

Dominación, deseo y tecnología. Un cruce entre Deleuze y Guattari, y Latour

Juan Manuel Spinelli. Universidad de Morón (Argentina)

Recibido 14/10/2023

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-2183-5675>>

Resumen

En este trabajo, analizamos dos perspectivas acerca del problema de la dominación: por un lado, la de Deleuze y Guattari, a partir de su recuperación crítica del pensamiento de Reich en *El Anti-Edipo* y sobre la base de una referencia previa a *Spinoza y el problema de la expresión*, ensayo de Gilles Deleuze «en solitario»; por el otro, la de Bruno Latour, articulando su planteo en «La tecnología es la sociedad hecha para que dure» con los desarrollos posteriores de *Reensamblar lo social*. Pondremos de relieve que ambas perspectivas cuestionan el modelo tradicional del «pensamiento crítico» al tiempo que se sitúan por fuera de todo dualismo y piensan, cada una a su manera, en términos de grupo antes que de individuo. Creemos que, gracias a su cruce, estaremos en condiciones de hallar ciertos elementos clave que nos permitirán hacer frente de mejor forma a los desafíos sociales del siglo XXI.

Palabras clave: Gilles Deleuze, deseo, dominación, Felix Guattari, Bruno Latour, tecnología.

Abstract

Domination, desire and technology. A cross between Deleuze/Guattari and Latour

In this paper, we analyse two perspectives on the problem of domination: on the one hand, that of Deleuze and Guattari, starting from their critical recovery of Reich's thought in *The Anti-Oedipus* and on the basis of a previous reference to *Spinoza and the problem of expression*, an essay by Gilles Deleuze «alone»; on the other, that of Bruno Latour, articulating his approach in «Technology is society made durable» with the later developments of *Reassembling the social*. We will emphasise that both perspectives question the traditional model of «critical thinking» while at the same time placing themselves outside any dualism and thinking, each in their own way, in terms of the group rather than the individual. We believe that, thanks to their intersection, we will be able to find certain key elements that will enable us to better face the social challenges of the 21st century.

Key words: Gilles Deleuze, Desire, Domination, Felix Guattari, Bruno Latour, Technology.

Dominación, deseo y tecnología. Un cruce entre Deleuze y Guattari, y Latour

Juan Manuel Spinelli. Universidad de Morón (Argentina)

Recibido 14/10/2023

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-2183-5675>>

§ 1. Introducción

En «La tecnología es la sociedad hecha para que dure», Latour plantea un problema que es a la vez epistemológico y político —o, si se quiere, de epistemología política—. Por un lado, está en juego el estatus de la teoría social, cuyo interés por la temática del poder, esto es, por dar cuenta de su entramado, no se vería plasmado en definiciones objetivas y concretas —con lo cual, desde este punto de vista, vendría a ser al fin y al cabo una teoría «sin objeto» o con un objeto «confuso»; lo que, en cierto modo, sería formalmente equivalente: ¿qué sería, en efecto, un saber acerca de «algo» que no se pudiese determinar ni establecer con precisión?—. Por otro lado, se plantea —aunque de manera indirecta, ya que Latour no se hace explícitamente la pregunta— una cuestión práctica y, más aún, la cuestión práctica decisiva: ¿es posible acabar con la dominación y, de ser así, cómo? Latour se enfoca más bien en el primer punto; sin embargo, no es posible ni deseable desatender las implicancias que su reflexión tiene en lo que respecta al segundo —y ello, ciertamente, en la medida en que su punto de vista se aproxima o hace contacto con el enfoque de Deleuze y Guattari; que es aquel en el cual se centran, en particular, nuestras investigaciones—.

Nos disponemos aquí, por lo tanto, a reflexionar en torno a la diferencia que une la perspectiva de quien ha sido uno de los más destacados exponentes de la teoría del actor-red (TAR) con el enfoque de la prestigiosa dupla autoral de *Capitalismo y esquizofrenia*. Sirvámonos, a modo de justificación, de lo que Feuerbach señala acerca del amor en sus *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*:

Precisamente el amor unifica tanto como diferencia, pero no diferencia como la falsa inteligencia de los intelectuales, que solo encuentran la diferencia en la ausencia de unidad, y a la unidad solo en

la ausencia, la imperfección y el defecto de la diferencia, sino que, al contrario, el amor unifica en la diferencia, y diferencia en lo uno. [Feuerbach, 1993: 103]

Esta «lógica del amor» nos proporciona, en cierta forma, un modelo deleuzo-guattariano *avant la lettre*. En ella, la diferencia no aparta, no separa, no aísla; sino que, por el contrario, reúne, integra, enlaza. Al contrario de lo que sucede cuando la que interviene es «la falsa inteligencia de los intelectuales», que incurre en oposiciones abstractas, el proceso concreto y vivo del diferenciar establece un vínculo o, si se quiere, un ensamble entre las cosas o seres que difieren. Solo es posible «formar máquina» —es decir, establecer conexiones maquínicas, ligar unas máquinas entre sí a la vez que componer y descomponer cada una de ellas en una multiplicidad de otras— a partir de la heterogeneidad; y solo hay heterogeneidad allí donde hay diferencia como principio de unión y articulación. En otras palabras, acaso más clásicas, *la diferencia es la esencia del agenciamiento*. Una masa homogénea resulta, por definición, inagenciable. La «pura unidad» es tan abstracta como la «pura diferencia». Solo en el marco de un agenciamiento, en cuanto composición de elementos heterogéneos¹, la unidad implica la diferencia —*porque* es esta última, por cierto, la que hace que la primera resulte posible—. No solo no están a un mismo nivel sino que no hay, en el fondo, unidad y diferencia. Lo que llamamos «unidad» es un efecto de la diferencia, vale decir, el producto mismo de un diferir que es siempre primero y anterior a todo lo efectivamente diferenciado —de la misma manera en que, como señala Borghi (2014), el ritmo nunca se agota en lo ritmado y es causa de este último—.

Más aún: la diferencia no es lo que asegura la individualidad de un ente cualquiera —una teoría, un texto, un yo— plegándolo sobre sí sino que, muy por el contrario, *solo es tal* en la medida en que *se vincula con* otras diferencias y constituye, de esa forma, lo que solemos llamar «virtual» (cf. Gallego, 2008: 16, n. 9, cit. Etchegaray, en Esperón *et al.*, 2016: 90). Es justamente lo contrario de la maniobra postmoderna² por un relativismo disolvente y anárquico: lejos de estar al servicio de identidades-mónada y

¹ Abraham (2000) no los nombra pero se refiere a ellos cuando habla de «disposiciones [“disposición” es el término al que recurre Monge para traducir *agencement* en la versión castellana de *El Anti-Edipo*] maquínicas de elementos heterogéneos» (100). Aprovechamos para señalar que todas las traducciones del inglés y del francés que brindamos aquí nos pertenecen.

² Es en esta línea que Gallego, en su prólogo a Mengue (2008), nos ofrece un apartado expresamente titulado: «Ontología y no posmodernismo» (12-18, cf. especialmente 15).

de contribuir a la fragmentación —ese vórtice de sujetos-átomo en el cual «somos todos diferentes»—, nada más propio de la diferencia que unir-en-el-delirio (cf. Chicolino, 2016: 142). ¿No es, acaso, la «unión diferencial» (*idem*) el principio o condición básica de todo agenciamiento? ¿No es siempre la diferencia lo que se halla a la base de la identidad y hace posible, en última instancia, la unidad de un instrumento (*ib.*: 156) o, más bien, de *toda* máquina-ente?

Nos propondremos, entonces, explorar esa diferencia que vincula el pensamiento de Deleuze y Guattari con el de Latour sin proyectar a uno en otro y sin pretender efectuar una reducción u homologación de sus teorías. En este caso, nos centraremos puntualmente en el tema ya mencionado de la dominación³; tomando como base, en lo que respecta a los primeros, *El Anti-Edipo* —aunque con referencias previas a la lectura deleuziana de Spinoza— y, en lo que hace al segundo, «La tecnología es la sociedad hecha para que dure» —cuyo análisis complementaremos con oportunas remisiones a *Reensamblar lo social*—. Finalmente, extraeremos algunas conclusiones que nos permitirán poner en relación ambas perspectivas y vislumbrar, a partir de ello, la utilidad teórica y, asimismo, práctica del cruce de ambos enfoques.

En este sentido, cabe señalar que, desde el punto de vista metodológico, hemos implementado una estrategia de lectura y análisis que se propone no forzar en absoluto el pensamiento de los autores que nos convocan: más aún, hemos apelado a su propia lógica —seguir las líneas que permiten establecer vínculos entre heterogéneos (Latour, 2005: 43) o hacer que *formen máquina* (Deleuze y Guattari, 1972: 8, 464)— para proceder a un anudamiento que, absteniéndose de todo intento de identificar o subsumir una visión en otra, deje que subsistan y proliferen los cabos sueltos que, eventualmente, hayan de ser enlazados por futuras investigaciones.

En efecto, somos conscientes de que otras articulaciones, otros nudos y otras conexiones, además de posibles, son ciertamente urgentes. Lejos de un cerramiento, nuestra contribución se propone efectuar una apertura. Constituye, en definitiva, una invitación a que se intensifique y se diversifique la investigación de las tensiones, los puntos de contacto y, por supuesto, las disidencias entre la producción filosófica de Deleuze y Guattari, por un lado, y el proyecto sociológico de Latour, por el otro.

³ Otro tema sin duda crucial es el de una posible recodificación de la teoría del actor-red (TAR) en términos de ontología del actante-rizoma (OAR) (cf. Latour, 1999: 19 y Alliez, 2015).

Invitación que responde, además, a un desafío que dista mucho de ser pura o exclusivamente teórico: es ciertamente urgente —en un mundo que padece el surgimiento de formas inéditas de fascismo, tras la doble derrota de los socialismos reales y del neoliberalismo— *pensar y actuar de otra manera*; vale decir, abandonar nuestra zona ideológica de confort, deshacerse de manuales ya inútiles y apostar una vez más, no solo a la creación de conceptos y métodos alternativos, sino al diseño de nuevas estrategias y a la proliferación de prácticas que —configuradas sobre la base de alianzas *reticulares* o *rizomáticas*⁴— sean capaces, ellas sí, de tocar «el núcleo de la estructura del capitalismo como acumulación originaria y explotación, es decir, como un mecanismo de *dominación* material-simbólico y, desde luego, ideológico o imaginario» (Ayala-Colqui *et al.*, 2023: 152, subrayado nuestro).

Sin más prolegómenos, nos introducimos en el tema.

§ 2. El problema de la dominación en Deleuze y Guattari

2. 1. La afirmación de Spinoza

Tal como señala Ferreyra, «[la] presencia de Spinoza en *El Anti-Edipo* es constituyente» (Tatián [ed.], 2007: 184). Lo es desde un punto de vista ontológico, dado que la concepción deleuzo-guattariana del inconsciente —de un inconsciente maquínico que no es un mero reino de fantasía sino la dimensión misma de lo real, desde el momento en que «[si] el deseo produce, produce real [...] [y si] es productor, solo puede serlo en realidad y de realidad» (Deleuze y Guattari, 1972: 34)⁵— es deudora del concepto spinoziano de Dios (*cf.* Ferreyra, 2007: 185). Lo es, también, en

⁴ En la línea de *Les Nouveaux espaces de liberté*, de Guattari y Negri (2010), que promueve agenciamientos (siempre transformadores) por contraposición a los equipamientos (siempre codificadores y modeladores del deseo) (Negri, en Guattari y Negri, 2010; Ayala-Colqui, 2022; Spinelli, 2024) y que constituye una propuesta vigente para los *años de invierno* que atravesamos en la actualidad (Spinelli, 2023).

⁵ Es importante la observación de Abou-Rihan acerca de que, aun en aquellos casos en los cuales «[...] el inconsciente está atrapado en el más monótono y debilitante de los escenarios cíclicos, sigue siendo —y por mínimo que sea— un inconsciente que sueña, fantasea, se siente apenado, pospone, desplaza, recuerda, piensa y hace concesiones; sigue siendo un inconsciente que trabaja. Es una máquina» (2008: 31). No niega el «lugar» que tiene en él la fantasía pero no lo reduce a ella ni lo plantea únicamente en términos fantasmáticos. Determinar el inconsciente en términos de producción implica dar cuenta también —y críticamente— de la «producción de fantasía» (*cf.* Deleuze y Guattari, 1972: 33).

una perspectiva política —que, no obstante, no solo no puede escindirse de la anterior sino que exige, además, ser considerada en su enlace con un tema gnoseológico de primer orden, a saber, «el problema de las “nociones comunes”» (*ib.*: 186)—.

Comencemos, entonces, por la definición de estas últimas. De acuerdo con Deleuze (1968: 254), «[la] noción común es siempre la idea de una similitud de composición en los modos existentes»⁶. Recordemos, en este sentido, que en la quinta de las definiciones con las cuales inicia su *Ética*, Spinoza establece que por «modo» hay que entender «las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido» (2000: 2). Ahora bien, en la medida en que Dios es la sola y única sustancia que existe (2002: 12, prop. 14), no puede haber otros modos o afecciones que no sean los suyos; y, por consiguiente, las nociones comunes no hacen otra cosa que expresar —con mayor o menor grado de generalidad (*cf.* Ferreyra, 2007: 186), pero nunca de abstracción (*cf.* Deleuze, 1968: 258)— la semejanza compositiva que vincula a las distintas formas o estados en que Dios se nos presenta —o en que, si hemos de ser estrictos, se presenta a sí mismo, ya que quien concibe a la sustancia no puede ser en absoluto extraño o exterior a ella—.

Esto hace que, según observa Deleuze, no estemos *inmediatamente* en Dios:

El spinozismo de ninguna manera es una filosofía que se instale en Dios, ni que halle en la idea de Dios su punto de partida natural. Al contrario, las condiciones bajo las que tenemos ideas parecen condenarnos a no tener sino ideas inadecuadas; las condiciones bajo las que somos afectados parecen condenarnos a no experimentar sino afecciones pasivas. [Deleuze, 1968: 266]

Aquí lo que cuenta es la trabazón indisoluble entre lo que llamamos «pasión» y «razón», cuya articulación resulta decisiva en términos políticos —o constituye, más bien, la esfera política en cuanto tal—. Deleuze lo dice en estos términos: «Los géneros

⁶ Para profundizar en el concepto de «nociones comunes», sugerimos consultar especialmente el apartado que Deleuze (2003) les dedica especialmente (126-132). Lo que hace que no sean abstractas —son más o menos generales, como ya se ha señalado— es el hecho de que no remiten primeramente a una comunidad de tipo «mental» o «espiritual», sino que «representan algo común a los cuerpos, ya sea a todos los cuerpos (la extensión, el movimiento y el reposo), ya sea a algunos cuerpos (dos como mínimo, el mío y otro distinto)» (*ib.*: 126). Podría decirse que en ellas reside la clave teórica spinoziana de lo que Deleuze y Guattari llamarán posteriormente «agenciamiento [*agencement*]», en la medida en que —como resalta el filósofo parisino «en solitario»— nos proporcionan «la representación de una composición entre dos o más cuerpos, y de una unidad de dicha composición» (*ib.*: 127). Y aunque «la idea de Dios no es en sí misma una noción común» (*ib.*: 131), puede funcionar, no obstante, como tal.

de conocimiento son también formas de vivir, modos de existencia» (1968: 268). En ese *también*, en esa instancia de conexión entre «vida» y «conocimiento», reside toda la cuestión. El primer género, la imaginación, «está constituido por todas las ideas inadecuadas, por las afecciones pasivas y su encadenamiento» (*ib.*: 168). ¿Qué significa esta «inadecuación»? Que las percepciones que surgen «al azar de los encuentros» (*id.*), desde el punto de vista estrictamente gnoseológico, solo configuran una «*experiencia vaga*» (*id.*) que no está en condiciones de dar cuenta «de las relaciones características de los cuerpos, de la composición de estas relaciones y de sus leyes de composición» (*ib.*: 270); mientras que, desde el punto de vista práctico, sientan las bases de un comportamiento obediente y servil. La falsedad no se limita al plano del conocimiento (*cf. ib.*: 269), sino que se proyecta a la existencia misma.

En este punto, Ferreyra formula el interrogante con gran precisión: «cómo, si vivimos sometidos al azar de los encuentros, cómo, si somos ante todo pura pasividad, cómo podemos acceder a lo adecuado, a las nociones comunes» (2007: 186). El antídoto —Nietzsche supo alertarnos al respecto— hay que buscarlo siempre en el veneno mismo. Aplicado a nuestro caso, esto significa que el pasaje que buscamos y que en sustancia es múltiple —de las ideas inadecuadas a las nociones comunes, de la imaginación al entendimiento, de la pasividad a la actividad, de los signos a la expresión, de la tiranía a una forma de organización política que no entrañe servidumbre (¿la democracia?: *cf. ib.*: 185)— no ha de ser planteado en términos de un salto de la esfera de las pasiones al ámbito de la razón, ya que esta última —observa Deleuze— solo puede constituirse sobre la base de una selección a nivel de las anteriores y «[...] no se “hallaría”, por lo tanto, si su primer esfuerzo no tomase forma en el marco del primer género, haciendo uso de todos los recursos de la imaginación» (Deleuze, 1968: 273).

Ahora bien, ¿a qué selección acabamos de hacer referencia? A la que opera en las afecciones que nos invaden y, en cierto modo, nos abruman. De eso se trata la tristeza, de que bajo el absoluto predominio de las afecciones pasivas estamos *alienados* —término que utilizamos con cierta malicia pero no sin fundamento— desde el momento en que estas nos escinden, nos desdoblan, «nos separan de nuestra esencia o de nuestra potencia de actuar» (*ib.*: 266). Bajo su imperio, más bien que estar, *somos* tristes. Y «ser triste» no es otra cosa, en última instancia, que *estar privado de sí mismo*.

La tristeza reduce las fuerzas, inhabilita existencialmente, desactiva la «potencia de actuar» (*id.*) que nos moviliza; y, al hacerlo, nos enajena. Alguien triste es un otro para sí, se *siente* ajeno o extraño: no actúa, no puede actuar, está vencido.

O no. Es cierto que, como señala Ferreyra (2021), «el azar de los encuentros nunca está de nuestro lado». Aunque también es cierto que, aun sujetos a su merced, sería posible que experimentásemos algo así como «una alegría pasiva, que aumente nuestra capacidad de actuar y abra el pasaje hacia las nociones comunes» (Ferreyra, 2007: 186-187). Pero lo que habitualmente sucede es algo muy distinto. Tal azar, al fin y al cabo, es solo hipotético: el *hecho* es que la tristeza está al servicio de la tiranía (*cf. ib.:* 187) y que, con todas las diferencias del caso (*cf. ib.:* 189) —volvemos así al carácter *unitivo* de la diferencia que mencionábamos en la introducción—, hay un vector despótico que atraviesa la Modernidad y nos conduce, por caminos inesperados, del cuerpo spinoziano a las máquinas deseantes sobre las que «Edipo, el déspota patizambo» (Deleuze y Guattari, 1972: 215), ejerce su yugo en pleno capitalismo. En ese recorrido, pasamos —según observa Ferreyra— de la afirmación (o, si se quiere, de la *constatación*) de Spinoza acerca de que, engañados y sometidos a través de la instrumentación de su miedo, los seres humanos «[...] [luchan] por su esclavitud, como si se tratara de su salvación» (Spinoza, 1986: 64; cit. Ferreyra, 2007: 187), a la «pregunta fundamental» que, de *Spinoza y el problema de la expresión* (Deleuze) a *El Anti-Edipo* (Deleuze y Guattari), se yergue como el interrogante al que la filosofía política deleuzo-guattariana (*cf. ib.:* 186-187) —en sus sucesivas versiones coyunturales, vertebradas por la convicción de que «la manifestación de deseo es la que constituye el límite último para el sistema capitalista» (Fujita Hirose, 2021: 16)— trata de dar una respuesta de corte *revolucionario*.

2. 2. *El redescubrimiento de Reich*

¿Una pregunta, dijimos? Más precisamente, dos. O dos que hacen una, sí, pero ya a otro nivel. Veamos la primera, que es aquella a la que alude Ferreyra (2007): «¿Por qué los hombres combaten por su servidumbre como si se tratase de su salvación?» (Deleuze y Guattari, 1972: 36-37; *cf. Chicolino, 2018: 48*). Con ella, todo un enjambre de máquinas se pone a excavar *por debajo de Spinoza* y no para socavar sus cimientos; se

trata, por el contrario, de abrir líneas de fuga, de construir rutas subterráneas, de establecer conexiones. Solo así se actualiza, propia y efectivamente, la cuestión. Consideremos ahora la segunda, que podría pensarse en principio como una reformulación de la anterior pero que, bien analizada, nos muestra que no es idéntica a aquella ni puede tampoco ser reducida o lógicamente subsumida por ella: «¿por qué hay hombres que soportan desde hace siglos la explotación, la humillación y la esclavitud, al punto de *quererlas* no solo para los demás sino para sí mismos?» (Deleuze y Guattari, 1972: 37). Si las cambiamos de lugar, si las movemos de un lado a otro, podemos apreciar que en realidad se ensamblan y nos proporcionan la cuestión completa: la dominación es, ante todo, *soportada*; al ser llevada al extremo, pasa a ser universalmente *querida* y, desde ese momento, se vuelve algo por lo cual —en la más sorprendente de las paradojas— los seres humanos luchan (figurada pero también, y en especial *también*, literalmente).

Aquí es donde corresponde resaltar que la recuperación de Spinoza que tiene lugar en *El Anti-Edipo* se realiza indirectamente, esto es, a través de la mediación de Reich, manifiestamente reconocida por Deleuze y Guattari: a su juicio, en efecto, es mérito del psicólogo alemán el haber redescubierto lo que es «el problema fundamental de la filosofía política» (*ib.*: 36; *cf.* Lambert, 2006: 115). Ahora bien, el abordaje y la eventual resolución de dicho «problema fundamental» nos remiten tanto a la herramienta teórica que —según observa Ferreyra (2016: 243)— sería el «concepto clave» de la filosofía política deleuziana —esto es, el concepto de *capitalismo*, el cual «fue creado por Deleuze en el marco de su ontología general, de su filosofía de la diferencia» (Ferreyra, 2010: 13)— como a la instancia práctica en la cual, tal como mencionamos *supra*, residiría nuestra única posibilidad de poner fin (o por lo pronto un límite irrebasable) al «problema del capitalismo» —a saber, las manifestaciones de deseo—. Esto nos lleva a efectuar las siguientes observaciones.

En primer lugar, no solo no se trata de un problema meramente teórico sino que no se origina, en principio, en el ámbito de la teoría. Nos remite a la experiencia cotidiana, a nuestra propia vida y a las relaciones que sostenemos, día a día, con nuestros semejantes. ¿Cómo es posible que, como constatamos sin mayor esfuerzo, haya quienes se sometan mansamente o de buen grado al yugo despótico? De la estupefacción de La Boétie ante el *factum* de la «servidumbre voluntaria» (*cf.* Olesti,

2015: 98) a la reivindicación spinoziana de la libertad (cf. *ib.*: 98-99) nos encontramos con «un mismo combate intelectual contra la tiranía» (*ib.*: 99)⁷. En Reich, en cambio, la lucha contra el nazismo se realiza dentro pero también fuera (esencialmente fuera) del plano teórico: «el arma de la crítica —concluye, en la estela de Marx, el prólogo a la primera edición de su *Psicología de masas del fascismo*— no podrá reemplazar a la crítica de las armas» (1972: 11). Y es precisamente esto lo que reivindican Deleuze y Guattari al reconocer al pensador y militante freudomarxista como «el primero que trató de hacer funcionar de manera conjunta la máquina analítica y la máquina revolucionaria» (1972: 141) y al incorporar a su propio proyecto la necesidad de un acoplamiento efectivo entre ambas en la medida en que, para ellos, es preciso situarse en ese «[punto] de fuga activo en el cual la máquina revolucionaria, la máquina artística, la máquina científica y la máquina (esquizo-)analítica se vuelven piezas y trozos unas de otras» (*ib.*: 384).

Es a partir de Reich, entonces, que se plantea «el problema de la relación final entre la máquina analítica, la máquina revolucionaria y las máquinas deseantes» (*ib.*: 43). La tesis fundamental de *El Anti-Edipo*, si la hay, no es otra que la que sostiene que «[solo] existen el deseo y lo social» (*ib.*: 36). Reich, justamente, es aquel que ha sabido conectar dichas instancias o polos, fusionando la economía política con la economía libidinal (cf. Holland, 2001: 7); y, por consiguiente, puede afirmarse de él con razón que «es el verdadero fundador de una psiquiatría materialista» (Deleuze y Guattari, 1972: 141; cf. Holland, 2001: 6; cf. Molina Barea, 2015: 142)⁸. O, lo que es igual, el primer esquizoanalista: aquel que puso la piedra basal de una teoría para la cual, en última instancia, «[ya] no hay ni hombre ni naturaleza, sino únicamente un proceso que produce a cada uno dentro del otro y acopla las máquinas» (Deleuze y Guattari, 1972: 8): proceso esquizofrénico que, en *El Anti-Edipo*, constituye «el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como “realidad esencial del hombre y la naturaleza”» (*ib.*: 11); y que, posteriormente,

⁷ Para profundizar tanto en la relación entre La Boétie y Spinoza como en el vínculo que enlaza sus respectivos planteos con el pensamiento de Reich, de Deleuze y Guattari y de L. Rozitchner cf. Exposto (2016). Atiéndase también al planteo de Ingala Gómez, quien sostiene que Deleuze y Guattari siguen «inmediatamente la tesis de Reich y mediatamente la de La Boétie» (2015: 601).

⁸ A juicio de Martínez Reinoso (2015), la economía general deleuzo-guattariana, en la que no existe (como hemos de ver enseguida) una distinción de naturaleza entre producción social y producción libidinal, está lejos del freudomarxismo de Reich (y de Marcuse) (cf. *ib.*: 149).

Deleuze y Guattari plasmarán más bien bajo la figura del *rizoma*, es decir, como una multiplicidad que resulta de la conexión de elementos heterogéneos —a punto tal que «eslabones semióticos de cualquier tipo se conectan en ella a modos de codificación muy diversos; eslabones biológicos, políticos, económicos, etc., que ponen en juego no solo regímenes de signos diferentes, sino también estatutos de estados de cosas» (Deleuze y Guattari, 1980: 13)— y que pone en cuestión el estatus ontológico del individuo (*cf. ib.*: 50-51).

En segundo lugar, el recurso a Reich es lo que permite llevar a cabo la transición —de otro modo ilegítima o, cuanto menos, injustificada— sobre cuya complejidad nos advierte oportunamente Ferreyra, ya que para aplicar «[...] la teoría política de Spinoza a las condiciones del capitalismo, es necesario dar cuenta [d]el pasaje, la transición, de una forma política a otra. Del despotismo al capitalismo» (2007: 189). Lo que la teoría reichiana permite, precisamente, es detectar el sombrío agenciamiento que pone en conexión ambas instancias, a saber, el fascismo y su *pathos* imperialista (*cf. Reich*, 1972: 57). Lo que se le escapa es, en última instancia, Edipo, siempre Edipo, que gracias a los «fundadores de imperios» llega a instituirse como «la mala conciencia, la interioridad...» (Deleuze y Guattari, 1972: 254). (Adviértase, en este sentido, la importancia político-ontológica de *El Anti-Edipo*: «liberar» la producción deseante significa romper la trampa en la que el deseo queda atrapado, es decir, lograr que este fluya por fuera de esa «territorialidad íntima y privada» que viene a ser el triángulo papá-mamá-yo y en la que se halla —como lo ilustran perfectamente ciertos relatos de Kafka, y en especial *La metamorfosis*— la clave misma de la dominación en un mundo que, por más que presuma haber erradicado al despotismo, no ha hecho más que desplazarlo de la superficie a un ámbito en el cual, ya no visible, ya no inmediatamente constatable, sigue operando al servicio de la inhibición de la potencia de actuar y del sometimiento de las máquinas deseantes)⁹.

En síntesis, digamos que Deleuze y Guattari valoran de forma positiva los siguientes aportes de Reich:

⁹ En este sentido, cabe indicar que Deleuze y Guattari proclaman la existencia de una íntima alianza entre lingüística y despotismo, en virtud de la cual «nunca se impedirá que el significante reintroduzca su trascendencia y dé testimonio de un déspota desaparecido que funciona aún en el imperialismo moderno» (1972: 245). Desde otro ángulo, esto ya era sin duda advertido por Nietzsche: «Temo que no vayamos a desembarazarnos de Dios —sostenía, proyectándose póstumo—, porque continuamos creyendo en la gramática» (2002: 55).

1) El ya señalado «redescubrimiento» del «problema fundamental de la filosofía política», que se produce *en los términos y bajo las condiciones propias del orden capitalista*: los seres humanos siguen queriendo su *servidumbre* y luchando por ella en el marco de una sociedad que ya no responde al viejo orden monárquico y que, por lo tanto, no opera —al menos, no esencial o exclusivamente—, como en tiempos de Spinoza, sobre la base de la instrumentación del miedo, sino a través del singular ensamblaje que tiene lugar entre fascismo y economía de mercado, el cual parte del plano molar —así, por ejemplo, leemos en *El Anti-Edipo* que «[el] Estado fascista ha sido, sin duda, en el capitalismo, el más fantástico intento de reterritorialización económica y política» (1972: 307)— pero se introduce y echa raíces bien profundas en el plano molecular —haciendo por ejemplo que tal o cual grupo, socialmente revolucionario, no deje de ser «fascista y policíaco, desde el punto de vista de sus catexis libidinales» (417)—. La dominación, ahora, es plenamente *deseada* (cf. *ib.*: 37, 124, 141, 306, 412).

2) Consecuentemente con lo anterior (y tal como, por lo demás, hemos anticipado), el planteo original del «problema de la relación del deseo con el campo social» (141): este —que incluye un innovador análisis de la libido con atención a sus dos polos, molar y molecular (cf. *ib.*: 347); y que sienta, en el primer tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*, las bases de una psiquiatría materialista— recibe el nombre de «esquizoanálisis» precisamente en la medida en que introduce «un canto de vida en el psicoanálisis» (*ib.*: 141) al aproximarse a la esquizofrenia bajo un nuevo ángulo, a saber, el de la *intensidad*, lo cual lleva a su reformulación ontológica en términos de «producción de realidad» (cf. *ib.*: 104).

3) El reposicionamiento de la *alegría* —que, como podrá verse con facilidad, está indisociablemente ligado al «canto de vida» al cual acabamos de hacer referencia—, cual contraataque spinoziano, como instancia ontológicamente constituyente de lo humano: a su criterio, en efecto, «el producto del psicoanálisis debía ser un hombre libre y alegre, portador de flujos de vida, capaz de llevarlos al desierto y descodificarlos» (*ib.*: 396). Muy lejos de una reivindicación de la catatonia o de una irresponsable oda a la locura, las investigaciones de Reich nos conducen a pensar la tarea negativa, la liberación del «proceso de la producción deseante» (*ib.*: 458), como un ariete teórico-práctico para combatir la *tristeza* que se halla en la raíz misma de la

subordinación y que produce efectos rigurosamente materiales a todo nivel y en todos los ámbitos de lo real: eso, y no otra cosa, es *El Anti-Edipo*.

Por otra parte, sin embargo, la teoría reichiana no deja de ser objeto de ciertos cuestionamientos puntuales:

a) Incurre en una distinción de *naturaleza* entre la economía política y la economía libidinal (cf. *ib.*: 457). Para Deleuze y Guattari, en cambio, *política* y *libidinal* no son más que diferentes modos de una sola y única economía global objetiva (cf. *ib.*: 413, y también 360); es decir, proceden a afirmar —tal como señala Sibertin-Blanc (2010: 11)— «la *identidad de naturaleza* de la economía libidinal y la economía social, planteando en primer lugar la *univocidad* del concepto de producción en estos dos registros económicos».

b) Sobre la base de lo anterior, y a falta de un concepto plenamente formado de *producción deseante* que le permitiese «determinar la inserción del deseo en la propia infraestructura económica, [y] la inserción de las pulsiones en la producción social» (*ib.*: 141), procede a una clasificación rígida de las *catexis*: por un lado, las revolucionarias (en las que se verificaría una coincidencia o adecuación entre el plano subjetivo-irracional del deseo y el plano objetivo-racional de los intereses económicos); y, por el otro, las reaccionarias —las cuales, a su juicio, no dejaban de remitir a la ideología—. Más sencillamente, Reich habría dado un primer y decisivo paso en lo que respecta a la explicación y al potencial desmontaje de las formas contemporáneas de servidumbre voluntarias en términos de deseo pero —al no haber percibido el entrelazamiento profundo entre la «economía política» (con su sello colonialista) y la «economía libidinal» (de sesgo patriarcal) (cf. Fujita Hirose, 2021: 117)— no habría logrado deshacerse por completo de la teoría del engaño ideológico (cf. Deleuze y Guattari, 1972: 372-373) formulada por Althusser (1976) —quien, de acuerdo con Ortega Reyna (2017), llegó a ser «una brújula para cierta manera de ejercer el pensamiento crítico»— al momento de dar cuenta de las razones por las cuales las masas explotadas obran una y otra vez en contra de sus propios intereses. De hecho, la distinción misma que realiza entre deseo e interés sería, en cierto modo, ingenua (cf. *ib.*: 306); y ello debido a que, al no caer en la cuenta de que «el concepto de ideología

es un concepto execrable»¹⁰ (*ib.*: 412), su respuesta a la pregunta fundamental de la filosofía política (*cf. supra*) no pudo ir más allá de una apelación a «lo ideológico, lo subjetivo, lo irracional, lo negativo y lo inhibido» (*ib.*: 412-413).

A pesar de que contribuyó notablemente a la ruptura con el esquema familiarista y su índole intrínsecamente autoritaria (*cf. Molina Barea, 2015: 72; cf. también Garo, 2011: 223*) al llevar a la sexualidad a un plano cósmico y no presentarla como un fenómeno cuyo secreto último se hallaría oculto entre cuatro paredes (*cf. Deleuze y Guattari, 1972: 347, cf. además Abraham, 2000: 110*); y aunque ciertamente logró un considerable avance con el descubrimiento de que, ante todo, «lo reprimido es la producción deseante» (*cf. Deleuze y Guattari, 1972: 204*)¹¹, Reich quedó atrapado en las redes de un «edipismo difuso» (*ib.*: 151) y una concepción interpretativa del psicoanálisis que no le permitió percatarse de que, si «la destrucción de las resistencias no debe esperar el descubrimiento del material [inconsciente]» (*ib.*: 375), es porque *este no existe* —razón por la cual solo logró presentir el «principio fundamental del esquizoanálisis» (375, *cf. Martínez Posada y Ochoa Ordóñez, 2015: 15*) que nos remite a su tarea destructiva (*cf. Deleuze y Guattari, 1972: 371*)—.

En síntesis, la propuesta de Deleuze y Guattari lleva a su extremo la recuperación efectuada por Reich de Spinoza, apoyándose en el estudio inmediatamente previo que Deleuze había realizado «en solitario» sobre el filósofo neerlandés y haciendo del deseo —desprovisto de toda idealización romántica (*cf. Sibertin-Blanc, 2015: 6*) y considerado, en su estricta materialidad, en cuanto «autoproducción de la vida genérica humana en la unidad de la naturaleza y la historia» (*ib.*: 11)— la instancia decisiva que permite no solo explicar la realidad —y, en particular, la realidad de la sociedad capitalista—, sino actuar sobre ella. En y a través de sus deseos, los seres humanos son dominados; sin embargo, es gracias a ellos que, también, en la medida en que logren desedipizarlos, pueden poner fin a dicha dominación. Por último, señalemos que este camino puede ser considerado, a la luz de lo expuesto, como una

¹⁰ Retomaremos en el balance final la «execrabilidad» del concepto de ideología según Deleuze y Guattari.

¹¹ Reich solo vislumbró lo que Deleuze y Guattari entienden por «producción deseante»; ya que, como bien destaca Garo, se aproximó pero, finalmente, no logró dar con ella (*cf. 2011: 222*).

alternativa al «pensamiento crítico» althusseriano que piensa el sometimiento en términos de un ensamble entre el «engaño ideológico» y la violencia represiva.

A continuación, abordaremos un breve ensayo de Latour que, a nuestro juicio, puede ser considerado como un prolegómeno clave de *Reensamblar lo social*. En él, a medida que logremos superar ciertos obstáculos que se nos presentan en primera instancia —y que podrían sintetizarse en la extrañeza generada por ciertos ejemplos; en la índole técnica del lenguaje utilizado; en el desafío de tener que, más que interpretar, *traducir* una propuesta en la que el concepto mismo de traducción se destaca como un componente decisivo—, advertiremos, al menos en algunos aspectos, un *aire de familia* con respecto al abordaje deleuzo-guattariano de la problemática de la dominación. Podremos apreciar que, entre la ruptura de este último con el paradigma althusseriano —que lo lleva, como hemos visto, a pensar aquella en términos de deseo y no de ideología— y el quiebre de Latour con la que él llama «sociología crítica»¹² —que no da cuenta de cómo se produce la dominación, sino que la da por supuesta y apela a ella (en calidad de instrumento explicativo que se halla disponible en la misma caja de herramientas en que hallamos a los conceptos clásicos de «poder», «explotación», etc.) (Latour, 2005: 249)— hay, ciertamente, una gran afinidad. Se tratará, aquí también, de romper con las explicaciones dualistas y de formular, *en un mismo plano*, las relaciones o asociaciones entre humanos y no-humanos: si en la ontología maquínica de Deleuze y Guattari se afirma que no existen «el hombre» y «la naturaleza», veremos que en la sociología asociativa de Latour no existen «la sociedad» y «la tecnología». Nos desplazaremos, además, del rizoma hacia la red y, de esa manera, hacia un nuevo modelo teórico del cual se espera que nos permita rastrear la «sucesión de asociaciones entre elementos heterogéneos» (Latour, 2005: 5) y proceder a reensamblar estos últimos «en un determinado estado de cosas» (*id.*).

Volveremos sobre estos puntos en la conclusión. Nuestro próximo apartado comienza, sorprendentemente, en la recepción de un hotel europeo.

¹² Subfamilia de la «sociología de lo social»; la cual, de acuerdo con Latour, «no se limita solo a lo social sino que *reemplaza* el objeto que ha de ser estudiado por otra materia hecha de relaciones sociales; sostiene que esta sustitución es insoportable para los actores sociales, que *necesitan* vivir bajo la ilusión de que allí hay “otra” cosa que lo social, y considera que las objeciones de los actores a sus explicaciones sociales ofrecen la mejor *prueba* de que esas explicaciones son correctas» (2005: 9). Podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que la «sociología crítica» no vendría a ser otra cosa que la versión o vertiente sociológica del «pensamiento crítico».

§ 3. El enfoque de Latour acerca de la dominación en «La tecnología es la sociedad hecha para que dure»

En el texto que nos ocupa, publicado originalmente a principios de los años noventa, Latour se propone brindar un principio de solución a las dificultades que ha tenido la teoría social clásica para explicar satisfactoriamente el fenómeno de la dominación (cf. Latour, en: Law, 1991: 103). Tal objetivo debe ser evaluado dentro de los lineamientos de su proyecto de «redefinir la noción de lo social» (Latour, 2005: 1) en términos *sociotécnicos*, es decir, como encuadrado en lo que es el marco general de la teoría del actor-red, que propone:

[...] mover a los humanos del centro del análisis, estableciendo lo que [Latour y Callon] llaman un *principio de simetría generalizado* [...] [según el cual] tanto humanos como no-humanos deben ser tratados con las mismas herramientas analíticas. [Ramírez Sánchez, 2007: 40]

Básicamente, lo que Latour señala es que no lograremos plantear bien el problema —ni, consecuentemente, resolverlo— en la medida en que lo consideremos desde un punto de vista en que «lo social» se estreche cada vez más o, más bien, se limite a lo humano (cf. Latour, 2005: 6); solo lo conseguiremos, por el contrario, a través de un modelo teórico que «trence» (y en esto no hay que ver una metáfora) las relaciones sociales «en un tejido que incluya actantes no-humanos, actantes que ofrezcan la posibilidad de mantener unida a la sociedad como un todo duradero» (Latour, en: Law, 1991: 103). En la *red* así constituida, humanos y no-humanos se hallan «igualados»; y en esto consistiría, precisamente, la ventaja de la TAR, ya que solo a partir de una *movilización* que ponga en «pie de igualdad» a unos y otros ha de ser posible, a juicio del pensador francés, «dar cuenta de la estabilidad y la dominación» (*ib.*: 103, cf. Høstaker, 2014).

Latour analiza, en principio, el caso de los hoteles europeos que se ven en la necesidad de tomar medidas a fin de evitar que sus clientes, al momento de salir a dar una vuelta, se lleven (por el motivo que sea) las llaves consigo. Una primera opción, que se revela insuficiente, es la de poner un letrero con una clara y manifiesta «declaración imperativa [“*imperative statement*”]» (*ib.*: 104). Su fracaso pone de manifiesto la necesidad de una *innovación*; y un principio de solución, entonces, parece

consistir en un conveniente y oportuno *desplazamiento* gracias al cual el «deseo del enunciador» —esto es, que los clientes dejen sus llaves en la recepción— pase a materializarse en una *carga* agregada al objeto en cuestión que hace que sea mucho más incómodo de transportar y, de esa manera, más difícilmente «olvidable».

¿Qué es lo que quiere el gerente del hotel? Evidentemente, controlar la situación y, de algún modo, *dominar* las acciones de sus huéspedes; vale decir, evitar que actúen como les venga en gana y lograr que respeten lo que se les ha solicitado. Nada mejor, en tal sentido, que ellos mismos *quieran* hacerlo: «De repente, los clientes pasan a estar felices exclusivamente por librarse de este objeto molesto que abulta en sus bolsillos y pesa en sus bolsos: se dirigen por su propia voluntad a la recepción para deshacerse de él» (*id.*). Pero, para ello, toda una trama de *alianzas* ha debido tener lugar; y no solo entre humanos (gerente/innovador) sino también entre estos y no-humanos (Latour refiere a la relación innovador/pesos pero también hay que incluir en ella, de una manera u otra, al gerente y a los clientes; sin olvidarse del letrero que, aunque objeto de una conciencia más marginal que antes, sigue estando en su lugar). Podríamos, ciertamente, imaginar un escenario en el que no hubiese inscripción alguna y en el que no se hubiese apelado tampoco a una modificación de las llaves. En ese marco, todo se reduciría al trato de humano a humano: un empleado, por ejemplo, que se encargase de recordarles su obligación a las personas distraídas o que fuese tras ellas, si fuese necesario, en caso de que estuviesen por abandonar las instalaciones sin haber pasado por la recepción; y sin embargo, aun así, la alianza gerente/empleado no podría prescindir, a fin de que la declaración tuviese alguna posibilidad de ser exitosa, de cierta intervención de no-humanos (como podría serlo un uniforme claramente identificable que confirmase que quien nos pide las llaves no es un enajenado ni un ladrón ni un farsante).

Parece imposible, por lo tanto, pensar en que algo así como la dominación fuese posible únicamente en términos de «relaciones sociales», mientras que por tales se entienda una trama de vínculos exclusivamente *humanos*. En el modelo que nos propone Latour, aquella solo es dable en el seno de una red en la que humanos y no-humanos actúan y se entrelazan de múltiples formas. Por supuesto, se trata esencialmente de una cuestión de *fuerza* aunque al gerente no se le ocurra ni por un instante ordenarle a su personal que zamarree o, más aún, golpee a los clientes

«rebeldes». Sea lo que fuere, en última instancia, la dominación, esta solo se obtiene en la medida en que determinados programas —a «deje su llave en recepción» (*ib.*: 105) podríamos sumarle muchos otros, tales como «no ingrese mascotas» o «haga silencio después de las 21 hs.»— consigan imponerse sobre la amplia gama de antiprogramas (entendiendo por estos últimos todas las estrategias que, eventualmente, pudiesen ser ideadas para hacer frente a los primeros con el propósito de contrarrestarlos y, de esa forma, desbaratarlos o desactivarlos) que podrían llegar a salirles al paso.

Esto implica, al menos, dos consecuencias.

Digamos, ante todo, que la dominación no es nunca una causa, *sino* un efecto. No es «algo» que nos permita explicar una situación (por ejemplo, la aceptación y hasta la justificación de la represión dictatorial a partir de la convicción de que «por algo será») o predecir incluso un curso de acciones (verbigracia, el resultado de una elección). Concebirla como *causa* del apoyo a un régimen genocida o de la adhesión a un candidato burgués, de derecha, etc., implica «sustancializarla» y, en definitiva, hacer de ella una entelequia que no aporta absolutamente nada a la comprensión de los hechos.

Pero tampoco basta, ciertamente, con reconocer que no se trata de un «principio», sino más bien de un «producto» que no está garantizado *a priori*. Admitir que es un efecto no sirve de mucho en la medida en que se apele a una lógica cuyo propio fundamento le impida aprehender la dinámica propia de los ensamblajes y, sobre esa base, describir¹³ adecuadamente ese estado de cosas relativamente estable en cuyo marco puede afirmarse que tal o cual grupo *domina* a otro. Aunque haya acuerdo con respecto a que la estabilidad es el problema, es decir, «exactamente lo que tiene que ser explicado» (Latour, 2005: 35), las dificultades persisten. Así, si a la teoría social, en su formato tradicional, no le ha resultado sencillo «ver cómo se consigue la dominación» (Latour, en Law, 1991: 103), es porque la ha pensado única y exclusivamente en términos *sociales* (entendiendo por tales —conviene reiterar— aquellos que solo consideran los vínculos existentes entre humanos, vale decir, ligazones o vínculos del tipo H-H). El factor tecnológico ha sido descuidado o, cuando ha sido considerado como relevante, solo se ha obtenido —a juicio de Latour— «una

¹³ Recordemos que la descripción, para Latour, no es una instancia «previa» a la explicación; esta, por el contrario, no es otra cosa que «[la] descripción llevada mucho más lejos» (Latour, 1991, 121).

descripción muy inadecuada de su movilización y compromiso dentro de los lazos sociales» (*ib.*: 103).

Estamos, en resumen, ante las dificultades características de la «sociología de lo social» en cuanto contrapuesta —aunque no en términos absolutos (*cf.* Latour, 2005: 11)— a la «sociología de las asociaciones» (*cf.* *ib.*: 9) que nos propone la TAR. La explicación fracasa debido a que parte de la suposición de que se está ante «un estado de cosas estabilizado, un manojo de vínculos que, luego, podrá ser movilizado para dar cuenta de algún otro fenómeno» (*ib.*: 1). Es decir, se basa sobre la premisa de que hay *algo* que es, efectiva y concretamente, «social»; lo que significa, en pocas palabras, que se procede a designar con este término lo que vendría a ser «un tipo de ingrediente específico» (*id.*) que respondería a una distinción de naturaleza. Al pensar la dominación como un fenómeno intrínsecamente «social», entonces, o no se advierte o se percibe solo de forma instrumental —esto es, como si se tratase de simples medios utilizados por humanos, únicos a los que habría de considerar como capaces de agencia— la participación en ella de los no-humanos y el proceso mismo en que se constituye el ensamble en el que ciertos grupos («dominantes») prevalecen sobre otros («dominados») gracias a que sus programas logran resistir y, por lo pronto, imponerse a los antiprogramas de estos últimos.

Esta última observación nos introduce a la segunda de las consecuencias que nos interesaba señalar. La dominación *no* es algo que un grupo ejerza sin más sobre otro. Por supuesto, una afirmación semejante suena muy mal, ya que podría interpretarse como un intento por negar o legitimar toda una amplia gama de injusticias y abusos —que giran, en última instancia, en torno a la explotación capitalista— apelando a una red difusa en la que ya no tendría sentido plantear algo así como «la explotación del hombre por el hombre» o, en términos más actuales, de «[ciertos] humanos por [otros] humanos». Ahora bien, si la explotación, sea como fuere que se la entienda, es un tema «social», ya sabemos que es preciso no caer en la tentación de dar por sentada su naturaleza a priori y que esto significa, entre otras cosas, postular la inclusión efectiva de los no-humanos en una trama compleja en la que las relaciones H-H («sociales») y NH-NH («mecánicas» o «maquínicas») no se dan nunca de manera aislada y por sí mismas (*cf.* Latour, en Law, 1991: 110). A esto apunta Latour (2005: 76) cuando sostiene que:

No hay ningún caso empírico donde la existencia de *dos* agregados coherentes y homogéneos —por ejemplo, tecnología «y» sociedad— pudiese tener sentido. La TAR no es —repito: no lo es— el establecimiento de cierta absurda «simetría entre humanos y no humanos». Ser simétrico, para nosotros, simplemente significa *no* imponer *a priori* cierta *asimetría* espuria entre la acción humana intencional y un mundo material de relaciones causales. Hay divisiones que nunca deberíamos tratar de evitar, de trascender, de intentar superar dialécticamente. Deberían más bien ser ignoradas y abandonadas a su suerte, como un castillo que alguna vez fue formidable y hoy está en ruinas.

Claro que esta posición «madura» no es más que la versión *pulida* de lo que planteaba ya «La tecnología es la sociedad hecha para que dure». Allí, se planteaba tanto la dificultad de «evitar las trampas gemelas del sociologismo y el tecnologismo» (Latour, en Law, 1991: 110) como la necesidad de hallar una narrativa tal que nos permitiese «integrar la tecnología a la teoría social» (*ib.*: 111). ¿Cómo concebía, entonces, tal integración? En términos *sociotécnicos*, es decir, tratando —a través de ese recurso conceptual— de poner de manifiesto la inserción de las cadenas humanas y no-humanas en otras más amplias (*cf. ib.*: 110), configuradoras de unos todos (*cf. ib.*: 111) en los que aquellas no se limitarían a estar «reunidas» sino que se hallarían estrecha e indefectiblemente intervenculadas. Hagamos un breve repaso y aprovechemos la ocasión para ahondar en algunas cuestiones previamente señaladas.

En principio, Latour nos habla de un «mundo sociotécnico» (*ib.*: 106, 119), lo cual robustece la idea de que la vida humana solo es posible en el seno de una totalidad que no es pura y simplemente «humana». «Nuestro mundo» es, ya siempre, «humano» y «no-humano» a la vez; y su terreno —como afirmará posteriormente en *Reensamblar lo social*—, aunque parece ser el mismo de siempre, se nos revela sin embargo como «exótico» (Latour, 2005: 17). Pero si hay que aprender a moverse por él con sumo cuidado, a regular la velocidad de nuestros desplazamientos, se debe a que su superficie se ha vuelto inquietantemente nivelada (*cf.* 2005: 16). Eso afecta, por supuesto, a la ontología, que tendrá que renunciar a sus categorizaciones y jerarquías tradicionales, debiendo tornarse ella misma tan *plana* como el universo que pretende mapear; y así, mientras que en clave deleuzo-guattariana se constituye como una teoría de los agenciamientos que evitaría caer en «estructuras profundas» (*cf.* Deleuze y Guattari, 1980: 19) en la medida en que adoptaría un «modelo rizomático» (*ib.*: 28) o de «“sistema abierto”» (Heredia, 2011: 6), el enfoque latouriano —que reconoce en el anterior a un precursor o referente— preferirá hacer uso del concepto de *red* al

momento de referir «al conjunto de incidentes que tienen lugar en la constitución de un suceso (movimientos de los agentes involucrados, escenario, los artefactos, el lenguaje, el clima, las consecuencias)» (Torres, 2012: 3) y, de esa manera, abordar —en una perspectiva supuestamente más ajustada a sus características— lo que sería «el estudio del mundo actual» (*ib.*: 9).

Es por eso que, en «La tecnología es la sociedad hecha para que dure», la figura del «mundo sociotécnico» se ve reforzada o más bien complementada por la referencia a lo que Latour llama «redes sociotécnicas» (1991: 129). Son estas últimas las que constituyen la instancia concreta en la que aquel, efectivamente, se plasma; planteándoles, junto con la traducción, un desafío de fuste tanto a la epistemología como a las ciencias sociales y del texto (*cf.* Latour, 2013: 11). Con las innegables diferencias del caso, lo que Latour observa se halla en algún punto próximo a lo señalado por Habermas cuando sostiene que «[el] mundo solo cobra objetividad por el hecho de *ser reconocido y considerado* como uno y el mismo mundo *por* una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción» (Habermas, 1999: 30) —lo cual, ciertamente, no sucede nunca en general, sino en el marco específico de un «fragmento del entorno» (Franco M., 2004: 42); es decir, en el ámbito particular en que tiene lugar la situación comunicativa¹⁴—. «El» mundo, en cuanto tal, nos es inaccesible; nos movemos en determinados «mundos»; y estos, a su vez, no existen más que bajo la forma de las *redes* arriba mencionadas, en las que el lenguaje juega un papel realmente destacado —aunque sin caer en posturas «representacionistas», como destaca Latour (2013: 11) a propósito de los péptidos—.

¹⁴ No pretendemos homologar sin más, ni mucho menos, las posiciones de Habermas y de Latour. En lo que respecta a este último, su concepción del mundo (sociotécnico) como red (sociotécnica) está indudablemente más ligada a la perspectiva deleuzo-guattariana, con eje en el rizoma, que al enfoque habermasiano —en el cual «[...] *la acción regulada por normas* [...] presupone *dos mundos*, un mundo objetivo y un mundo social [...] [de manera tal que] los implicados [siempre *actores humanos* exclusivamente] pueden adoptar tanto una actitud objetivante frente a algo que es o no es el caso, como también una actitud de conformidad o no conformidad normativa frente a algo que con razón o sin ella rige como obligatorio» (Habermas 1999: 130). Tanto la observación de Latour (2005) acerca de que «no deberíamos limitar por adelantado el tipo de seres que pueblan el mundo social» (2005: 16) como su señalamiento de que «la acción se distribuye entre los agentes, muy pocos de los cuales tienen aspecto humano» (*ib.*: 79) resultan en última instancia incompatibles con un modelo en el cual la «acción regulada por normas» —en cualquiera de sus vertientes— es llevada a cabo por actores en un sentido señaladamente antropomórfico.

Por las «redes sociotécnicas» de los «mundos sociotécnicos», entonces, cabe efectuar «exploraciones sociotécnicas» (cf. Latour, 1991: 120) que nos permitan «“seguir a los actores mismos”» (Latour, 2005: 12, 61, 121, 179, 193, 227, 237, 240; cf. también 29) —como en el caso de la historia de la cámara Kodak— a lo largo de su recorrido de «trayectorias sociotécnicas» (cf. Latour, 1991: 111) que son reconstruibles en «gráficos sociotécnicos» (*ib.*: 120, 123) y, por consiguiente, desplegadas en «narrativas sociotécnicas» (*ib.*: 117) de cuyas explicaciones (*accounts*) la agencia —tal como es formulada por Latour en *Reensamblar lo social*— forma parte de manera decisiva (cf. 2005: 52).

Ahora bien, el estudio de las agencias —de sus imbricaciones, de sus envites, de sus desplazamientos— y, en términos más generales, la formulación de una sociología que ya no presuponga la naturaleza de lo social, sino que lo conciba como «una asociación entre entidades que no son reconocibles en modo alguno como sociales en el sentido habitual, *excepto* durante el breve momento en que son reorganizadas» —o, en otras palabras, la inclusión *efectiva* de los «no-humanos» en el «tejido social» (*ib.*: 103)¹⁵— resulta clave para pensar en una nueva perspectiva; pero también, y especialmente, para desanudar —acaso con mayor éxito— la abigarrada trama del poder y la

¹⁵ Es oportuno señalar que de «La tecnología es la sociedad hecha para que dure» a *Reensamblar lo social* —aunque las líneas de continuidad son manifiestas y sin perjuicio de que, tal como hemos sugerido *supra*, uno pueda afirmar válidamente que Latour, a lo largo de ese recorrido, optimiza a la vez que sistematiza su enfoque— hay una diferencia que cabe destacar. En el primer texto, y como acabamos de ver, utiliza repetidamente el atributo «sociotécnico» para referirse a «mundos», «redes», «exploraciones», «trayectorias», «gráficos» y «narrativas». Si bien es absolutamente cierto que Latour (1991: 129) ya expresa aquí que no es correcta la división entre sociedad y tecnología —dado que solo vendrían a distinguirse formalmente como «fases de la misma acción esencial»—, lo «social» parece remitir al plano inestable de los actores humanos en su agitación o movimiento mientras que lo «técnico», por su parte, nos reenviaría a la dimensión no-humana de los objetos (cuya función consiste en garantizar la durabilidad de los ensamblajes sociales y hacer posible, entonces, algo así como la dominación). Ocurre lo mismo, en cierto modo, que en el proyecto deleuzo-guattariano con la distinción (también formal) entre las máquinas deseantes y las máquinas sociales (cf. *infra* nota 16): las advertencias y precauciones no logran evitar que se caiga en un indeseable dualismo. En cambio, en el segundo texto, Latour es inequívocamente rotundo (cf. 2005: 76, citado *supra*; cf. también 240). Si conservamos, por limitaciones inherentes al lenguaje, la expresión «sociotécnico», no hay que perder de vista entonces que no se apunta con ella a una especie de síntesis entre el universo espiritual (integrado por los humanos) y el universo material (compuesto, en cambio, por las cosas). Estas y aquellos configuran una red, a cuyo tejido los NH le aportan —tal como se pone de relieve en este trabajo— su durabilidad y su firmeza. Sería preciso, además, someter a consideración el lugar ocupado —y la función desempeñada— por las *formas de vida* no humanas (animales, plantas, etc.); pero ello excede, con mucho, el marco y las metas del presente artículo.

dominación; lo cual, tal como hemos anticipado, requiere que nos movamos muy cuidadosamente por los hilos lingüísticos que ponen en relación a los seres humanos y a las cosas en el seno de lo que llamamos «sociedad» —que, aunque desde cierto punto de vista podamos seguir hablando de «agentes individuales» (*ib.*: 11) y resulte útil hacerlo, ya no estamos en condiciones de afirmar que esté *efectivamente* constituida por «individuos» (*cf. ib.*: 24)—...

Eso es lo que hace Latour, precisamente, cuando en «La tecnología es la sociedad hecha para que dure» se ocupa muy minuciosamente de analizar el rol de las «declaraciones» (*statements*). Así como no se trata de reducir la realidad a lenguaje (cayendo, de esa manera, en la trampa idealista), tampoco es cuestión de asumir un realismo ingenuo e ignorar por completo el rol que desempeña aquel en el «proceso de ensamblaje» (Latour, 2005: 1). Es relevante, en este sentido, que al momento de destacar «el principio fundamental que subyace a todos los estudios de ciencia y tecnología» (Latour, 1991: 104) el tipo de declaraciones que aborde sean las *imperativas*. Esto le permite:

1) Rastrear la constitución misma de lo social, en su carácter de «reguero de *asociaciones* entre elementos heterogéneos» (Latour, 2005: 5), en una perspectiva que es más bien la de los participantes, la de las partes involucradas, que la de los observadores. Obviamente, los científicos sociales no pueden quedar completamente enredados en la lógica misma de los actores; no obstante, tampoco pueden prescindir de ella e ignorar los *movimientos* —concepto que hay que tomar inclusive en el sentido de *jugadas* al modo del ajedrez— que, siguiendo sus reglas, aquellos realizan para lograr sus objetivos. Por lo pronto, «seguir a los actores mismos» es seguir la huella (*trail*) o, si se quiere, la estela de las «trayectorias sociotécnicas» a partir de las «declaraciones» efectuadas por los hablantes; las que sí, por supuesto, tienen que ver con el lenguaje —es decir, con la forma en que hacen uso de él las partes en juego— pero no (nos dice Latour, 1991) con la lingüística (*cf. ib.*: 106). Lo que «La tecnología es la sociedad hecha para que dure» nos ofrece, en efecto, es más bien una teoría *física* de las declaraciones —cuyo significado no se limita al plano del lenguaje desde el momento en que este puede referirnos, desde ya, a palabras y a oraciones, pero también a objetos, aparatos o instituciones (*id.*)—. Lo que cuenta es la *fuerza* que tienen —o de la cual, por lo contrario, carecen— para lograr imponerse. Además, al ser

definidas como *gradientes* que nos conducen de las palabras a las cosas y viceversa (*id.*), «seguirlas» es, por lo tanto, moverse en el límite mismo entre lo subjetivo y lo objetivo, identificando las articulaciones (en constante proceso de modificación) entre humanos y no-humanos y sentando las bases de una ciencia social para la cual los actores ya no sean meros «informantes» atrapados en un contexto fijo, rígido y rigurosamente determinado (cf. Latour, 2005: 4). Es ir detrás de vectores de acción y establecer sus resultantes.

2) Poner el fundamento de una «sociología de las asociaciones» que no sustituya por completo a la «sociología de lo social», sino que intervenga para dar cuenta de todos los fenómenos y procesos que exceden a la anterior (como, por ejemplo, la proliferación de innovaciones, en la que reside precisamente la clave de lectura de «La tecnología es la sociedad hecha para que dure») (cf. *ib.*: 11). Solo en la medida en que el «seguimiento» al que acabamos de hacer referencia en el punto anterior tenga lugar, será posible una *narrativa* que sea capaz de dar cuenta de «lo social» —que, en cuanto sustancia, *no existe*— en términos de una red de vínculos entre partes y elementos heterogéneos, irreductibles unos a otros; los cuales, precisamente, «tienen que ser rastreados *mediante la circulación* de distintos vehículos que no pueden sustituirse entre sí» (*ib.*: 36). Ahora bien, es esencial que esta narrativa *explique*; y si la explicación no es otra cosa que una descripción (cf. *supra* nota 9) que es llevada, por así decirlo, hasta sus últimas consecuencias, lo que tiene que presentarnos es el *mapa* o el *gráfico* de las trayectorias a lo largo de las cuales las declaraciones son objeto de continuas reformulaciones «textuales» que se corresponden, una y otra vez, con nuevas instancias de reensamble de Hs y NHs y, por consiguiente, con otras tantas modificaciones «contextuales». Describimos las intervenciones de los participantes pero estos, por su parte, no hacen un uso específica o predominantemente descriptivo del lenguaje. De ahí la importancia que posee el modo *imperativo*, que nos sitúa a mitad de camino entre la orden y el pedido —como podemos apreciar muy bien en el caso de las llaves pero también y muy destacadamente, como veremos a continuación, en lo que respecta al tema que aquí nos interesa—.

3) Situar en un nuevo plano el análisis del poder y la dominación. Es evidente que esta problemática resulta de pleno interés para Latour, a punto tal que ya en el resumen de «La tecnología es la sociedad hecha para que dure» señala que a través de

los nuevos conceptos de «asociación» y «sustitución» sería posible poner fin a la brecha que separa (o más bien enfrenta) a la sociedad y a la tecnología a través de la reformulación de «algunas de las cuestiones tradicionales del orden social y, especialmente, la de la durabilidad de la dominación del poder» (Latour, 1991: 103). «Poder» y «dominación» son, efectivamente, los conceptos principales en el *abstract* referido; aunque bien podrían, en el desarrollo del capítulo, ser pasados por alto —ya que Latour no hace hincapié en ellos a cada instante ni mucho menos—. Sin embargo, aunque no mencionados, están implicados ya en el propio título, dado que es la tecnología —definida no como una instancia ajena a la sociedad, sino como algo que compone junto con esta última un «todo integrado» (*ib.*: 111) y, hasta cierto punto, indiferenciable— la que proporciona el fundamento mismo de la *durabilidad* social —la cual, como puede apreciarse a la luz de lo anterior, no es otra cosa que la estabilidad obtenida a nivel de las relaciones de poder y las estructuras de dominación (*cf.* Latour, 2005: 99-100)—.

Si procedemos a enlazar el contenido de estos tres puntos, por consiguiente, puede apreciarse que —por medio del abordaje de las declaraciones en cuanto *gradientes* que ponen en comunicación el mundo material y el universo simbólico— es posible detectar el hecho de que «social» no designa a un *tipo* de entes (ni siquiera, y menos que ninguno, a una «sociedad» que, según ya hemos visto, Latour postula *en este sentido* como «inexistente») (*cf.* 2005: 36) y, de ese modo, sentar los cimientos de una «sociología de las asociaciones» que, al hacer de «lo social» ya no un área o una región que sería diferenciable de otras (como podrían serlo, por ejemplo, «lo natural» o «lo artificial») y en la que nos encontraríamos sola y únicamente con fenómenos y procesos específicamente humanos, convierte al poder y a la dominación en una cuestión que solo puede ser planteada en términos de una red que involucra a Hs y a NHs en un juego de agencias en el que la *fuerza* de ciertos programas se enfrenta a la *resistencia* de antiprogramas sin que pueda determinarse de antemano ni el resultado del conflicto (nunca definitivo, siempre provisorio) ni el curso de las trayectorias (nunca dicotómico, siempre trenzado).

Ahora puede apreciarse desde un nuevo ángulo lo que planteábamos previamente. Así como «lo social» no nos remite a un conjunto de entes señalados y específicos (los

«seres humanos»), tampoco cabe referirse a *el* poder como si se tratase de algo que fuese la propiedad exclusiva o el atributo esencialmente distintivo de un grupo «selecto» o «privilegiado» de aquellos. Esto de ninguna manera significa desconocer o negar las asimetrías, sino que constituye (como analizaremos de inmediato) un intento por explicarlas mejor que en el marco de la «sociología de lo social» (*cf. ib.:* 82) —y, consiguientemente, por contribuir mucho más eficazmente a su superación o desactivación—.

Así, en conclusión, cabe señalar que *Reensamblar lo social* lleva más allá las observaciones y las preocupaciones iniciales de «La tecnología es la sociedad hecha para que dure» —nos referimos, puntualmente, a las consecuencias teóricas ya analizadas según las cuales la dominación, por un lado, es un efecto más bien que una causa; efecto que, por otro lado, no podría ser caracterizado como un fenómeno social en la medida en que por «social» se entienda algo cuya naturaleza habría de ser sola y exclusivamente «humana»—. En lo que respecta al primer punto, y en línea con lo que anticipáramos, Latour (2005) resalta que de la confusión entre causa y efecto se desprende la imposibilidad de explicar aquello que debe ser explicado. Pero la lógica y la epistemología se anudan inextricablemente con la política: dar por sentados el poder y la dominación, hacer uso sin más de sus conceptos, equivale para Latour a proceder al *ocultamiento* de «las verdaderas causas de las desigualdades sociales» (*ib.:* 85) y, con ello, a una *legitimación* indirecta —y en cierto modo solapada— de estas últimas por medio de «explicaciones sociales» que, al mismo tiempo que no explican nada, y por ello mismo, se autoinstituyen como «explicaciones poderosas» que se sirven de aquello que no cuestionan en pos de la satisfacción de su propia e inconfesada ambición (*cf. id.*).

Por otra parte, en lo concerniente a la segunda cuestión, el hecho de que no haya algo así como el poder —en cuanto algo que sería detentado por determinadas personas, clases o grupos sociales en perjuicio de otros más débiles o menos favorecidos— no significa en modo alguno que haya ausencia de asimetrías o de violencia institucional o de lo que habitualmente denominamos «injusticias». Lo que implica, muy por el contrario, es que solo a través de la tecnología y de la intervención de no-humanos con sus agencias específicas es posible dar cuenta del carácter duradero de una sociedad, del afianzamiento de las relaciones de fuerza que

contribuyen a vertebrarla y de la permanencia o consolidación de aquellas estructuras que hacen posible, a diferente escala y en los más diversos planos, que ciertos seres humanos logren imponerse sobre sus semejantes (*cf. ib.:* 99-100)¹⁶.

§ 4. A modo de balance

Tanto en la perspectiva rizomática de Deleuze y Guattari como en el enfoque reticular de Latour la cuestión de la dominación deja de ser abordada con las herramientas clásicas del «pensamiento crítico»: para los primeros, hay que prescindir de las interpretaciones en términos ideológicos; para el segundo, hay que abandonar los abordajes estricta o, más bien, estrechamente sociales. Ambos modelos, además, rompen a su manera con sendos esquemas dualistas: el que distingue al «hombre» de la «naturaleza» (Deleuze y Guattari) y el que establece una rigurosa distinción entre lo «social» y lo «tecnológico» (Latour)¹⁷. En uno y otro, con las diferencias del caso, lo que entendemos por «individuo» —al igual que el fantasma, siempre *de grupo* (*cf. Deleuze y Guattari, 1972: 38*) a pesar de todos los esfuerzos de Freud en contrario (*cf. ib.:* 69)— revela ser una configuración siempre descomponible, irreductiblemente plural e irrenunciablemente heterogénea: Latour sostiene de forma expresa que no hay individuo que no sea en sí mismo un grupo cuando, dirigiéndose a sus lectores, les señala que «[si] aún creen que los agrupamientos existen “por sí mismos”, *por ejemplo el individuo*, solo traten de recordar cuánto trabajo fue necesario antes de que cada uno pudiese “tomar su vida en sus propias manos”» (*ib.:* 32, destacado nuestro); mientras

¹⁶ En un artículo reciente, Antolínez Uribe (2023) presenta un listado de veinte fuertes críticas u objeciones al pensamiento de Latour. Entre ellas, en lo que respecta a la temática del poder y la dominación, tienen especial relevancia las acusaciones de ser un «determinista tecnológico» y de oscilar, en materia política, entre la reacción y la apatía. Aunque sumamente significativas, no es este el lugar para su tratamiento y su evaluación. Esperamos poder explorar alguna de estas líneas, acaso tomando como hilo conductor la crítica latouriana a la sociología crítica en *Reensamblar lo social*, en futuros trabajos.

¹⁷ Pero no únicamente. Tal como observa Torres (2012: 1), la TAR aspira a acabar con una amplia gama de dicotomías a través de lo que viene a ser el «análisis de colectivos más allá de distinciones tradicionales (sujeto/objeto, particularidad/universalidad)». Para una introducción general sobre ella y sus alcances, *cf. Blok, Farías y Roberts (2020)*. En lo que respecta a la distinción naturaleza/cultura, para profundizar sobre el «giro posthumanista» en cuanto des-ocultamiento de agencias *cf. Blanco, Iriarte y Bravo (2020)*. Sobre la TAR como modelo epistémico que deja atrás tanto el dualismo moderno entre sujeto y objeto como la oposición naturaleza-sociedad, *cf. Carbonelli, Paschkes Ronis y Jones (2022: 111)*.

que Deleuze y Guattari, tras afirmar en *El Anti-Edipo* (1972: 314) que «las personas individuales son, en primer lugar, personas sociales», llegan al extremo de postular que *no existen los enunciados individuales*, dado que «[todo] enunciado es el producto de un agenciamiento maquínico, es decir, de agentes colectivos de enunciación (por “agentes colectivos” no se ha de entender pueblos o sociedades, sino las multiplicidades)» (1980: 51). En definitiva, si hay algo que los conceptos de *rizoma* y de *red* tienen en común es su potencia relacional para abordar estas últimas y articular heterogéneos (Torres, 2012).

Ahora bien, lo importante es que no se cometa el error de suponer que la teoría deleuzo-guattariana —desde el momento en que *El Anti-Edipo* busca, mediante el concepto de esquizofrenia, coadyuvar a una rebelión de las máquinas deseantes contra el sistema que hace que los seres humanos, en cuanto edipizados, deseemos la represión tanto propia como ajena (cf. Deleuze y Guattari, 1972: 483)— aborda la dominación desde un punto de vista «subjetivo» en tanto que Latour —al apelar a la tecnología como una instancia clave que exige que abandonemos el presupuesto de un «mundo social sin objetos» (2005: 82) y al establecer, en consonancia con ello, que es preciso que la TAR revise meticulosamente «si el poder y la dominación son explicados por la multiplicidad de objetos a los que se asigna un rol central y si son transportados por vehículos que tendrían que ser empíricamente visibles» (ib.: 83)— adoptaría, en cambio, un enfoque «objetivo»¹⁸. Por un lado, tenemos una concepción *materialista* del deseo en términos de un *proceso de producción* real (ya sea «natural» o «social») y no fantasmático (cf. Deleuze y Guattari, 1972: 33); por el otro, una perspectiva sociológica en la cual los no-humanos son capaces de *agencia* y, por lo tanto, «participantes en el curso de acción» (Latour, 2005: 71, 72) —lo que equivale a decir que producen sus efectos de manera silenciosa, entre la Escala determinista (que les otorgaría la llave maestra de la causalidad) y la Caribdis idealista (que llegaría al punto de pasar completamente por alto la actividad que les es característica y, eventualmente, su

¹⁸ Latour mismo subraya, sin ningún margen de ambigüedad, que «[el] interés [de la TAR] por el objeto no tiene nada que ver con asignarle un privilegio a la materia “objetiva” en oposición al lenguaje, los símbolos, los valores o los sentimientos “subjetivos”» (2005: 76). No obstante, sería preciso discutir —algo que aquí nos excede por completo— la inclusión de la TAR, efectuada por Harman, dentro de lo que serían las «filosofías orientadas al objeto» (cf. Berressem, 2015 y León, 2021).

propia existencia) (cf. *ib.*: 72)¹⁹—. Y si bien es preciso que la observación que acabamos de realizar no nos conduzca al error simétrico de atribuirle un sello «objetivista» al pensamiento deleuzo-guattariano y un carácter «subjetivista» a la concepción latouriana, no es menos cierto que lo interesante y potencialmente fructífero del cruce entre ambos puntos de vista reside en el anudamiento de una caracterización *maquínica* («deshumanizante») del deseo con una reivindicación de la capacidad *agencial* («humanizante») de los objetos.

Pero ¿en qué residiría propiamente el interés de una búsqueda de intersecciones conceptuales entre estas dos teorías —próximas aunque en absoluto equiparables— que procuran, cada una en sus propios términos, subsanar las deficiencias de los modelos «clásicos» o tradicionales al momento de reflexionar sobre la trama de relaciones que constituyen el cuerpo mismo de lo que llamamos «sociedad»? Creemos que no hay solamente uno. Nos limitaremos, por lo pronto, a señalar el nuestro, con el firme propósito de seguir esta línea de investigación y profundizar al respecto en futuros trabajos.

La «combinación» de la obra de Deleuze y Guattari con la TAR de Latour puede proporcionar una serie de elementos clave para llevar a cabo una revisión crítica de la «sociología crítica». La disipación de la «ilusión de la ilusión» en que esta última incurre (cf. Latour, 2005: 8) es absolutamente compatible con el rechazo deleuzo-guattariano del concepto de ideología, por tratarse de «un concepto execrable que oculta los verdaderos problemas, siempre de índole organizacional» (Deleuze y Guattari, 1972: 412). Ambos enfoques tienen, entonces, algo en común: poner explícitamente de manifiesto los *vínculos* cuyo entretejido de humanos y no-humanos (Latour) acaba con la división abstracta de la realidad en compartimientos estancos (Deleuze y Guattari) en la medida en que, bajo la forma de la red (Latour) o del rizoma (Deleuze y Guattari), ello hace que *lo social* deje de ser una sustancia misteriosa y enigmática. Este último se nos revela, por el contrario, a la manera de algo que se torna visible, si somos capaces de detectar «las *huellas* que deja (enfrentándose a pruebas)

¹⁹ Los objetos actúan en silencio (hay una reminiscencia heideggeriana, posiblemente, en este punto) pero se requiere, justamente, una «revolución» sociológica que sustituya —al menos, según hemos visto, en todos aquellos casos en que la primera no baste o no disponga de los métodos y recursos necesarios— la «sociología de lo social» por una «sociología de las asociaciones» que sea capaz de seguir los rastros de sus trayectorias y de «*hacerlos hablar*» (Latour, 2005: 79) en el marco de un relato en el que intervienen, con pleno derecho, en calidad de coprotagonistas.

cuando se produce una *nueva* asociación entre elementos que por sí mismos no son en modo alguno "sociales"» (Latour, 2005: 8) o si logramos identificar las fuerzas deseantes que *forman*²⁰ unas «máquinas sociales» (cf. Deleuze y Guattari, 1972: 38 y 418) que son susceptibles de funcionar «como máquinas de sometimiento» (*ib.*: 437) en cuanto —tal como sucede en el capitalismo— «[hacen] posible y a la vez *necesaria* la emergencia de máquinas técnicas» (*ib.*: 482, subrayado nuestro).

En resumen, la afirmación latouriana de que no tiene sentido alguno hablar de sociedad y tecnología (cf. *supra* nota 10) se muestra —a la luz del *Anti-Edipo*— como plenamente válida pero no en general sino de forma puntual o específica en el caso del capitalismo, ya que solo en él la máquina social se constituye propiamente como tal a través de la generación de máquinas técnicas que aseguran la sujeción de los seres humanos²¹ —a punto tal que cabría hablar, más bien, de «máquinas sociales técnicas» (38, 354, 478, 483 y 489)—. Concebida —más allá de las diferencias de matices, no ciertamente menores, entre «La tecnología es la sociedad hecha para que dure» y *Reensamblar lo social*— como la condición de posibilidad misma de la dominación, y a través de la que puede ser una fecunda vinculación de la ontología maquina de Deleuze y Guattari con la «sociología de las asociaciones» que nos ofrece la TAR de Latour, estamos en condiciones de concluir que *la tecnología* —tal como nos rodea, nos fascina y nos constituye en nuestros días— *no es otra cosa que la propia sociedad capitalista hecha para que dure* —es decir, para ser capaz de reprimir la producción deseante a través de la tiranía de Edipo y, de esa manera, neutralizarla y perpetuarse—.

Aprender a desplazarnos por los hilos de que están hechas las diversas redes en las que participamos a diario (cf. Høstaker, 2014: 87) —lo que implica estar en condiciones

²⁰ El hecho de que las máquinas sociales estén «formadas» o constituidas por «fuerzas de deseo» es lo que les permite a Deleuze y Guattari sostener que solo son distinguibles de las máquinas deseantes por una diferencia de régimen y *no* de naturaleza (cf. 1972: 38, 40, 43, 63, 75, 118, 119, 130, 138, 144, 153, 217, 303, 312, 342, 387, 402, 403, 404, 406, 416, 429, 453, 456, 457, 480).

²¹ Dejamos abierta la discusión —que aquí nos excede por completo— acerca de si toda máquina técnica se halla, en mayor o menor grado, al servicio de dicha sujeción. No quisiéramos seguir la estela de Heidegger, para quien —como muy bien resalta García Ferrer (en: Ayala-Colqui, *et al.* [comps.], 2022)— «la fuerza liberadora de la tecnología (la instrumentalización de las cosas) ha terminado comportando la instrumentalización del hombre» (*ib.*: 264). No obstante, tampoco nos moviliza la clausura de la reflexión acerca de la posibilidad de que los efectos «negativos» de la tecnología se desprendan de sus usos «positivos» o se apoyen en ellos de alguna manera.

de identificarlos y de examinarlos; de deshacer, hacer o rehacer sus nudos según requieran las circunstancias— parece ser la única alternativa si es que aspiramos (nosotros, los humanos ya no tan humanos) a hallar alguna salida a las numerosas trampas de este siglo que el pensamiento crítico, con sus recursos tradicionales, no logra desmontar. *Esperamos*, en todos los sentidos y matices de la palabra, que el cruce que aquí hemos simplemente bosquejado (y que procuraremos seguir desarrollando) pueda contribuir al surgimiento de una nueva disposición a pensar, a habitar y, fundamentalmente, a recrear eso que llamamos «sociedad». De ello depende que logremos generar respuestas ante el «retorno de posiciones afines al fascismo en todo el mundo» (Ayala-Colqui *et al.*, 2023: 159); las cuales, en la medida en que entablan «alianzas inéditas con otros discursos» (*id.*) y se configuran como movimientos híbridos, nos obligan —tanto en la teoría como en la práctica— a prestar más atención que nunca a la «naturaleza heterogénea de los ingredientes que constituyen los vínculos sociales» (Latour, 2005: 43) y a la Red —así, en mayúscula— como la máquina deseante *perfecta* (*cf.* Deleuze y Guattari, 1972: 467).

Bibliografía

- Abou Rihan, Fadi (2008), *Deleuze and Guattari: A Psychoanalytic Itinerary*. London-New York, Continuum.
- Abraham, Tomás (2000), *Pensadores bajos y otros escritos*, 2.^a edición aumentada. Buenos Aires, Catálogos, [1987].
- Alliez, Éric (2015), «Structuralism's Afters: Tracing Transdisciplinarity through Guattari and Latour», en: *Theory Cult Soc.*, 32 (5-6), pp. 139-158, <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4588634/>>, [05/03/2024].
- Althusser, Louis (1976), «Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)», en *Positions (1964-1975)*. Paris, Les Éditions sociales, pp. 67-125.
- Antolínez Uribe, David (2023), «Releyendo a Latour: ontología, hibridación y diferencias», en: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (69): e14. <<https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.69.14>>, [05/03/2024].
- Ayala-Colqui, Jesús (2022), «Dispositivos y equipamientos (no agenciamientos): la normalización y la codificación del capital según Foucault y Guattari», en: Vinicius Barbosa Cannavô, Tainá Suppi Pinto y Cristianne Maria Famer Rocha, *Nos rastros de Foucault: diálogos contemporâneos*. São Paulo, Pimenta Cultural, 2022, pp. 268-290.
- Ayala-Colqui, J.; Romero Contreras, A.; Barria-Asenjo, N. A.; Huanca-Arohuanca, J. W. y Letelier S., A. (2023), «La extrema derecha como problema psicoanalítico: acerca del

- “liberfascismo” y sus modalidades de goce», en *Revista de Humanidades de Valparaíso*, (23), pp. 143-162, <<https://rhv.uv.cl/index.php/RHV/article/view/4090>>, [05/03/2024].
- Berressem, Hanjo (2015), «Déjà Vu: Serres after Latour, Deleuze after Harman, “Nature Writing” after “Network Theory”», en *American Studies*, 60 (1), pp. 59-79.
- Blanco, G.; Iriarte, P. y Bravo, J. (2020), «Agencias veladas y apertura ontológica: desafíos posthumanistas de la teoría social contemporánea», en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25 (9), 28-41, <<https://www.redalyc.org/journal/279/27964626003/html/>>, [5/3/2024].
- Blok, A.; Farías, I. y Roberts, C. (eds.) (2020), *The Routledge Companion to Actor-Network Theory*. London-New York, Routledge, Taylor & Francis Group.
- Borghi, Simone (2014), *La casa y el cosmos. El ritornelo y la música en el pensamiento de Deleuze y Guattari* (trad. F. Venturi). Buenos Aires, Cactus.
- Carbonelli, M. A.; Paschkes Ronis, M. y Jones, D. E. (2022), «La teoría del actor red en las redes sociales: una introducción a la obra de Bruno Latour», en: Germán J. Pérez y Martín Armelino (eds.), *Luz de giro. Nuevas reflexiones sobre filosofía y métodos de las ciencias sociales*. Buenos Aires, UNGS, pp. 99-139.
- Chicolino, Martín (2018), *La presencia de Marx en Deleuze-Guattari. Primera parte: El «progresismo fascista» (esclavitud libidinal y sujeción social). Elementos para una teoría de la dominación estatal y capitalista*. Buenos Aires, Colectiva Moi Non Plus.
- Chicolino, Martín (2016), «“Somos música pura”. Esbozos para tres lógicas armónicas», en: Esperón, Juan Pablo et al. (2016), *Pensar con Deleuze: pensar de otro modo la realidad, la acción, la creación y el deseo*. S. l., Editorial Abierta FAIA. Colección Analéctica, pp. 137-214, <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5503932>>, [02/02/2023].
- Deleuze, Gilles (2003), *Spinoza : Philosophie pratique*. Paris, Les Éditions de Minuit [1981].
- Deleuze, Gilles (1968), *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1980), *Mille plateaux*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1972), *L'Anti-Œdipe*. Paris, Les Éditions de Minuit
- Esperón, Juan Pablo et al. (2016), *Pensar con Deleuze: pensar de otro modo la realidad, la acción, la creación y el deseo*. S. l., Editorial Abierta FAIA. Colección Analéctica, <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5503932>>, [02/02/2023].
- Exposto, Emiliano (2016), «El problema de la servidumbre voluntaria: desde de la Boétie a León Rozitchner», en *Reflexiones marginales* [en línea], (34). <<https://reflexionesmarginales.com/blog/2016/07/31/el-problema-de-la-servidumbre-voluntaria-desde-de-la-boetie-a-leon-rozitchner/>>, [05/03/2024].
- Ferreya, Julián (2021), «Una política de la precariedad en Kusch y Deleuze», en: III Jornadas Caminos Cruzados: «Los caminos cruzados de la política. Spinoza, Fichte, Deleuze y la filosofía argentina». Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. <<https://www.youtube.com/watch?v=sRmG2zCFN18>>, [05/03/2024].
- Ferreya, Julián (2016), «Una apología del Estado como aparato de captura en Deleuze y Guattari», en *Nombres. Revista de Filosofía*, (30), pp. 243-266. <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/issue/view/1687>>, [5/3/2024].
- Ferreya, Julián (2010), *L'ontologie du capitalisme chez Gilles Deleuze*. Paris, L'Harmattan.
- Ferreya, Julián (2007), «El esquizoanálisis, o la formación de nociones comunes como tarea política», en Diego Tatián (comp.), *Spinoza. Tercer coloquio*. Córdoba, Brujas, pp. 183-190.
- Fujita Hirose, Jun (2021), *¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo?* Buenos Aires, Tinta Limón.

- Feuerbach, Ludwig (1993), *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (trad. J. L. García Rúa). Madrid, Alianza [1830].
- Franco M., Antonio (2004), «El concepto habermasiano de la acción comunicativa en el modelo lingüístico comunicacional», en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, (27), pp. 33-48. <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2733463.pdf>>, [05/03/2024].
- Gallego, Fernando (2008), «Prefacio a un libro necesario», en Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple* (trad. J. M. Fava y L. Tixi). Buenos Aires, Las Cuarenta, pp. 5-34.
- García Ferrer, Borja (2022), «La época de la técnica o la noche más oscura del mundo», en Jesús Ayala-Colqui, Ricardo Horneffer y Alberto Constante (comps.), *Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger*. Lima, Phillos Academy/Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 259-275.
- Garo, Isabelle (2011), *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx. La politique dans la philosophie*. Paris, Demopolis.
- Guattari, Félix y Negri, Toni (2010), *Les Nouveaux espaces de liberté*. Paris, Nouvelles Éditions Lignes.
- Habermas, Jürgen (1999), *Teoría de la acción comunicativa (I). Racionalidad de la acción y racionalización social* (trad. Manuel Jiménez Redondo). Madrid, Taurus.
- Heredia, Juan Manuel (2011), «Ontología y epistemología sociológica: el caso Deleuze-Latour», en *IX Jornadas de Sociología*. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, pp. 1-13. <<https://www.aacademica.org/000-034/537>>, [5/3/2024].
- Holland, Eugene W. (2001), *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to schizoanalysis*. London-New York, Routledge.
- Høstaker, Roar (2014), *A Different Society Altogether: What Sociology Can Learn from Deleuze, Guattari, and Latour*. Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.
- Ingala Gómez, Emma (2015), «Antropología de lo impropio, filosofía política y ciencia de los límites en Deleuze y Guattari», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (53), pp. 593-616.
- Lambert, Gregg (2006), *Who's afraid of Deleuze and Guattari?* London, Continuum.
- Latour, Bruno (2013), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte [1997] [Ed. digital]. [Versión castellana: *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica* (trad. Víctor Goldstein). Buenos Aires, Siglo XXI, 2007].
- Latour, Bruno (2005), *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. New York, Oxford University Press. [Versión castellana: (2008), *Reensamblar lo social* (trad. Gabriel Zadunaisky). Buenos Aires, Manantial].
- Latour, Bruno (1999), «On recalling ANT», en John Law, John Hassard (eds.), *Actor Network Theory and After*. Oxford, Blackwell/The Sociological Review, pp. 15-25.
- Latour, Bruno (1991), «Technology is society make durable», en: John Law (ed.), *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*. London, Routledge, 1997, pp. 103-131. [Versión castellana: «La tecnología es la sociedad hecha para que dure», en Miquel Domènech y Francisco Javier Tirado (comps.), *Sociología simétrica*. Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 109-141].
- León, Eduardo Alberto (2021), «Latour, Deleuze y Harman hacia una nueva concepción de la teoría del actor red», en *Pensando: Revista de Filosofía*, 12 (27), pp. 41-55. <<https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/12254/8022>>, [05/03/2024].
- Martínez Posada, J. E. y Ochoa Ordóñez, C. (2016), «Actitud esquizoanalítica. Esquizoanálisis, un método menor de descomposición del dispositivo capitalista», en *V Encuentro*

- Latinoamericano de Ciencias Sociales. Mendoza, Argentina, pp. 1-24. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8500/ev.8500.pdf>, [05/03/2024].
- Martínez Reinoso, Rodrigo (2015), «Marxismo, posmodernidad y postestructuralismo», en: *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, (17), pp. 140-152. <<https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/297634>>, [05/03/2024].
- Molina Barea, María del Carmen (2015), *La subjetividad «anti-edípica» del «surrealismo español». Una ontología hecha estética*. Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.
- Negri, Toni (2010), «Lettre archéologique» [1985], en: Félix Guattari y Toni Negri, *Les Nouveaux espaces de liberté*. Paris, Nouvelles Éditions Lignes, pp. 169-195.
- Nietzsche, Friedrich (2002), *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* (trad. A. Sánchez Pascual). Madrid, Alianza.
- Olesti, Josep (2015), «¿Presencia de La Boétie en el spinozismo? Sobre un ítem de la biblioteca de Spinoza», en *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, (16), pp. 89-105. <<https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/288808/377265>>, [05/03/2024].
- Ortega Reyna, Jaime (2017), «La multiplicidad contra el uno: una cartografía de la presencia de Louis Althusser en América Latina y el Caribe», en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 19 (2), pp. 9-19, <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902017000200001&lng=es&nrm=iso>, [05/03/2024].
- Reich, Wilhelm (1972), *Psicología de masas del fascismo* (trad. J. González Yuste). Madrid, Ayuso.
- Sibertin-Blanc, Guillaume (2015), *Deleuze et L'Anti-Cædipe. La production du désir*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Spinelli, Juan Manuel (2024), «Localización y análisis de las definiciones de comunismo en *Les Nouveaux espaces de liberté*» (set de datos de investigación). Ciudad de Buenos Aires, CONICET, <<https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/235537>>, [05/03/2024].
- Spinelli, Juan Manuel (2023), «Soñar en los años de invierno: el agenciamiento anticapitalista de Guattari y Negri», en *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 2 (1), pp. 4-17, <<https://revistas.educaidscientific.com/index.php/lajhed/article/view/37>>, [05/03/2024].
- Spinoza, Baruj (2000), *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. A. Domínguez). Madrid, Trotta [1677].
- Spinoza, Baruj (1986), *Tratado teológico-político* (trad. A. Domínguez). Madrid, Alianza [1670].
- Torres, Felipe (2012), «El rizoma de Latour. Lectura deleuziana de un programa científico», en VII Congreso Chileno de Sociología, Pucón, Chile.

