



# otros logos

---

## REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad.  
 Universidad Nacional del Comahue  
 ISSN 1853-4457

### ¿Devenir axioma o devenir revolucionario? La cuestión política en Deleuze: multiplicidades, Estado y devenir

Julián Zicari\*

*dedicado a José Celestino Campusano*

#### **Resumen:**

El presente trabajo intentará dar cuenta de cómo se entrelazan mutuamente la filosofía y la cuestión política en Gilles Deleuze. Para llevar a cabo nuestro trabajo primero trataremos algunas formas de abordar la relación de la obra de Deleuze con la Política, el Estado y la Historia, señalando que su filosofía de la diferencia necesariamente debe comprenderse en términos de immanencia y vida. Luego, buscaremos dar cuenta de las figuras políticas a las que recurre Deleuze en su obra y cómo se entrelazan y diferencian entre sí el sujeto político deleuziano (las minorías) de las mayorías. Posteriormente indagaremos sobre los elementos que impiden que su filosofía política recaiga en los dualismos tradicionales y por qué implica plantear un nuevo abordaje político en devenir. Finalmente, cerraremos nuestro trabajo con algunas conclusiones al respecto.

---

\* Universidad de Buenos Aires. Docente en la misma Universidad, en la cual también se encuentra realizando su doctorado con una beca del CONICET. Por su parte, se encuentra realizando una tesis en la cual pone en discusión los puntos críticos del Esquizoanálisis de Deleuze y Guattari con respecto al Psicoanálisis de Freud y Lacan.

**Palabras claves:** Deleuze, devenir, revolución, biopolítica, minorías.

**Abstract:**

This paper will attempt to give an account of how mutually intertwined philosophy and political issue in Gilles Deleuze. To carry out our work first we'll try to address the relationship of the work of Deleuze with the Politics, the state and history, noting that his philosophy of difference must necessarily be understood in terms of immanence and life. Then, we will seek to realize the political figures that Deleuze uses in his work and how they are intertwined and differ from each Deleuze's political subject (minorities) of the majority. Subsequently, we'll inquire about the elements that prevent political philosophy rests on traditional dualisms and why involves raising a new political approach in future. Finally, we will close our work with some conclusions about.

**Keywords:** Deleuze, becoming, revolution, biopolitics, minorities.

**Introducción**

El presente trabajo tiene como objetivo dar cuenta de cómo se entrelazan mutuamente la filosofía y la cuestión política en Gilles Deleuze. En este sentido, el pensamiento de Deleuze ha sido caracterizado de muchas maneras, atendiendo en cada caso a diversos elementos con los cuales pueden ser identificados sus aportes: una filosofía de la diferencia, una teoría de los conjuntos y las multiplicidades, un pensamiento del afuera, una geofilosofía, un abordaje pragmático-situacional, una filosofía de la inmanencia, el esquizoanálisis, una ética del devenir o simplemente “una filosofía de la vida”. El mismo Deleuze ha caracterizado a su pensamiento de todas estas formas a lo largo de sus obras. Sin embargo, hay dos elementos problemáticos que creemos se entrecruzan de manera compleja uno con otro, sin tener una resolución simple. Por un lado, la cuestión de cómo opera y funciona la política

en un pensamiento que apuesta por “creer en el mundo”, que se reclama a sí mismo como crítico y transformador, que llama a resistir el poder, pero que a la vez parece esquivar las pautas tradicionales de la política. No hay en Deleuze una preocupación por “el bien común”, la justicia, la democracia o la libertad. Mucho menos preguntas sobre los procedimientos normativos y las justificaciones de las instituciones republicanas, el contrato o el derecho internacional. Si bien ha abordado a muchos filósofos, nunca lo hizo sobre sus escritos políticos ni tampoco se ha dedicado a los pensadores esencialmente políticos, como Hobbes, Rousseau, Maquiavelo, Schmitt o Locke. Igualmente, esto no significa que en su obra no haya política, valores o preocupaciones éticas, ya que –como veremos- la política ocupa un rol primordial en su pensamiento.

Por otro lado, que su “filosofía de la vida” tenga como centro ontológico a la *inmanencia*, el *devenir* y a la *diferencia* no significa que su pensamiento sea una reivindicación del espontaneísmo y que todo cambio o transformación valen lo mismo. Más bien, Deleuze es bastante crítico con los pensamientos cómplices del poder y de las filosofías de la tristeza, la dejadez o la impotencia. A su vez, tampoco llama a un quietismo estéril, donde todo hecho sería una diferencia o un devenir. Al contrario, como intentaremos mostrar en este trabajo, la política y el devenir se implican mutuamente en la obra de Deleuze, ya que toda transformación debe operar políticamente para despertar una verdadera novedad de irrupción. Las diferencias no se producen por sí solas, sino que las mismas *deben hacerse*. Es decir, deben inscribirse como rupturas frente a un orden social dado, produciendo así transformaciones políticas.

Para llevar a cabo nuestro trabajo, primero trataremos de abordar algunos puntos de la obra de Deleuze con los que puede anudarse la relación entre la Política, el Estado y la Historia, señalando que su filosofía de la diferencia necesariamente debe comprenderse en términos de inmanencia y vida. Así, se buscará afirmar que la filosofía de Deleuze es una biopolítica en la medida en que su pensamiento político se preocupa por los desbordes de la vida en las formas de la organización social; es decir, que se preocupa por los excesos, variaciones y interrupciones intensivas que evitan que cualquier orden o sistema político asuman una identidad absoluta o total, y sea más bien al contrario. Si la vida es un flujo que disloca las jerarquías, las estructuras y los territorios, es

porque para él la política irrumpe con ella, entremezclándose una con otra. Es por ello que, en el apartado siguiente, buscaremos dar cuenta de las figuras políticas a las que recurre Deleuze en su obra, para intentar conceptualizarlas y desarrollar, a su vez, cómo se entrelaza y diferencia entre sí el sujeto político deleuziano –las minorías- de las mayorías. Posteriormente indagaremos sobre los elementos que impiden que su filosofía política recaiga en los dualismos tradicionales y por qué implica plantear un nuevo abordaje político en devenir. Finalmente, cerraremos nuestro trabajo con algunas conclusiones al respecto.

### **El problema de lo político en Deleuze. Estado, Historia y vida**

El lugar de la política tradicional parece difuso en la obra de Deleuze. No parece haber un lugar específico de su producción dedicada a la política, ya que –como dijimos antes- las obras y análisis de la historia de la filosofía que aborda parecen excluir sistemáticamente la problemática política, como también evadirse de las categorías tradicionales del pensamiento político. Sin embargo, estas mismas observaciones pueden ser pensadas de una forma diametralmente opuesta: lo político en la obra de Deleuze no cuenta con un lugar delimitado ya que se encuentra en todo su pensamiento. En efecto, la cuestión del orden, la normalización, el dominio, la represión, el control, la potencia y el poder, el mandato, la obediencia, la rebelión, las formas de interacción colectiva, el conflicto y la violencia están presentes en todos sus escritos y son las categorías fundamentales con las cuales resuena su filosofía. En este sentido, la filosofía de Gilles Deleuze se reclama a sí misma como una filosofía de los movimientos, de los flujos y las transformaciones. Es una filosofía que privilegia en sus análisis los cambios y el movimiento frente al reposo y, así, rechaza el orden y las jerarquías constituidas en función de los desequilibrios que precipitan nuevos hechos y acontecimientos. De esta manera, su pensamiento parece inscribirse en una clave libertaria contra el control, la dominación y las formas de sometimiento en pos de nuevas formas de conjugación colectivas, de creaciones de nuevos lazos, para conformar así una teoría sobre el “nomadismo radical” como nueva forma de construir política(s). De allí que la creación de nuevos ordenes sociales de todo tipo, a

partir de desplazamientos, cambios e intensidades en movimiento, que aumentan la capacidad de actuar y potencian las resonancias colectivas, son uno de los ejes vertebradores de sus obras. Por lo cual, si la forma básica de lo político consiste en la forma en que se constituye el lazo social y las prácticas concretas que se generan, la filosofía de Deleuze es, entonces, esencialmente política.

Ahora bien, la pregunta clave parece ser cómo opera en el pensamiento de Deleuze las diversas claves de ruptura contra lo instituido y su “nomadismo radical”. Una primera aproximación a esto puede lograrse a través de la figura por excelencia de la política moderna, el Estado. En efecto, el Estado es entendido por Deleuze y Guattari como una máquina-abstracta fascista que se opone al libre flujo de las fuerzas creativas. Es decir, es una máquina que tiene como principal función el control y la codificación de todos los flujos y estratos, ejerciéndose como un aparato de dominación y sometimiento, a través de distintas formas de segmentación, apoderamiento y clasificación. Es por ello que Deleuze y Guattari definen al Estado esencialmente como un “aparato de captura”, porque éste es “un proceso de captura de flujos de todas clases, población, artículos de consumo, comercio, dinero o capital” (Deleuze & Guattari, 2006: 386). En este sentido, la sujeción, el control y la captura del Estado se dan en un territorio, al cual sobrecodifica a través de líneas y segmentos, leyes y estratificaciones, que utiliza como instrumentos represivos contra las fuerzas creativas. De allí que el territorio es “territorializado” por el Estado y sus aparatos de captura, con los cuales somete a los diversos actores y grupos, ya sean estos nómades, obreros o sedentarios, bajo un imperialismo fascista que intente bloquear todo devenir<sup>1</sup>. En este sentido, debemos señalar que no cualquier orden es fascista según Deleuze y Guattari, sino que lo son únicamente aquellos que se rigidizan y luchan contra las fuerzas de desestratificación, impidiendo las fugas. Aunque como en la mayoría de los casos los sistemas sociales tienden a solidificarse, entonces el peligro fascista es siempre una amenaza. Es decir, si todo orden social es necesariamente jerárquico -y por ende, político-, tiende a buscar el control absoluto para perpetuarse, se volverá fascista en la medida en que su ambición de dominio y

---

<sup>1</sup> Para un análisis sobre la historia y funciones de los Estados en el pensamiento de Deleuze ver (Patton, 2013)

reproducción estén en función de reprimir la capacidad de las fuerzas creativas, siendo la forma Estado un modelo de captura que anula diferencias para aumentar cuantitativamente su propio poder, sosteniendo únicamente “lo mismo” y no lo nuevo o heterogéneo.

Igualmente esto, no debemos exagerar, ya que para Deleuze no es la relación con el Estado en sí mismo el principal lazo de la política, aunque esto sí ocupa un lugar muy importante en la relación entre la *máquina de guerra* que montan los grupos nómades contra los aparatos de captura con los que cuenta el Estado para someter a sus poblaciones. Más bien, su preocupación es por las formas de sacudir los territorios colonizados –sus desterritorializaciones- y por las invenciones de nuevas formas de vínculos entre actores, es decir, de las nuevas conexiones que pueden crear los grupos bajo lógicas transversales que promueven el cambio social y la creación de nuevas instituciones políticas. Porque las propias interacciones entre agentes, grupos y máquinas, en sus incesantes juegos de *repetición y diferencia*, terminan por hacer de lo mismo eso otro: siempre hay algo que escapa o se fuga, por lo cual, todo Estado en su búsqueda de mismidad termina encontrando su propia impotencia, gracias a las “mutaciones destructivas” que amenazan su identidad, ya que para Deleuze “nada está totalmente terminado nunca”, y donde “toda serie está siempre abierta” (Deleuze & Guattari, 2006: 607).

En esta dirección, debe señalarse que cualquier apresamiento de un flujo tiene como fin la codificación del mismo, es decir, su sanción e incorporación subsumida a un Estado. Con lo cual, la demarcación de los movimientos nómades es la domesticación y axiomatización bajo la forma de un “sentido”. De esta manera, a través de los aparatos de captura, la capacidad de hacer surgir una verdadera diferencia queda bloqueada. Así, los cambios dentro de un sistema dado no devienen una amenaza peligrosa para el mismo, sino una variación pacificada, presentada como la “evolución” del orden, la inscripción de una “Historia”. En efecto, todo esquema de dominación apela a la construcción de un linaje propio como herramienta de legitimación, señalando que su “razón” (destino, objetivo, identidad) es una fuerza inevitable, casi natural, la cual –al modo hegeliano- se despliega como una realización progresiva de sentido. Por lo que, los Estados y órdenes políticos, territorializan los espacios sociales bajo la tríada control-codificación-sentido, en los cuales

los movimientos de *una* identidad, *un* pueblo, *un* colectivo, *una* razón quedan subsumidos bajo la forma de *una* Historia Universal, sin diferencias ni multiplicidades en fuga. La normalización de los agentes, la filosofía y del territorio es la forma de captura por excelencia, sobre todo a partir de la homogeneización del tiempo en base a la Historia y no al devenir. Con lo cual, la noción de Historia se transforma en un arma para estriar y segmentar los espacios y el tiempo, deteniendo a las nuevas prácticas que no sean compatibles con la lógica imperante. Sin embargo, la propuesta política de Deleuze busca presentar una forma diferente de actuar en los espacios estriados y quebrar de este modo las formas que intentan la domesticación de lo nuevo. Así, la lógica política de Deleuze se presenta como la apertura a un pensamiento intempestivo, a contramarcha de la Historia y de su tiempo, que – en consecuencia- sea capaz de actuar sobre su propio tiempo transformando el presente en beneficio de los tiempos por venir. Como lo señala Deleuze:

Progresivamente me he ido sensibilizando hacia una posible distinción entre el devenir y la historia. Decía Nietzsche que no hay nada importante que no ocurra bajo una “nube no histórica” [...] Lo que la historia capta del acontecimiento son sus efectuaciones en estado de cosas, pero el acontecimiento, en su devenir, escapa a la historia [...] El devenir no es la historia, la historia designa únicamente el conjunto de condiciones (por muy recientes que sean) de las que hay que desprenderse para “devenir”, es decir, para crear algo nuevo. Exactamente lo que Nietzsche llamaba lo intempestivo (Deleuze, 2002: 188).

De esta forma, la recuperación de la heterogeneidad y de la desmarcación de los flujos hacia nuevas direcciones, sin una finalidad trazada, sino como una huída de entremedio, debe ser una capacidad de abrir los espacios –volverlos lisos, desterritorializarlos, rompiendo las codificaciones-, siendo ésta para Deleuze la verdadera acción de transformación política, en la cual, una afirmación devenga en su mismo movimiento de creación una resonancia múltiple de vida. En este sentido, Philippe Mengue aclara esto último, señalando la correlación directa que hay entre vida y política para Deleuze, entrelazando a ambas como fuerzas activas de cambios disruptivos:

La vida que nos habla Deleuze evidentemente no es una vida orgánica, animal o vegetativa; tampoco concierne a los ajetreos o las preocupaciones de la cotidianidad (ni la vida en sentido biológico, ni la vida en sentido práctico y material), a pesar de que ella atraviese todo esto. El término “vida” tiene un enlace ontológico y designa en el ser aquello que está en el corazón de su potencia propia de innovación (Mengue, 2008: 144).

Las premisas del pensamiento político deleuziano van, entonces, en una dirección diferente a las del Sentido, la Historia o el Estado. Se inclinan más bien por pensar nuevas formas de acciones transformativas, las cuales sean capaces de crear nuevas vidas políticas en sus fugas. Así, la fuga se da en una experiencia que no es posible anticipar, ya que nadie sabe de antemano lo que un cuerpo colectivo puede, creando nuevas formas, que son previamente irrepresentables, pero que introducen el desorden y fuerzan las fracturas para que la sociedad huya de sí misma, precipitando cambios. Son una *revolución permanente* al interior de la vida social que configura a la política al fragmentar los territorios, favoreciendo el caos y el surgimiento de nuevas fuerzas de vida. Una lucha incesante contra los bloqueos en pos de nuevas génesis. De allí que el caos sea un espacio político creador de vida, un territorio liso, abierto y en movimiento, el cual se resume en el concepto biopolítico de Deleuze y Guattari de “caosmosis”, en el que señalan que la vida se entrelaza con el caos no simplemente por una carencia de determinaciones o por la pura intervención del azar, sino porque los movimientos internos se articulan y desvanecen incesantemente, en una afluencia de planos múltiples, dislocados y sobredeterminados, en velocidad infinita, que obtura cualquier consistencia cerrada o absoluta, produciendo secuencias, líneas y conexiones que nacen, se reterritorializan y descodifican sus elementos previos (Deleuze & Guattari, 2002; Guattari, 1996). Así, las articulaciones pragmáticas son una incesante actividad de conjunciones colectivas, creadoras de un sinfín de nuevas vidas que obligan a romper y crear nuevas políticas. Es por eso que su filosofía inevitablemente responde a una biopolítica, esto es, a una potencia disruptiva que sacude, que promueve al cambio y al azar de los flujos que emergen en los choques de fuerza de la vida.



### **Figuras para una política menor. Las máquinas de guerra: nomadismo, moléculas, multiplicidades**

En el apartado anterior mencionamos algunas diferencias que establece el pensamiento político deleuziano con la política tradicional. Sin embargo, otra importante ruptura de la filosofía política de Deleuze con respecto a la filosofía política tradicional es que no es posible recurrir en ella a la representación ni a la interpelación de los sujetos o las personas tal cual solemos entender esto. A su vez, tampoco llama a construir una nueva forma de Estado o a “la toma del poder” ni centra su atención en los partidos políticos como agentes de transformación, sino que –más bien- su teorización política apunta al problema del nomadismo y la cuestión minoritaria. En este caso, lo que le interesa a Deleuze es lo que se diferencia y divide más que lo que mantiene unido y es constante. De allí que su preocupación no sea lo que habitualmente se denomina “el centro de la escena política”, sino más bien sus costados: la periferia minoritaria, que fragmenta y se difumina bajo una forma de guerra de guerrillas. Así, no es una ruptura de lo social comprendido como una totalidad integral, sino como un cambio fragmentario que disloca las premisas, códigos y leyes previas, trazando agujeros con el fin crear “nuevas tierras para pueblos que aún no existen” (Deleuze & Guattari, 1994: 99), porque los grupos políticos en movimiento a los que apela no se desarrollan en función de una teoría simplemente, sino –y sobre todo- se dan como una práctica. En efecto, las figuras de la política en Deleuze toman como principal lugar de problematización las conflictividades internas de cualquier sistema social hegemónico o “mayoritario”, las cuales son capaces de fragilizar ese orden o sistema para inscribir nuevas prácticas capaces de evadirse de un estándar. En palabras de Deleuze:

Las minorías no se distinguen de las mayorías numéricamente. Una minoría puede ser más numerosa que una mayoría. Lo que define a la mayoría es un modelo al que hay que conformarse: por ejemplo, el europeo medio, adulto, masculino, urbano... En cambio, las minorías carecen de modelo, son un devenir, un proceso (Deleuze, 2002: 191).

El nomadismo al que apela Deleuze refiere, entonces, no al *nomos* de la ley, sino a la distribución de los espacios sin fronteras. Así, más que una nueva asignación de territorios al estilo *farmers* norteamericanos, apuesta por una reforma agraria en desterritorialización, a vivir en el mar -el espacio liso y abierto por excelencia-. Su constante apelación a los pueblos nómades se refiere a que ellos, aún habitando en el desierto, su territorio continua siendo igualmente un desierto, es decir, un lugar sin capacidad o interés de colonizarse. Donde los nómades se desplazan entre varios espacios y pueblos, se mezclan y conectan entre ellos y con otros, permitiendo a la vez, con su movimiento, la producción de dos formas de espacios: el liso (abierto, que se ocupa sin contar) y el estriado (codificado, que se cuenta para ocupar), el primero, la anarquía coronada de las minorías, el segundo, el de la dominación estatal de las mayorías.

No obstante este planteo, es fundamental no perder de vista que la teoría de las minorías no es una apología del particularismo ni un culto a la marginalidad solitaria, ya que las líneas de fuga pueden confinarse a la soledad o la muerte. A su vez, su propio peligro de destrucción no sólo puede provenir de un choque contra un segmento duro o mayor, sino también –y sobre todo- de volverse una mayoría fascista e imperialista contra otras minorías, deviniendo una nueva forma de amo o conquistador. Por otra parte, la molecularidad política tampoco es un retorno solipista al sujeto, la conciencia o a una individualidad atomizada o aislada. Como ya lo dijimos, la distribución nómade es una espaciación que no se corresponde con una asignación de lugares ya previamente asignados, lo cual implica un movimiento de singularidades pre-individuales en conjugación y fuga. Es decir, desplazamientos moleculares de resonancias colectivas que se comunican por acoplamientos y heterogeneidades, donde su punto en común no es la homogeneidad, sino –precisamente- sus diferencias. Recuérdese que hablamos siempre de compuestos múltiples en modulación (moléculas) y no de elementos últimos (como podrían ser considerados los átomos). En este sentido, lo que verdaderamente destaca Deleuze es que la transformación revolucionaria consiste no en la salida individual, sino en entrar en resonancia con otras minorías, en conectarse con otros pueblos, para trazar conexiones transversales y articular así las diferentes luchas, creando espacios novedosos y que multipliquen las potencias conjugadas al afirmar lo imprevisto. Por lo cual,

el aspecto fundamental de las minorías no son sólo las variaciones o desvíos no codificados por un sistema que pudieran crear, sino también la capacidad de lograr agenciamientos con otras luchas, para producir bloques-en-devenir asimétricos: un constructivismo en movimiento que diagrame flujos en todas direcciones, multiplicando las formas de creación colectivas (Sibertin Blanc, 2010: 59)<sup>2</sup>. De esta manera, el nomadismo propuesto es una acción de evasión de las categorizaciones, algo que impide la representación objetiva de la normalización y de quedar presa de las codificaciones disyuntivas o líneas duras de los sistemas binarios (ser calificado de hombre-mujer, adulto-niño, humano-animal, homosexual-heterosexual, etc.): una lógica interna que promueve el principio de tercero incluido para desdibujar los límites. Lo central, entonces, es permanecer en movimiento y trazar redes diferenciales de insurgencia, dislocaciones y disturbios. Con lo cual, la nomadología propuesta por Deleuze y Guattari como principal tratado de micropolítica es devenir una auténtica “máquina de guerra”, aunque no porque se tenga como principal finalidad la guerra y la lucha, sino porque se deben lograr las articulaciones necesarias junto a otras minorías para resistir los aparatos de captura del Estado y de las mayorías, desterritorializando los espacios y ambientes. Así, una “máquinas de guerra” no busca huir de las situaciones, sino más bien “hacerlas huir” a ellas, desquiciando todos los códigos de dominio (Deleuze & Guattari, 2006: 480).

Por otra parte, es necesario señalar que la política de las minorías implica, principalmente, el devenir en movimiento de una experimentación activa, puesto que no sabemos por anticipado qué camino tomará una línea. Así, la política minoritaria es esencialmente una política utópica en el sentido fuerte de la palabra: una creación que todavía no tiene lugar. Es por ello que el ser deviene al trazar nuevas configuraciones que abren nuevos espacios políticos. En este sentido, el devenir minoritario es un tipo de multiplicidad que se

---

<sup>2</sup> Es necesario señalar que si bien para Deleuze un agenciamiento es siempre una articulación conectiva múltiple, un movimiento que entrelaza conjuntos entre sí de manera necesariamente plural, en varios momentos de su obra parece entrar en cierta contradicción y relacionar el devenir revolucionario con un cambio personal o subjetivo, o un mero espontaneísmo circunstancial: “La cuestión de la revolución es una mala cuestión, pues en tanto que uno se la plantea [a la revolución como *un* objetivo teórico o sustancial] hay muchas personas que no devienen revolucionarias. Está hecha precisamente para eso, para impedir la cuestión del devenir revolucionario de las personas, a todos los niveles, en cualquier lugar” (Deleuze & Parnet, 2002: 197).

contrapone a la cantidad o numerabilidad de las mayorías. En efecto, las minorías son una multiplicidad *cualitativa*, una combinación conjugada de diferencias singulares –que son un proceso de duración heterogéneo-, y que, con sus diversas fusiones, distancias y resonancias internas, no nos permiten vislumbrar su forma de organización, ya que no tienen par ni modelo. Ya lo dijimos antes, las líneas de fuga son una transformación creativa que generan metamorfosis en las cuales los conjuntos devienen algo distinto de lo que eran antes, priorizando fundamentalmente el movimiento y el cambio. Empero, el orden mayoritario es también una multiplicidad, aunque ésta es *cuantitativa* y codificada, en la cuales, las formas de interacción mutuas no implican cambios de ninguna clase. Por ejemplo, los números, por más que los sumemos, dividamos o multipliquemos, siempre obtendremos como resultado de ellos más “números”, es decir, una mismidad que no logra abandonar su naturaleza. Es esto es lo que parecen afirmar Deleuze y Guattari cuando señalan:

Estamos haciendo aproximadamente lo mismo cuando distinguimos entre multiplicidades arborescentes y multiplicidades rizomáticas. Entre macro y micro multiplicidades. Por una parte, multiplicidades que son extensivas, divisibles y molares; unificables, totalizables, concientes o preconcientes, y, por otra parte, libidinizables, inconcientes, multiplicidades moleculares intensivas, compuestas de partículas que no se dividen sin cambiar de naturaleza, y distancias que no varían sin integrarse a otra multiplicidad, y que continuamente se construyen y desmantelan en el curso de sus comunicaciones (Deleuze & Guattari, 2006: 33).

Finalmente, debemos decir que la irrupción performativa de las minorías no se realiza, según Deleuze, bajo el presupuesto liberal de los individuos y la libertad, sino que más bien operan del modo inverso: la libertad no es una condición para la creación, sino un efecto creativo de individuación micropolítico. Por lo cual, frente a las fantasías de la libertad irrestricta o total, o de los sueños globales del imperialismo fascista, es necesario contraponer una pluralidad de génesis locales que imposibilitan cualquier unificación absoluta. Como señala Deleuze, “el negocio de los hombres en las situaciones de tiranía, de opresión, es, efectivamente, volverse revolucionario, porque no hay otra cosa que hacer” (Deleuze, 2010: 89). De este modo, los devenires minoritarios

fragmentan y hacen estallar el tiempo y el espacio, impidiendo el dominio mayoritario, para construir ventanas hacia nuevas formas de libertad.

### **Devenir: “podrá haber revolucionarios, mas no revolución”**

En el libro que escribieron juntos Deleuze con Clairet Parnet, esta última parece hacerle una crítica importante a Deleuze con respecto a las figuras políticas a las cuales recurre. En este sentido, la objeción de Parnet indica que Deleuze, más que terminar con las formas dicotómicas del pensamiento como se propone con su filosofía, parece reproducirlas. Así, ella le señala:

[N]o dejáis de denunciar los dualismos, decís que las máquinas binarias son aparatos de poder para interrumpir los devenires [...] Pero, ¿qué creéis que hacéis sino proponer otros dualismos? Actos de pensamiento sin imagen, contra la imagen del pensamiento; el rizoma o hierba, contra los árboles; la máquina de guerra, contra el aparato de Estado; las multiplicidades complejas, contra las unificaciones o las totalizaciones; las fuerzas del olvido, contra la memoria; la geografía contra la historia; la línea, contra el punto, etc. (Deleuze & Parnet, 2002: 43-44).

Esto último es una crítica habitual que se le ha hecho al pensamiento de Deleuze, porque, con una observación de este tipo, parecería que su filosofía no logra evadirse de la cárcel que intenta romper. Por lo cual, todo su proyecto político y filosófico parecería naufragar en la impotencia, girando en el vacío. Sin embargo, en el mismo libro de donde surge la objeción, emerge también una suerte de respuesta anónima, ya que –por cómo está construido el libro a esa altura, escondido en la mezcla de plumas- no sabemos a ciencia cierta quién lo escribió, pero donde se afirma una importante aclaración:

No existe dualismo entre las máquinas abstractas sobrecodificadoras y las máquinas abstractas de mutación; estas últimas se encuentran segmentarizadas, organizadas, sobrecodificadas por las primeras, pero al mismo tiempo las minan, puesto que cada una actúa una sobre la otra en el seno del agenciamiento [...] No sólo los indicadores de velocidad suponen formas que ellos mismos disuelven, también las organizaciones suponen un material en fusión que ellas ordenan. Así pues, nosotros no hablamos de un dualismo entre dos tipos de “cosas”, sino de una

multiplicidad de dimensiones, de líneas, de direcciones en el seno de un agenciamiento (Deleuze & Parnet, 2002: 153-154).

De esta manera, el planteo deleuziano parece alejarse de las dicotomías tal cual éstas se entienden: el nomadismo crece desde adentro, es un exceso de vida que impide la captura y precipita los acontecimientos, produciendo cambios para hacer nacer lo nuevo, un quehacer minoritario en el seno de las mayorías. En este sentido, el devenir nomádico se caracteriza, precisamente, por no imitar ni adaptarse a los esquemas de donde surge, como tampoco se produce con una finalidad, un modelo o meta. Es por ello que no debemos confundir al “devenir”, tal como lo plantea Deleuze, con un modelo general del cambio, sino que el tipo de devenir que se plantea es la conformación de bloques en transformación no paralelos. No es posible reducir las mutaciones a una simple teoría, ya que los procesos de diferenciación son flujos singulares de aprehensión extática del mundo, la conjugación de segmentos de acción recíproca y asimétrica entre multiplicidades. El devenir no es precisamente la historia, sino más bien, como ya dijimos, es lo contrario a ella, es lo que rompe y estalla, dejando un espacio para crear algo nuevo e inanticipable<sup>3</sup>. Es una máquina abstracta de emancipación local, menor, que fluye en todas direcciones: como devenires-expresivos, devenires-animales, devenires-imperceptibles, siempre un devenir-otro. Por lo cual, el cambio ya previamente regimentado por el Estado, las variaciones de la mayoría, no son propiamente cambios, sino una imitación axiomática codificada por el poder.

Así, el *devenir axiomático*, podríamos decir, es aquél que subordina su esplendor y novedad bajo el manto de lo dominante, haciendo una serie con él. Es decir, es una subsunción y domesticación que refuerza lo ya constituido: un flujo que no rompe, sino que es fácilmente adaptable al control y al rebaño. En cambio, el *devenir revolucionario* es propiamente “lo político”, porque es una pura creación en sí, que sacude todo lo anterior y no le da calma ni paz a los esquemas previos, ya que no se mueve bajo el principio de la identidad sino de la diferencia. De aquí que se revoluciona el flujo no tanto al afectar el comportamiento de las mayorías, sino al transformarse principalmente a sí

---

<sup>3</sup> Así, se señala: “lo que la Historia capta del hecho en su efectivación en estados de cosas o en experiencias vividas, pero el hecho en su devenir, en su consistencia específica, en su concepto autopositionado, escapa a la historia” (Deleuze & Guattari, 2002a: 110).

mismo, en una mutación sin meta ni fin, como una experiencia de “desidentidad”, ya que es una fuga que no permite ser capturada y que fuerza el desquicio de la codificación. Por lo cual, un *devenir axiomático* es previamente anticipable por el sistema del cual emerge: el mismo es calculable, actúa de modo pacificado y es plenamente gestionable, por lo que, es un calco de (y para) las mayorías. De allí que, conceptualmente, según Deleuze, es una contradicción de términos hablar al mismo tiempo de devenir y de mayorías, porque “No hay devenir mayoritario [...] sólo hay devenir minoritario” (Deleuze & Guattari, 2002b: 82), puesto que en la línea molar-mayor-macropolítica hay historia y Estado. Así, como dijimos antes, en los sistemas de control, el cambio es incorporado y significado como “progreso”, como una axiomática que no modifica el orden social imperante, sino que lo refuerza. En cambio, el devenir verdaderamente *revolucionario* es constitutivamente violento, una invasión salvaje e inevitable que se plasma como una singularidad irrepetible. Lo cual, hace que lo revolucionario de una acción no sea un acto racional “elegible”, como si fuera una opción más entre otras, sino un acto inevitable que, en su propio proceso de disrupción, se produce a sí mismo como una experiencia sin modelo. Es un rehacerse constante, en movilidad, que extravía y abre los espacios, en los cuales las subjetividades realizan saltos hacia afuera de su constitución. De este modo, la desterritorialización no es ya una *diferencia administrada*, sino la conversión de la determinación en una creación indeterminable. Por eso, como dijimos, no irrumpe a través de un cálculo previo, de una “conveniencia” o de una elección, sino de la imposibilidad para interiorizar los conflictos que separan a los grupos minoritarios de las mayorías. Precisamente, dado que las minorías se encuentran en un estado precario, inestable o marginal con respecto a las condiciones de vida del orden establecido, la explosión revolucionaria no es una opción, sino el único camino de acción. Como decía el poeta argentino Paco Urondo, “se empuña el fusil porque no se encuentra la palabra justa”.

Por lo cual, el problema parece volver a ser abordar el vínculo de las minorías con las mayorías. En este caso, debemos dar cuenta de tres puntos sobre cómo se establece el lazo entre ambos grupos: a partir de su génesis, del tipo de relación entre ambos y el de los destinos posibles. Para el primer punto, es necesario señalar que mayorías y minorías no son dos objetos preconstituidos

que emergen del mismo modo, como si fueran dos manzanas que caen primero de un árbol y luego se relacionan entre sí, sino al contrario. El primado político de las mayorías es el terreno que condiciona el surgimiento minoritario, dado que con su dominación hegemónica y sobrecodificación se genera el terreno sobre el cual los pueblos nómades buscan desmarcarse: las minorías nacen y anidan en el seno mayoritario. Con respecto al segundo punto, sobre el tipo de relación que establecen, debemos decir que la irrupción de los grupos minoritarios si bien es un quiebre con el orden estándar, no implica una desvinculación o desentendimiento total de las mayorías para sumergirse en una forma de reclusión o en el autismo social, ya que, como lo señalan Deleuze y Guattari repetidas veces, “Las fugas no serían nada sino volvieran a pasar por lo molar” (Deleuze & Guattari, 2006: 136). Además, debemos recordar que “la desterritorialización nunca es simple, sino múltiple y compuesta” (Deleuze & Guattari, 2006: 509) y que la tarea principal de las máquinas de guerra nomádicas es lograr nuevos agenciamientos y conexiones con otras minorías. Por lo cual, la relación mayorías-minorías nunca es de ruptura total. Como señalan Deleuze y Guattari, “no alcanza con oponer dos segmentariedades, una flexible y primitiva, la otra moderna y endurecida. Puesto que las dos se distinguen bien, pero son inseparables, están enmarañadas” (Deleuze & Guattari, 2006: 259). Por su parte, como ya aclaramos, no hay dualismos ontológico, sino capacidad de afectación recíproca y el principio del tercero incluido: “hay nudos de arborescencia en los rizomas, brotes rizomáticos en las raíces” (Deleuze & Guattari, 2006: 30).

Por último, en relación al tercer punto, sobre el “destino” de la relación entre los grupos menores y mayores, debemos decir que el devenir nomádico puede inutilizar su potencia en su relación con las mayorías, y perder –por ende- su carácter minoritario, esencialmente a través de dos caminos. El primero es que su flujo molecular fácilmente puede ser asimilado por el Estado, acordando con éste una autonomía local, negociando estatutos o domesticando su acción. Así, las minorías pueden ser convertidas en conjuntos numerables y adaptadas a la lógica sistémica. Es decir, pueden convertir su devenir revolucionario en puros axiomas administrados. Por ejemplo, Deleuze y Guattari señalan que los grupos étnicos, las minorías sexuales o los movimientos contraculturales como el *rock and roll*, los *hippies* o el *punk*, son factibles de pacificación y de dejar de



ser una amenaza para el Estado capitalista, con lo cual, terminarían por reforzar aquello que buscaban combatir. De allí que el capitalismo, y su “democratización”, sea caracterizado como una axiomática general de sobrecodificación de todos los flujos y lo único verdaderamente universal.

En otra dirección, el segundo de los “destinos” que pueden surcar las minorías es adoptar un modelo de sí e intentar constituir una identidad, es decir, desplazar su conflictividad interna para intentar volverse una mayoría y dejar de ser una minoría. En el *Anti-Edipo*, por ejemplo, Deleuze y Guattari señalan repetidas veces que “detrás de todo judío hay un egipcio”. Es decir, a través de las figuras bíblicas de *judíos* y *egipcios* sugieren que detrás de todo grupo minoritario, perseguido, excluido y rebelde, como lo fueron los *judíos*, se esconde también la sombra de mutar hacia un tipo mayoritario y dominante como fueron los *egipcios*, convirtiéndose con ello en una nueva forma de amo-colonizador. Así, Deleuze es categórico con respecto a esto: “El problema jamás es el de ganar la mayoría” (Deleuze, 2002: 82). Con lo cual, las minorías podrían una vez más perder su carácter de tales si comenzaran a ganar consistencia interna e intentar convertirse en una nueva clase de grupo hegemónico. En este sentido, el pensamiento político deleuziano si bien tiene muchos puntos de cercanía con el marxismo, declarándose abiertamente anti-capitalista junto a él, también toma varias distancias con respecto a Marx<sup>4</sup>. Es así que se plantea un devenir revolucionario, pero ya no “la” revolución, porque la maquinaria de guerra nómada es un aparato de fragmentación, que no tiende hacia la reunificación de la totalidad social, sino a la dirección opuesta: la ruptura y el desorden, estableciendo quiebres que impiden la convergencia con las mayorías. Una minoría propiamente revolucionaria es un proceso de desterritorialización, un desplazamiento anómalo que afirma las diferencias más que un proceso encargado de promover la homogeneidad<sup>5</sup>. De esta forma, las líneas que son capaces de trazar los grupos nómades no son tecnologías de disciplinamiento como ocurre con las mayorías, sino el movimiento de

---

<sup>4</sup> Con respecto a algunas de las críticas del nomadismo deleuziano al marxismo ver (Holland, 2009; Sibertin Blanc, 2010; Patton, 2013: 18-19).

<sup>5</sup> Deleuze señala: “Las personas siempre piensan en un devenir mayoritario (cuando sea grande, cuando tenga el poder...), cuando en realidad el verdadero problema es el de un devenir-minoritario: no aparentar, no hacer o imitar al niño, al loco, a la mujer, al animal, al tartamudo o al extranjero, sino devenir todo eso para inventar nuevas fuerzas o nuevas armas [...] Y lo que se afirma a través de cada frágil combinación es una capacidad de vida, con una fuerza, una obstinación, una perseverancia en el ser sin igual” (Deleuze, 2002: 13).

nuevas fuerzas de expresión, un lógica supramoral que esté “más allá del bien y del mal”. Por lo que, la verdadera forma de acción política minoritaria no es crear segmentos disyuntivos o máquinas binarias como pasa con la maquinaria del Estado, sino que es un corte distinto, porque ya no se trata de establecer divisiones entre dos líneas de movimiento, para separar y controlar a ambos espacios por igual. La disrupción nomádica crea terrenos radicalmente diferentes e incompatibles, en los cuales ya no es posible pasar de uno a otro a través de una misma línea de segmentación, puesto que sus caminos son sinuosos y dispersos. En suma, ahora ya no se trata de dos segmentos divididos por una misma línea, sino de dos líneas irreconciliables: una primera línea dura, binaria, estriada, y una segunda línea, refractaria a toda segmentación dura, libre e incapaz de constituir una mismidad o identidad. Con lo cual, esta última deviene transformadora y libertaria, ya que desbarata los bloques y se rebela contra los marcos constituidos, amenazando toda jerarquía.

Así, en su mismo movimiento creador, la política tradicional deviene estéril, no ya porque no hayan fuerzas políticas en juego, sino porque la solución política hegemónica o de consenso es imposible: la multiplicidad de luchas no segmentadas implosionan en un extremo, haciendo que la propia polaridad requerida para llevar a cabo la idea de, por ejemplo, *revolución total* sea perpetuamente dividida. En este sentido, y siguiendo con lo anterior, la tradicional idea occidental de “revolución”, generalmente ligada con la toma del poder, la transformación o enmienda del Estado, es contrapuesta por Deleuze a los movimientos políticos del oriente: un nomadismo radical que predica la destrucción del Estado y la abolición de todo orden social rigidizado<sup>6</sup>. Es en este sentido, como ya dijimos, la violencia es una faceta indispensable, porque como suelen indicar Deleuze y Guattari, cuando un sistema imperial mayoritario quiere colonizar a los pueblos menores, la única opción que les queda a éstos es –paradójicamente- tomar conciencia de su propia imposibilidad y actuar solamente por un camino: devolverle en la cara al colonizador su propia violencia y dar así un vuelco de las situaciones. Por lo cual, los oprimidos no

---

<sup>6</sup> Afirma Deleuze: “Se dice que las revoluciones no tienen porvenir. Pero ahí se mezclan dos cosas distintas: el futuro histórico de las revoluciones y el devenir revolucionario de la gente [...] La única oportunidad de los hombres está en el devenir revolucionario, es lo único que puede exorcizar la vergüenza o responder a lo intolerable” (Deleuze, 2002: 189).

sólo responden con la violencia bruta para destruir los aparatos de dominación, sino que también aniquilan sus propios mitos individuales, disolviendo toda identidad, especialmente la propia. La lucha minoritaria, entonces, asume un carácter de yuxtaposición de conflictos en continuación unos de otros. Las luchas que se dan como violencias adversas al Estado y en una rebelión permanente. Como un viejo topo, un movimiento serpenteado o una madriguera, el desplazamiento de las luchas es incesante, rompiendo todas las jerarquizaciones, ya que los flujos liberalizados vuelven imposible una captura o codificación. Con lo cual, su acción es una puesta en marcha para destruir los aparatos de poder y liberar así los flujos de la vida.

### **Conclusión. Deleuze y la política: un por-venir descolonizante**

A lo largo de este trabajo, hemos intentado establecer cómo opera el pensamiento político de Deleuze en su filosofía. En relación a esto, los estudios de la obra de Deleuze han tendido a problematizar el lugar que ocupa la política en su filosofía por el tipo de complejidades que ésta implica. Por ejemplo, que el campo social tienda a configurarse como un espacio en pos de diferencias libres que rechazan su representación o aprehensión, como también su rechazo a las formas tradicionales de igualitarismo o sobre cómo entender el poder, han empujado a reconsiderar el papel de la política en su obra y a concluir que la misma debe abordarse lejos de los cánones de la filosofía política estándar (Patton, 2013: 149). Por su parte, otras posturas, yendo todavía más lejos, han intentado negar incluso la idea misma de un pensamiento político deleuziano. Esta última dirección, sin duda, bastante generalizada, se suele adoptar como un enfoque radical en el cual se señala que la filosofía de Deleuze es, más bien, una auténtica “anti-política” de la resistencia del individuo frente al rebaño, en la cual los lazos tienden a fragmentarse y –por ende- en el fragor de destruir o desterritorializar las jerarquías, el orden y el Estado, no se podría plantear entonces formas de pensar el campo político propiamente dicho, sino tan sólo –en el mejor de los casos- a postular mecanismos de evasión y fuga para resistir la dominación. En una dirección más matizada pero de sentido similar, otros autores han

considerado que la filosofía de Deleuze implica, en sí misma, un corrimiento o desplazamiento del campo de la política al de la ética. Así, en estas posturas se señala que el nomadismo radical planteado por Deleuze conlleva una lógica micro-política que rompe el vínculo directamente con “lo político” (y no sólo con lo mayoritario), comprometiéndose principalmente con la idea de generar luchas por la liberación de los flujos y por reconquistar lo imprevisto, es decir, por adoptar posiciones éticas más que políticas (Mengue, 2008: 142). Por último, debemos tomar en cuenta el planteo realizado por Alain Badiou, en el cual se sugiere que podemos aproximarnos al pensamiento político de Deleuze únicamente por vía indirectas, a partir de recurrir a una serie de cortes transversales y de descomponerlo en algunas de sus diferentes “máximas”: una máxima subjetiva (“creer en el mundo”), una máxima negativa (“escapar al control”), una máxima ética (“estar a la altura de lo que nos acontece”), una máxima filosófica (“la vida es lo que fuga por el medio”) y una máxima política (“precipitar los acontecimientos”) (Badiou, 2010: 24). Sin embargo, más allá de todas estas posturas, nosotros hemos intentado plantear en este trabajo que no sólo existe un pensamiento político deleuziano con valor propio, sino que también el mismo se halla presente en el centro de su filosofía y no en un lugar marginal o subordinado de su obra.

Por su parte, también hemos intentado mostrar que la postura filosófica de Deleuze no apela simplemente a “creer en el mundo” para someterse a él o resignarse. Sino que su apuesta por *creer en el mundo* se plantea con el fin de intervenir activa y políticamente en él para crear nuevos acontecimientos, los cuales no se realizan en soledad y sin participaciones colectivas, luchas y combates. Es decir, no hay ningún llamado a la dejadez ni tampoco una noción negativa o peyorativa de lo político, sino más bien un sentido de lo político que zumba con las creaciones y las nuevas formas de vida que se gestan. Porque lo político es la condición misma de despliegue de todos los procesos que habitan el mundo. Sin política no habría nada, porque como dice el propio Deleuze, “antes del Ser está la Política” (Deleuze & Parnet, 2002: 56). Por lo que, antes de oponerse mutuamente como sostienen algunos, la vida y la política, éstas se implican la una a la otra en la filosofía deleuziana, como una política de vida y como una vida de política: son una biopolítica menor, un nomadismo radical, multiplicidades entremezcladas, rizomas que conectan

puntos con otros puntos y formas que promueven diferencias inasibles frente a las capturas y a las codificaciones. Su política minoritaria, en su devenir revolucionario, se plantea entonces como articulaciones de líneas de fuga, de vida, esencialmente abstractas, y que implican movimientos indefinidos de desterritorializaciones, y que ya no tienen que ver con lo Significante, la Historia o la Política en sus sentidos habituales. Sino que son un fluir que disuelve las propias formas de las cuales emergen. Así, su flujo deviene revolucionario en la medida que se revoluciona a sí mismo y se abstrae al *telos* últimos de sus variaciones. Un devenir imperceptible que traza nuevas líneas de vida, arte y cambio para traer nuevos vientos y nuevos mundos a nuestro mundo, arrastrando todo lo establecido en un desborde incesante. De allí que lo revolucionario para Deleuze sea una potencia ilimitada de variación que sacude cualquier orden social y que impide su captura, siendo una apertura desbordante e inasible. Tanto como lo es la vida y el revolucionarse.

### Referencias bibliográficas

- Badiou, Alain (2010), “¿Existe algo así como una política deleuziana?” en AA. VV, *Deleuze político*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Cangi, Adrián (2011), *Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular*, Buenos Aires, Editorial Quadrata.
- Deleuze, Gilles (2002), *Conversaciones*, Madrid, Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_, (2010), *El abecedario de Deleuze*, Buenos Aires, Devenir imperceptible.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (2007), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Editorial Paídos.
- \_\_\_\_\_, (2002a), *Kafka. Para una literatura menor*, Madrid, Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_, (2002b), *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_, (2006), *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles y Parnet, Claire (2002), *Diálogos*, Madrid, Editora Nacional.
- García, Raúl (1999), *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Colihue.

- Guattari, Félix (1996), *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial.
- Holland, Eugene (2009), "Karl Marx" en Jones, Graham & Roffe, Jon (Ed.) *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edingburgh, Edinburgh University Press.
- Mengue, Philippe (2008), *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Patton, Paul (2013), *Deleuze y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2013.
- Pardo, José Luis (1990), *Deleuze. Violentar el pensamiento*, Madrid, Editorial Cincel.
- Pardo, José Luis (2011), *El cuerpo sin órganos*. Presentación de Gilles Deleuze, Valencia, Pre-Textos.
- Scavino, Dardo (1991), *Nomadología. Una lectura de Deleuze*, Buenos Aires, Ediciones del Fresno.
- Sibertin Blanc, Guillaume (2010), "Deleuze y las minorías: ¿cuál 'política'?" en AA. VV, *Deleuze político*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Williams, James (2005), *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: a Critical Introduction and Guide*, Edingburgh, Edinburgh University Press.
- Zourabichvili, François (2004), *Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- \_\_\_\_\_ (2007), *El vocabulario de Deleuze*, Buenos Aires, Atuel.