los múltiples referentes del término vida, podemos vislumbrar también una carga política en la consideración del fenómeno: no da lo mismo devenir más o menos potente, como no da lo mismo devenir activo o reactivo, como no da lo mismo devenir virtuoso o vicioso. ¿Pero merece esta carga el título de *política*? ¿No es meramente una carga valorativa? ¿Qué debemos entender por *política*?

A menudo nuestra discusión se zanja afirmando que todo depende de qué entienda cada uno por política. Propongamos hoy, en cambio, por aquí empezar y hacerlo efectivamente, ponernos de acuerdo sobre qué puede ser o no política en Deleuze. Si por política entendemos una arquitectónica institucional, al modo que podemos encontrar en el *Tratado político*, en los *Principios de la filosofía del derecho* o en el *Contrato social*, debemos afirmar sin titubear que se halla ausente de la obra deleuziana. Y tal vez debamos considerar con cautela el argumento que sostiene que ello se debe a razones estructurales del tipo *todo programa político en tanto tal conduce a la traición de sus propios principios* aunque este se halle, es cierto, explícitamente bajo la pluma de Deleuze⁹. El caso es que esta arquitectónica sí se halla, según el mismo vínculo que guardaría con la teoría en Deleuze, en los textos de Guattari: la promoción de actividades de investigación, innovación y creación en la escuela, por ejemplo¹⁰, la redefinición del Estado de modo que sus funciones no resulten contradictorias¹¹, la desestimación de las industrias armamentarias y sobreestimación de los valores de uso¹², etc. Desde este punto de vista, la ausencia de una tal política en la obra de Deleuze se revela más contingente de lo que parece, o en todo caso, quizá las razones sean de otro orden.

7. A. Badiou, “De la vie comme nom de l'être” en: Gilles Deleuze. *Immanence et vie*, París, PUF, 1998, p. 29; A. Badiou, *Deleuze. “La clameur de l'Être”*, París, Hachette, 1997, pp. 42-47.

8. G. Deleuze y F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, ed. cit., p. 307.

9. G. Deleuze y F. Guattari, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, París, Minuit, 1972, pp. 419, 456.

10. F. Guattari, *Chaosmose*, París, Galilée, 2005, p. 183.

11. *Ibid.*, p. 169.

12. F. Guattari, *La révolution moléculaire*, París, Recherches, 1997, p. 117.

¿En qué sentido sí hallamos una política? En tanto esta puede ser considerada como una actividad de diagnóstico del modo en el que en tal o cual fenómeno (capitalismo, globalización, liberalismo, psicoanálisis, organización estatal...) se gestiona la potencia (y el poder) y su propuesta positiva consecuente. Al respecto, se ha de tener en cuenta que el criterio de este diagnóstico, eso que hace que en cada caso el juicio sea positivo o negativo, como en el parágrafo 2 de *El Anticristo* o en la cuarta parte de la *Ética* (textos en donde se procede a la definición del bien y del mal), es la vida. ¿Cómo entenderla? Tal vez alejándonos ahora un poco de Spinoza y acercándonos más bien a Nietzsche y Bergson, como producción de novedad, como creación. Será bueno lo que la estimule, malo lo que la sofoque. ¿Debemos creer que, por el hecho de definir a la vida como creación, el objeto de la nueva política se reduce a o ha sido elaborado sobre todo para el arte? En primer lugar, debemos contestar negativamente desde el momento en que la ciencia y la filosofía son también consideradas como disciplinas creativas¹³. Pero tal argumento no haría más que extender la esfera artística a la cultural, y ni siquiera de modo completo. ¿Qué decir de las ciencias humanas? En realidad, lo que debemos hacer, es interrogar por qué la filosofía y la ciencia son también consideradas como disciplinas creativas. Es porque en realidad ni Deleuze ni Guattari están pensando en los artistas de profesión sino en la *figura* del artista (ocurre lo mismo con el esquizofrénico) y, particularmente, como explica Guattari, intentando concebir los medios de la liberación según paradigmas estéticos, en contraposición con los paradigmas científicos que operaban en el marxismo y el psicoanálisis¹⁴. Por consiguiente, eso que hace que podamos extendernos del arte a la ciencia y la filosofía, hace que podamos extendernos a todas las esferas y preguntar, por ejemplo: ¿cómo hacer vivir una clase de escuela como obra de arte?¹⁵ Esto no quiere decir otra cosa que: ¿cómo podemos estimular los procesos creativos en la institución escolar en vez de estimular los procesos de normalización o estandarización?

Como vemos, el hecho de que haya o no haya una política en Deleuze no se decide por el hecho de que haya o no una propuesta positiva. La actividad de diagnóstico siempre se ve duplicada por una cara programática, ya sea vincular el inconciente con la realidad histórica, geográfica o económica, cuando se denuncia el familiarismo del psi-

coanálisis, ya sea apoyar los procedimientos de puesta en variación de una lengua cuando se denuncia la oficialización de un idioma por parte de los estados y sus academias. Tampoco se decide —la existencia de una política— por la ausencia de caracteres concretos. Las intervenciones filosóficas de Deleuze, en este sentido, van desde el problema de la droga¹⁶, hasta la cuestión de la homosexualidad¹⁷ y el conflicto palestino¹⁸. Ahora bien, ¿diremos que el aspecto práctico de la filosofía deleuziana merece más bien el nombre de *ética*? Una vez más, según lo que se entienda por *ética*, la apelación corre el riesgo de recluarnos o bien a la esfera de lo privado —por oposición a la de lo público— o bien a la de lo individual —por oposición a la de lo colectivo—. Respecto de lo primero, recordar que los análisis de *El anti-Edipo* o *Mil mesetas* tienen, en parte, como objeto al Estado y sus múltiples instituciones, es lo de menos. Lo más importante es tener en cuenta cómo en un gesto común a la filosofía política contemporánea, la esfera de lo político trasciende la esfera de lo público para alcanzar los gestos más íntimos. En el caso de Deleuze y Guattari, esto adopta la forma de un *rabattement* [proyección] de la economía libidinal sobre la economía monetaria o, más generalmente, del deseo sobre el interés. Respecto de lo segundo, también existe un argumento débil: el que consiste en señalar cómo los análisis de los mencionados trabajos se refieren a grupos o clases, colectividades en general, ya sea el de una comunidad lingüística en el marco de la consideración política de la lengua, ya sea el de una comunidad de sexo, religión o procedencia en el marco del análisis de procesos de estandarización más amplios. Lo verdaderamente relevante es cómo para la política en cuestión es menos importante la frontera entre lo individual y lo colectivo que mostrar cómo fenómenos pretendidamente individuales (la enunciación, por ejemplo, incluso del pronombre *yo*) son en realidad ya siempre colectivos desde el vamos, cómo tanto la idea del individuo como motor de la historia como la categoría de clase deben ceder su lugar al concepto de un sistema en el que el individuo, en última instancia, tiene la individualidad de una pieza o engranaje.

¿Qué es biopolítica en Deleuze? La actividad de denuncia de los fenómenos que detienen la producción de novedad y de defensa de aquellos que la estimulan. No una *técnica* para alcanzar y mantener

13. G. Deleuze y F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991.

14. F. Guattari, *Chaosmose*, ed. cit., p. 127.

15. *Ibid.*, p. 183.

16. G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, París, Minuit, 2003, p. 138.

17. G. Deleuze, *L'île déserte*, ed. cit., p. 395.

18. G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, ed. cit., pp. 179, 221.

el poder, desde el momento en que se interroga si el poder como fenómeno no halla en sí mismo algo que hace peligrar la vida; no el *arte* de gobernar a los hombres, en la medida que la pregunta es más bien por qué los hombres se gobiernan de modo de poner en riesgo su vida; tal vez un *estilo*, lo que nos acercaría a ese sentido corriente del término por el cual *una* política es el conjunto de orientaciones o directrices que rigen la actuación de una persona o entidad en un asunto o campo determinado. Que haya un desplazamiento respecto de definiciones clásicas, por otra parte, no debe preocuparnos, puesto que estamos en una filosofía que se autodefine como creación de conceptos. Cuál es nuestra política, como especie, ante toda una serie de fenómenos, incluida la política (como técnica de alcanzar y mantener el poder o arte de gobernar a los hombres), parece ser la pregunta biopolítica de Deleuze. Y como tal, si bien implica una física (la incidencia en los cuerpos) y supone una ontología (la comprensión del ser como vida), su fuerza parece reposar en una metafísica (en tanto teoría del espíritu). Por eso Guattari, tal vez menos prudente en su expresión, podrá escribir:

El problema planteado aquí es el de una suerte de revolución de las mentalidades con el fin de que dejen de avalar un cierto tipo de desarrollo, fundado sobre un productivismo que ha perdido toda finalidad humana. Entonces, insistente, la pregunta vuelve: ¿cómo modificar las mentalidades, cómo reinventar prácticas sociales que le devolverían a la humanidad –si es que alguna vez lo tuvo– el sentido de las responsabilidades, no sólo en relación con su propia supervivencia, sino igualmente con el porvenir de toda vida sobre este planeta, la de las especies animales y vegetales, como la de especies incorporales, tales como la música, las artes, el cine, la relación con el tiempo, el amor y la compasión por el otro, el sentimiento de fusión en el seno del cosmos?¹⁹

Efectivamente, tal vez sea una imprudencia hablar de “revolución de las mentalidades”, visto que el primer término nos retrotrae a una lógica de clases, y el segundo, a un espíritu subjetivo e individual. Por eso el término clave es *suerte*, “una suerte de revolución de las mentalidades”, porque la revolución, todavía demasiado presa de la producción, es reemplazada por la *reinención*, y porque su sujeto, el hombre, parece desintegrarse en el seno del cosmos. Guattari lo deja caer como una duda: ¿alguna vez tuvo esta responsabilidad, el hom-

bre? Pero sabemos lo que quiere decir: así como es la política misma la que se halla interrogada por la biopolítica, es el hombre como concepto lo que encuentra y debe encontrar sus límites en una política que alienta su recreación.

19. F. Guattari, *Chaosmose*, ed. cit., p. 166.

