





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

Dr. Domingo Alberto Vital Díaz
Coordinador de Humanidades

CENTRO REGIONAL
DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS

Dra. Margarita Velázquez Gutiérrez
Directora

Dra. Maribel Ríos Everardo
Secretaria Académica

Lic. Mercedes Gallardo Gutiérrez
Secretaria Técnica

Mtra. Yuriria Sánchez Castañeda
Jefa del Departamento de Publicaciones

FACULTAD
DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dr. Jorge Linares Salgado
Director

Dra. Ana María Salmerón Castro
Secretaria General

Dra. Nair Anaya Ferreira
Secretaria Académica

Mtro. Juan Carlos Cruz Elorza
Coordinador de Publicaciones

**CUERPO, RESISTENCIA Y
PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDADES
FRENT^A LA LÓGICA
DE LA GLOBALIZACIÓN CAPITALISTA**

**CUERPO, RESISTENCIA Y
PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDADES
FRENTE A LA LÓGICA
DE LA GLOBALIZACIÓN CAPITALISTA**

José Ezcurdia
Coordinador



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Facultad de Filosofía y Letras
Cuernavaca, 2018

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Ezcurdia, José, editor.

Título: Cuerpo, resistencia y subjetividades frente a la lógica de la globalización capitalista / José Ezcurdia, coordinador.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias : Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2018.

Identificadores: LIBRUNAM 2006543 | ISBN 9786073007276 (impreso) | ISBN 9786073007290 (libro electrónico)

Temas: Capitalismo -- Aspectos sociales | Globalización -- Aspectos sociales.

Clasificación: LCC HB501.C84 2018 (impreso) | LCC HB501 (libro electrónico) | DDC 330.122—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por pares académicos externos al CRIM, de acuerdo con las normas establecidas en los Lineamientos Generales de la Política Editorial del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigación realizada gracias al programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IA400717 “Cuerpo, resistencia y producción de subjetividades frente a la lógica de la globalización capitalista”.

Diseño de forros: Karen Mejía Cabrera

Primera edición: 25 de julio de 2018

D. R. © 2018 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, delegación Coyoacán, 04510, Ciudad de México

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Av. Universidad s/n, Circuito 2, colonia Chamilpa
62210, Cuernavaca, Morelos
www.crim.unam.mx

Facultad de Filosofía y Letras
Circuito interior, Ciudad Universitaria
www.filos.unam.mx

ISBN: 978-607-30-0727-6

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México
Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
EN TORNO A SPINOZA	13
Spinoza-Lordon. No hay tal cosa como la servidumbre voluntaria <i>Gerardo de la Fuente Lora</i>	15
Deseo de multitud en Spinoza: estrategias críticas de lo común <i>Mariela Oliva Ríos</i>	29
EN TORNO A NIETZSCHE	59
Sentimiento trágico y corporalidad. Líneas de fuga entre Friedrich Nietzsche y Otto Dix <i>Sonia Rangel</i>	61
La sagacidad de las plantas y la sintomatología del cuerpo: hacia una fisiología del poder <i>Luis Armando Hernández Cuevas</i>	79

EN TORNO A DELEUZE	109
La (ardua) alegría de Gilles Deleuze	
<i>Bily López González</i>	111
La idiotez en los tiempos del capitalismo.	
Las implicancias políticas de la figura del idiota en la filosofía de Gilles Deleuze	
<i>Axel Cherniavsky</i>	139
Cuerpo y resistencia en la ontología política de Deleuze: crítica al platonismo, al cristianismo y a la axiomática de la globalización capitalista	
<i>José Ezcurdia</i>	161
Sobre la política en Deleuze	
<i>Alfonso Vázquez Salazar</i>	203
CUERPO Y MODERNIDAD	221
¿Quién hace política? Butler, Rancière, Deleuze	
<i>José Francisco Barrón Tovar</i>	223
Dispositivos: deificación y profanación	
<i>Ramón Chaverry</i>	257
El argumento liberal de la propiedad del cuerpo: una crítica	
<i>Armando Villegas</i>	279
Danzando la patria: el baile folclórico como productor de subjetividades colectivas en contextos migratorios	
<i>Cristina Amescua-Chávez</i>	299
SOBRE LOS AUTORES	343

INTRODUCCIÓN

El presente volumen es el producto del trabajo colaborativo de un grupo de profesores e investigadores que, en el marco del proyecto de investigación PAPIIT IA400717 “Cuerpo, resistencia y producción de subjetividades, frente a la lógica de la globalización capitalista”, financiado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), hemos venido realizando a propósito justo de estos tópicos convocantes. Es Spinoza el autor que como estrella polar nos ha permitido situar en un universo de sentido nuestro trabajo de investigación. “Nadie sabe los que puede un cuerpo”, afirmaba el filósofo de Ámsterdam, desafiando no sólo al conjunto de la filosofía escolástica, sino también poniendo por adelantado desde una mirada crítica una modernidad que en nuestros días con su reedición precisamente como capitalismo global, emplaza a la reflexión filosófica, en cuanto a la posibilidad de establecer los cuadros y los paradigmas que hacen posible su inteligibilidad. Spinoza y la rica y compleja estela de autores que desarrollan, reformulan y renuevan sus planteamientos inmanentistas, vitalistas y materialistas —Nietzsche, Deleuze, Negri, por ejemplo— constituyen la red teórica fundamental de la que nos valemos para tratar de asir los meandros de la modernidad misma a la que nos es dado asistir. Los tópicos del “cuerpo”, la “resistencia” y la “producción de subjetividades”, se han constituido de este modo como

puntos de encuentro de una serie de ejercicios teóricos en los que sin duda la propia determinación del cuerpo vivo guarda una relación interior con la figura de la libertad. La libertad como horizonte de experiencia fundamental del cuerpo vivo, es el principio a partir del cual los textos aquí reunidos señalan múltiples de las facetas de una modernidad que, si bien se presenta a sí misma triunfalmente como un proyecto global emancipatorio, se realiza en el establecimiento cierto de relaciones efectivas y peculiares de dominación, servidumbre y esclavitud. El problema de la libertad, vinculado interiormente, como decimos, a la forma del cuerpo vivo, se constituye justo como la piedra de toque del conjunto de reflexiones que integran el presente volumen, en tanto un esfuerzo por pensar a la propia modernidad capitalista. Un vitalismo materialista o un materialismo vitalista, anclado precisamente en el andamiaje conceptual de los autores señalados y los tópicos aludidos, es la clave analítica fundamental para asir el espinoso asunto de las posibles formas de la libertad, en el marco de una modernidad que quizá tiene su esencia en el nihilismo.

El libro que ofrecemos al lector se divide en cuatro grandes apartados. El primero de ellos, “En torno a Spinoza”, recoge los textos de Gerardo de la Fuente Lora, “Spinoza-London. No hay tal cosa como la servidumbre voluntaria” y de Mariela Oliva Ríos, “Deseo de multitud en Spinoza: estrategias críticas de lo común”. Dichos textos muestran algunas variantes de la significación y la impronta del spinozismo, en el horizonte de la articulación de una crítica a la modernidad capitalista. El segundo apartado, “En torno a Nietzsche”, compendia los textos de Sonia Rangel, “Sentimiento trágico y corporalidad”, y de Luis Armando Hernández Cuevas, “La sagacidad de las plantas y la sintomatología del cuerpo: hacia una fisiología del poder”. Estos autores profundizan justo en los planeamientos trágicos y fisiológicos de Nietzsche, de cara a la determinación de la modernidad misma como un nihilismo reactivo que niega la vida. En el tercer apartado, “En torno a Deleuze”, se recogen los textos de Bily López González, “La

(ardua) alegría de Gilles Deleuze”, de Axel Cherniavsky, “La idiotez en tiempos del capitalismo. Las implicancias políticas de la figura del idiota en la filosofía de Gilles Deleuze”, de un servidor, José Ezcurdia, “Cuerpo y resistencia en la ontología política de Deleuze: crítica al platonismo, al cristianismo y a la axiomática de la globalización capitalista”, y de Alfonso Vázquez Salazar, “Sobre la política en Deleuze”. Dichos textos articulan en su conjunto una serie de análisis cruzados que no sólo desarrollan algunas de la tesis señaladas en los apartados “En torno a Spinoza” y “En torno a Nietzsche” a propósito de la influencia de estos pensadores en la propia reflexión deleuziana, sino que muestran relieves fundamentales de la ontología inmanentista de Deleuze mismo, de cara a sus consideraciones relativas tanto a la potencia de lo menor o lo minoritario, como a su crítica a la axiomática capitalista. El último apartado, “Cuerpo y modernidad”, recoge los textos “¿Quién hace política? Butler, Rancière, Deleuze”, de José Francisco Barrón Tovar, “Dispositivos: definición y profanación”, de Ramón Chaverry, “El argumento liberal del cuerpo: una crítica”, de Armando Villegas, y “Danzando la patria: el baile folclórico como productor de subjetividades colectivas en contextos migratorios”, de Cristina Amescua-Chávez. Este último apartado desarrolla un caleidoscopio de perspectivas analíticas que ponen de relieve la significación misma del cuerpo como espacio en el que se efectúan aquellas fuerzas que todas que toda vez que hacen viable la libertad misma como resistencia y capacidad de autodeterminación, se constituyen como dominio fundamental de un ejercicio del poder alienante y esclavizante, que es concomitante a la arquitectura de la dominación capitalista. Los cuatro apartados señalados muestran múltiples vasos comunicantes, y si bien cada uno se inclina sobre un autor determinado, es precisamente la determinación precisamente del cuerpo —y de la libertad— en el marco de la globalización capitalista, su preocupación primera. Cabe subrayar que el último texto del último apartado, “Danzando la patria: el baile folclórico como productor de

subjetividades colectivas en contextos migratorios” de Cristina Amescua-Chávez, bien podríamos decir, corona y culmina las reflexiones desarrolladas en los textos anteriores en el sentido de que a partir de una orientación sociológica y un carácter empírico ofrece un campo de experiencia efectivo en el que las propias nociones de “cuerpo”, “resistencia” y “producción” de subjetividades cobran una dimensión material que precipita su inteligibilidad.

Los participantes agradecemos no sólo a la DGAPA el financiamiento sin el cual este volumen no hubiera sido posible, sino también a los doctores Margarita Velázquez Gutiérrez y Jorge Linares Salgado, directores del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, y la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, respectivamente, que nos han ofrecido su apoyo para la realización del propio proyecto de investigación en el que el presente volumen se enmarca.

En torno a

Spinoza



SPINOZA-LORDON. NO HAY TAL COSA COMO
LA SERVIDUMBRE VOLUNTARIA

Gerardo de la Fuente Lora*

*...como Spinoza, gran filósofo materialista,
y a mis ojos el más grande filósofo de todos los tiempos.*

LOUIS ALTHUSSER¹

INTRODUCCIÓN. HACIA EL REINO DE LO POLÍTICO

¿Por qué obedecemos? Observan Gilles Deleuze y Félix Guattari: “el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): ‘¿Por qué combaten los hombres *por* su servidumbre como si se tratase de su salvación?’”²

A partir de la filosofía política moderna, la respuesta suele deslizarse, antes o después, hacia la constatación descorazonadora de la servidumbre voluntaria. Los hombres, seres llegados a la edad de la razón, conscientemente acuerdan fundar un orden social en el que rigen reglas a las que deben, en adelante, subordinarse. No se trata, sin embargo, de una imposición sin más, sino de una situación querida, si no con entusiasmo, al menos con serenidad. Porque en el relato de los autores (Hobbes, Berkeley, Rousseau, Montesquieu, Locke y Hume, entre otros) que en conjunto dieron lugar a lo que Norberto Bobbio

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

¹ Louis Althusser, *Être marxiste en philosophie* (París: Presses Universitaires de France, 2015), 153.

² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (Barcelona: Paidós, 1985), 36.

llamó el *modelo iusnaturalista*,³ la sociedad posee una fuente inesperada, improbable, pero potente de legitimidad: el consenso de sus miembros. El orden se quiere. Los que acuden a la cita para construir el contrato social expresan abiertamente su consentimiento (en un evento único, como en el *Leviatan*,⁴ en dos como en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*,⁵ o en una infinidad como en *El tratado de la naturaleza humana*⁶), en un acto de habla performativo que crea algo nuevo en el mundo: el Estado por contraposición a la naturaleza. Nace lo político, el reino de las reglas, una dimensión de acciones que ahora dejan de ser arbitrarias para ser conducidas por normas de diverso tipo (éticas, culturales consuetudinarias, económicas, pero sobre todo jurídicas), a las que todos se comprometen a seguir y que, en caso de fallar al compromiso, un aparato de poder se encargará de garantizar el cumplimiento.

LA APORÍA DE LO POLÍTICO

Una sociedad, ha dicho Niklas Luhmann, es un sistema de expectativas estabilizadas,⁷ es decir, un ámbito en el que es posible y razonable esperar ciertas conductas y sucesos, y no otros, no un caos, no el desorden. Y el poder surge y está ahí para reforzar y hacer cumplir el cosmos de todas las promesas, la consecución de los proyectos, la

³ Norberto Bobbio, “El modelo iusnaturalista”, *Origen y fundamentos del poder político* (México: Grijalbo, 1985).

⁴ Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México: Fondo de Cultura Económica, 1980).

⁵ John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Madrid: Alianza, 2014).

⁶ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (Madrid: Editora Nacional, 1981).

⁷ Véase Niklas Luhmann y Raffaele De Georgi, *Teoría de la sociedad* (México: Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 1993).

planeación de la vida más allá de la inmediatez del estado de naturaleza en el que se vive en un presente sin esperanza y sin dimensiones. Así, someterse a las reglas significa, en una paradoja fundacional, emanciparse de la servidumbre natural a los jalones del instinto y las pasiones, a las inclinaciones inmediatas de la animalidad, a sus vaivenes furiosos o eufóricos, en todo caso impredecibles. Inclinarsse ante el nuevo poder de lo político social procrea la libertad de tener una expectativa de vida mayor al instante; la libertad que siempre, para todos los pensadores (desde los iusnaturalistas hasta Hegel, Marx, Heidegger o Sartre), parece estar asociada a la existencia y la creación de un futuro. Lo aporético dentro de la paradoja es que el orden de las normas trae aparejado, como hemos observado arriba, el aparato de las garantías y de los garantizadores, los poderes que ya no refieren a consensos abstractos o ideales, sino a instituciones y personas que ocasionan disciplinas y daños concretos, carnales, físicos. “El Estado son los hombres armados”, observó en alguna ocasión, sin concesión alguna, Engels; y Max Weber remató indicando el monopolio estatal de la violencia legítima: legítima sí, pero violenta al fin. ¿A qué nivel de recursividad puede llegar la paradoja de lo social si de un sometimiento emancipado pasamos a una legitimidad violenta? El conjunto de contradicciones del modelo iusnaturalista se concentra en el multicitado *dictum* de Jean-Jacques Rousseau, en *El contrato social*: “Quien quiera que se niegue a obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto significa tan sólo que se le obligará a ser libre.”⁸

Desde luego, la clave de inteligibilidad de todo este discurso radica en el ideal ilustrado de *the rule of law* (expresión sintomáticamente intraducible con exactitud al español). Someterse al orden de las reglas, afirmarán los iusnaturalistas, quiere decir, precisamente, no someterse al capricho de nadie. Cuando se constituye la sociedad a

⁸ Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social o principios de derecho político* (Buenos Aires: La Página/Losada, 2003), 50.

partir del contrato, lo que se hace es afirmar, performativamente, el reinado de las reglas, no de las personas: la voluntad general no es la volición de nadie, ni de uno ni de la agrupación de cualquier cantidad de unos. Es el surgimiento de un nuevo cuerpo, abstracto y material al mismo tiempo, un nuevo sujeto, más libre que cualquiera de sus componentes y garantizador, a la vez, de la libertad de cada uno.

Pero la realización de este sueño depende crucialmente del diseño institucional y de la precisión de la ejecución escénica de los actos por los que se integran las instituciones de la representación política. El parlamento, las formas de su elección, el número de sus miembros, los requisitos que deberían cubrir los representantes (edad, propiedad, sexo, educación), la extensión y dimensiones de su soberanía; y también las vías de emanación del poder ejecutivo a partir de la representación, y las maneras de ejercer el control sobre él, los dispositivos para la rendición de sus cuentas; y en fin, las prácticas a partir de las cuales se ejerce la interpretación y la administración de la legalidad; todo ello, digo, toda la dimensión montesquieiana del equilibrio de los poderes tiene que funcionar como reloj de precisión para que, en efecto, al obedecer al poder social no ocurra que subrepticamente estemos obedeciendo al poder, o peor aún, al capricho de alguien. ¿Es alcanzable un sueño así? ¿Será posible acatar las reglas sin someterse a ningún sujeto particular agazapado tras ellas?

HACIA LA SERVIDUMBRE VOLUNTARIA

Todos los días una legión de intelectuales, periodistas y políticos se afanan en convencernos de que el sueño es realizable y está de hecho operando, y si no, falta poco. Mejorar las instituciones de la representación, poner mayores controles a las elecciones, repartir el financiamiento a partidos y asociaciones más equitativamente, establecer controles anticorrupción, etc.: algún día la arbitrariedad de la repre-

sentación será domesticada. Pero tal vez el sueño no sea alcanzable y estemos condenados a que detrás de las reglas siempre e indefectiblemente estén los hombres, con sus cuerpos particulares, sus intereses y, sobre todo, sus caprichos. Ningún diseño será suficiente, señala, por ejemplo, Friedrich Hayek: aunque sean quinientos los legisladores los que tengan que articular sus pretensiones para producir leyes vinculantes para todos, siempre será la voluntad de unos cuantos la que acabe imponiéndose a los otros. La única posibilidad, afirma el filósofo y economista austriaco, sería que no hubiese cuerpos legislativos, sino que las normas fuesen surgiendo solas, evolutivamente, a partir de las sentencias que los jueces civiles fuesen produciendo caso por caso. Nadie, ninguna persona o representación, crearía el orden de las reglas. Surgiría del largo plazo, de la selección natural-cultural. Esta vía evolutiva sería lo más cercano que un ámbito social podría estar de la libertad.⁹

Y aun así, para todo pensador realmente liberal las reglas acabarán significando al final una cárcel, un mal al que quizá haya que resignarse, una servidumbre a la que, en el mejor de los casos, tenemos que someternos por voluntad propia.¹⁰ El tema de la servidumbre voluntaria siempre conlleva un dejo de decepción o estupidez en relación al género humano. Los seres peleando, en el fondo, por su sometimiento, constituyen un espectáculo triste que lleva al pensamiento político por senderos que acaban confluyendo en el engaño o la “falsa conciencia”. La propuesta del joven filósofo contemporáneo Frédéric Lordon, autor, entre otros muchos libros, de *Capitalismo, deseo y*

⁹ Véase Friedrich Hayek, *Democracia, justicia y socialismo* (Madrid: Unión Editorial, 1985).

¹⁰ Según James Buchanan, politólogo fundador del paradigma conocido como economía política constitucional, los pensadores liberales son en principio anarquistas y consideran que lo óptimo sería que no hubiese reglas, aunque acaben resignándose, provisionalmente, a la vigencia del reino de las normas. Véase James Buchanan, *The limits of liberty. Between anarchy and Leviatan* (Chicago: The University of Chicago Press, 1975).

servidumbre. Marx y Spinoza,¹¹ consiste en postular que la filosofía de Baruch Spinoza aporta una manera de concebir el orden político que permite salir del juego de lenguaje del sometimiento querido y el conjunto de sus resonancias.

SPINOZA Y EL ORIGEN DE LA ALIENACIÓN

Sin duda resulta una paradoja mayor el que hombres libres resuelvan coartar o limitar —por voluntad, pero con el refuerzo de la violencia, la coerción y el disciplinamiento— un albedrío que les es constitutivo, por más que se esgriman fuertes razones y pasiones para tal decisión. En el fondo —y en ello tiene razón Buchanan— para el sujeto liberal el orden de las reglas es una cárcel, un mal al que, en el fondo, siempre se tendrá la sensación de que sería mejor no someterse. Comprometerse, luchar por lo social, por la comunidad, siempre llegará un momento en que ello signifique enrolarse *motu proprio* en el sometimiento.

Todo se juega aquí en la premisa: la supuesta libertad de los sujetos. Lordon cita de entrada el *dictum* spinoziano:

Los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de “libertad” se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda.¹²

Como partes de un cosmos completamente inmanente al que Spinoza nombra con la palabra Dios, los seres humanos constituyen conglo-

¹¹ Frédéric Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza* (Buenos Aires: Tinta Limón), 2015.

¹² Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, II, 35, escolio 3.

merados de fuerzas que se ejercen en el juego eterno del afectar y el ser afectado. Fuerzas que, precisamente, existen en el acto, en el *conatus*, en el impulso de perseverar en el ser, de continuar habitando en el siendo. Las afectaciones y los afectos que mueven y constituyen a los hombres, no son subjetivos en el sentido de arbitrarios, psicológicos o pertenecientes a una interioridad previa, fundadora. Subraya Lordon a este respecto:

aunque se experimenten individualmente, los afectos no tienen nada de subjetivo: son objetivamente causados y producen también objetivamente los movimientos del *conatus* —y el propósito de Spinoza era justamente tratarlos “como propiedades que pertenecen [a la naturaleza humana], como pertenecen a la naturaleza el aire, el frío, la tempestad, el trueno [...]” que, por nefastos que sean, son no obstante necesarios y tienen causas determinadas.¹³

En este marco inmanente y determinista, ¿cómo dar cuenta de la sensación y la convicción de libertad que sustentan y otorgan verosimilitud al pensamiento liberal? No se trata nada más de ignorancia respecto al encadenamiento complejo, enorme, de las causas, pues si nos quedáramos con esa sola explicación recaeríamos de inmediato en el vocabulario de la falsa conciencia o el engaño. Más bien, las experiencias de sometimiento o emancipación están relacionadas con la articulación compleja de los afectos que a cada momento constituyen a los sujetos. Para Spinoza las afecciones —las pasiones— pueden ser de dos grandes tipos: alegres —aquellas que incrementan la potencia de ser; y tristes— las que disminuyen la fuerza para perseverar en el siendo. La valoración de una situación como de sometimiento o libertad, está relacionada con el hecho de que el sujeto otorga su consentimiento a las afecciones y afectos que incrementen su poten-

¹³ Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre*, 162.

cia, y considerará inadmisibles aquellas complexiones pasionales que aumenten su tristeza.

Spinoza nos da aquí —señala Lordon— el origen del juicio de alienación, y sitúa en nuestros afectos —nuestros amores y nuestros odios, tales que nos hacen valorizar las cosas— la plenitud de consentimiento que le atribuimos a aquellos que viven según nuestra complexión y que le negamos a los demás.¹⁴

El valor de las situaciones, la evaluación de los conjuntos de fuerzas a los que a cada momento se enfrentan los sujetos, no está dado objetivamente, no es algo que pertenezca a “las cosas”, sino que responde al deseo de que las invisten, a cada momento, los que actúan en ellas. No se recae aquí en el subjetivismo pues, como subraya Lordon, Spinoza no incurre, en ningún momento, en el dualismo de lo mental *versus* lo corporal, sino que “alma y cuerpo no son sino *una sola y la misma cosa* consideradas a partir de los atributos diferentes del pensamiento y de la extensión”.¹⁵

Libertad y servidumbre son, así, nombres que damos a nuestro amor y nuestro odio ante investimentos deseantes, alegres o tristes que nos son propuestos y que proponemos. Citemos *in extenso* la explicación del joven filósofo francés:

Son las sugerencias o los mandatos a desear que provienen de otro odiado los que le dan al sujeto la idea de una usurpación de lo que cree su libre arbitrio, y le hacen entrever la exodeterminación. Pero sólo el afecto triste que proviene de detestar al inductor da cuenta de la rebelión del sujeto contra el doblegamiento del afuera, y su movimiento reactivo de restauración de lo que cree su soberanía deseante no es de hecho más que la sustitución de una determinación por otra pero con nuevos afec-

¹⁴ Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre*, 77.

¹⁵ Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre*, 105.

tos, alegres y ya no tristes, a la manera de adolescente de Spinoza que dando un portazo a la casa familiar para huir de la autoridad parental [...] elige enrolarse en el ejército, y prefiere así, pero “con toda libertad”, por supuesto, el despotismo de un tirano antes que aquellos “sermones paternos”.¹⁶

Así pues, nunca somos tan tontos como para perseguir voluntariamente nuestra servidumbre, ni somos poseídos por una alienación o falsa conciencia. Siempre, por el contrario, luchamos por la alegría, por el incremento de nuestra potencia. Si consentimos el mantenimiento de alguna situación, es porque no se ha presentado ante nosotros, o no hemos producido, una complejión de los afectos que nos otorgue una mayor potencia.

Cuando se da una situación de mandato-seguimiento, quiere decir que alguien instaaura una complejión afectiva que resulta alegre para los que lo siguen. Eso, convencer a los demás de que el plexo de pasiones que uno propone es bueno para todos, constituye lo que Lordon llama el *formar empresa*, y que está presente, en general, en el conjunto de esfuerzos cooperativos en los que alguien ejerza algún tipo de liderazgo.

SPINOZA Y MARX

Es aquí donde, según Frédéric Lordon, Spinoza confluye con Marx. En el capitalismo, explica el filósofo francés, los trabajadores, poseedores de la mercancía fuerza de trabajo —única de la que son dueños y pueden vender— están sometidos a una fuente de tristeza permanente debida al hecho de que su perseverar en el ser, en el sentido de la reproducción física de su cuerpo, está sometida a las necesidades del capital, de la valorización del valor, que siempre puede considerar-

¹⁶ Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre*, 109-110.

los prescindibles. Formar parte de la masa salarial es una urgencia, un imperativo indeclinable, una ansiedad insoportable, que ninguna plaza “definitiva” o contrato a largo plazo puede erradicar. Incluso teniendo acceso a todos los satisfactores, al delirio del consumo, la tristeza que opera como bajo profundo en la relación salarial resulta insuperable. Porque la vida no está en las propias manos, la sombra de la declinación de la potencia nos amenaza.

No hace falta ningún otro elemento, ningún fundamento trascendental o *a priori*, adicional a la teoría spinoziana de los afectos, para dar cuenta de la resistencia al capitalismo y la necesidad de su superación revolucionaria. Especialmente no hace falta, a decir de Lordon, la postulación de una teoría antropológica general del trabajo, del valor de uso, como habría hecho Marx en *El capital*, para ofrecer un sustento, una base de comparación y un telos, al propósito de derrocar al modo de producción capitalista. Afirma Lordon:

Los pensamientos de Marx y Spinoza tienen suficientes afinidades y puntos de contacto como para que no haga falta silenciar lo que probablemente constituye (con la dialéctica de lo negativo y de la contradicción) su principal divergencia: el valor, figura de la trascendencia subrepticamente reintroducida en el corazón de la inmanencia.¹⁷

El trabajo en su forma supuestamente natural, objetiva, no requiere ser invocado para explicar el hecho de que, por un lado, los trabajadores con frecuencia resistan a su sometimiento, o también, por otro, “colaboren” a su inserción subordinada en el sistema. Al observar esto último, desde luego, si se partiera de una noción antropológico-natural del laborar, podría afirmarse que su acción tendría un carácter “alienado” y se pondría en juego, una vez más, el repertorio entero de la figura de la “servidumbre voluntaria”. Abunda sobre esto Lordon:

¹⁷ Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre*, 129.

no es tanto el valor, preexistente y objetivamente establecido, lo que atrae hacia sí el deseo, sino el deseo el que, invistiendo objetos, los constituye en valor [...] No hay valor sustancial que pueda erigirse objetivamente en norma y proveer anclajes incontestables a los argumentos de las disputas distributivas, no hay más que victorias temporales de algunas potencias que imponen con éxito sus afirmaciones valorizadoras. Vale lo que el más potente ha declarado que vale —lo cual no excluye, por otra parte, que en ciertos campos se formen comunidades de valorizaciones disidentes, y las luchas de valorizaciones son de hecho lo ordinario en la vida social del valor.¹⁸

Sin tener que echar mano de entidades trascendentes, preexistentes y sobrevivientes al orden del capital, el escenario de pura inmanencia de fuerzas y afectos presentado por el autor de la *Ética* explicaría por qué el *conatus*, la lucha contra la tristeza y por la alegría laten en la sociedad actual y habrán de llevarla a una metamorfosis. La teoría spinoziana daría cuenta también del constante propósito del capital por seducir y alegrar a los empleados de todos los niveles ofreciéndoles posiciones gerenciales y consumo ampliado. Se trataría de incrementar los afectos alegres para aumentar la potencia del sistema. No exactamente enajenar o engañar a los trabajadores, no *alienarlos* sino, literalmente, *alinearlos* con el deseo capitalista para potenciar el rendimiento del modo de producción.

Y no habría utopía neoliberal, capitalismo humano o flexible que fuesen capaces de superar o someter las tensiones del sistema, puesto que —y es aquí donde Marx vuelve a aparecer— la relación salarial constituye en el orden del capital una matriz afectiva, un motor inmanente de afecciones y valoraciones, que instaura un bajo profundo de tristeza en nuestro mundo.

¹⁸ London, *Capitalismo, deseo y servidumbre*, 129-130.

CONCLUSIONES

De la mano de Spinoza, Frédéric Lordon presenta un dibujo del capitalismo como una estructura y una lucha por investimentos de deseo. La alegría y la tristeza colorean las situaciones y vuelven aceptable u odiable cada una de las alternativas de acción y a sus actores mismos. Los agentes se articulan como conglomerados de fuerzas, que ejercen y los atraviesan al mismo tiempo, sin que en ningún caso preexistan a las mismas. Los sujetos ni fundan ni anteceden a las realidades en las que participan, sino que son en todos los casos sujetos-sujetados; que se creen libres por la ignorancia de la infinitud de las causas, y que suelen imaginarse como YOes soberanos. “Emanciparse” en este marco, querría decir modificar el sujetamiento, deslizarse hacia otra matriz afectiva, pero no separarse o ausentarse del conjunto de fuerzas que constituyen la inmanencia. Tal es el *dictum* Spinoza-Althusser-Lordon.¹⁹

No estoy seguro de que Marx, en *El capital*, haya postulado al trabajo como una condición objetiva, previa, que daría fundamento tanto a su teoría del valor como a las luchas de resistencia de los trabajadores.²⁰ Sin embargo, de haberlo hecho, ello supondría, en efecto, un elemento trascendente contra el cual podrían construirse explicaciones que invocaran la alienación como razón del sometimiento, de la servidumbre. No habría en este punto mucha diferencia entre las posiciones marxista y liberal, a pesar de que esta última postularía

¹⁹ Frédéric Lordon hace suya la teoría del sujetamiento propuesta por Althusser en su conocido texto “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución* (8a ed.) (México: Siglo XXI, 1977).

²⁰ He sostenido la posición de que Marx, en *El capital*, propone justamente que en el capitalismo la noción de trabajo ya no tiene lugar, en mi libro *Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas* (México: Media Comunicación, 1999), y más recientemente en mi artículo “Moishe Postone. Reloaded”, en Elvira Concheiro y José Gandarilla (Coords.), *Marx revisitado. Posiciones encontradas* (México: UNAM, 2016).

no a la actividad laboral, sino a la libertad misma, a la autodeterminación constitutiva del sujeto, como condición *a priori* de la que se seguiría, indefectiblemente, la descripción del orden social como ámbito de domesticación voluntaria. Las reglas, la sociedad, serían siempre un enclaustramiento y una fuente de enajenación.

La lectura que Frédéric Lordon nos ofrece de Spinoza abre caminos para salir del juego de lenguaje que considera a los hombres sujetos de tontería y engaño, que se someterían por alienación al confundir servidumbre con liberación. El problema político, dicen Deleuze y Guattari, diagnosticado por el autor de la *Ética*, consiste en saber por qué los hombres suelen luchar por su sometimiento. Pues bien, no hacen eso, sino que a cada momento pugnan por la alegría y por el incremento de la potencia de su ser.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*, México: Siglo XXI, 1977.
- . *Être marxiste en philosophie*, París: Presses Universitaires de France, 2015.
- Bobbio, Norberto. “El modelo iusnaturalista”, *Origen y fundamentos del poder político*, México: Grijalbo, 1985.
- Buchanan, James. *The limits of liberty. Between anarchy and Leviatan*, Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- Concheiro, Elvira y José Gandarilla (coords.), *Marx revisitado. Posiciones encontradas*, México: UNAM, 2016.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Paidós, 1985.
- Fuente Lora, Gerardo de la. *Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas*, México: Media Comunicación, 1999.

- Fuente Lora, Gerardo de la. “Moishe Postone. Reloaded”, *Marx revisitado. Posiciones encontradas*, México: UNAM, 2016.
- Hayek, Friedrich. *Democracia, justicia y socialismo*, Madrid: Unión Editorial, 1985.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (2a ed.), México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Editora Nacional, 1981.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Barcelona: Alianza Editorial, 2014.
- London, Frédéric. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- Luhmann, Niklas y Raffaele De Georgi. *Teoría de la sociedad*, México: Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 1993.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social o principios de derecho político*, Buenos Aires: La Página/Losada, 2003.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Editora Nacional, 1980.

DESEO DE MULTITUD EN SPINOZA:
ESTRATEGIAS CRÍTICAS DE LO COMÚN

Mariela Oliva Ríos*

*El arte del contratiempo es también un arte político, un arte teatral,
el arte de dar la palabra a contratiempo a aquellos que,
en los tiempos que corren, no tienen derecho a la palabra.*

JACQUES DERRIDA

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo me propongo reflexionar algunas de las derivas teóricas que a propósito de la noción de *multitud* se han desarrollado al interior del spinozismo. Intento con ello pensar que el carácter radical que dicha noción contiene para la democracia spinoziana, se encuentra en la afirmación de una ontología de la inmanencia que permite comprender el deseo de multitud como estrategia afectivo-cognitiva, esto es, como estrategia crítica de lo común.

La subversión ontológica que Spinoza establece en los albores del proyecto moderno, su disonancia ética y política, radica entre otras cosas, en haber pensado la construcción democrática a partir del esfuerzo en común por la verdad y la felicidad de los seres humanos entre sí; recordemos que no hay para Spinoza conocimiento, sea imaginario, racional o intuitivo que no sea reflejo del deseo que nos constituye y por tanto expresión de nuestra potencia de existir.

Concebir la *multitude* como deseo implica en términos teóricos y prácticos poner en juego el realismo político del derecho natural y la ruptura con una servidumbre voluntaria que su pensamiento contie-

*Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).

ne. Se trata, entonces, de comprender la crítica como la apuesta por una filosofía práctica de la vida que se realiza por la capacidad que tenemos, como parte de la naturaleza, de ingeniar estrategias de organización colectiva cuya trama es esencialmente afectiva; en otras palabras pensar estrategias críticas de lo común desde el horizonte del deseo y del cuerpo. ¿Qué implica pensar el ámbito político desde dichas estrategias? ¿cuál es la relación entre deseo de multitud y la puesta en acción de lo común? Para responder estas preguntas recupero el sentido de multitud que autores como Balibar, Bove, Deleuze y Morfino han elaborado, a saber, la multitud como estrategia de comunicación afectiva, como resistencia e indignación, como diferencia y como coyuntura. De lo que se puede deducir, que si algo pone en movimiento la dinámica del deseo y la afectividad que sostiene la filosofía de Spinoza es justamente nuestra potencia de existir, esto es, la capacidad que somos de afección colectiva en acto, lo que necesariamente significa que no hay afecto que no sea político ni acción que no sea producción de algo común.

HACIA LA NOCIÓN DE MULTITUD

La noción de multitud (*multitude*) y específicamente de potencia de la multitud (*potentia multitudinis*) que Spinoza expone como condición para la democracia en su pensamiento político, no se comprende sin el andamiaje ontológico que sostiene su proyecto ético. Como es sabido por los lectores asiduos a su obra, dicho proyecto ético subordina toda reforma del entendimiento, esto es, todo conocimiento al desarrollo de una filosofía práctica de la vida que dé lugar a la realización de la perfección humana entendida como libertad y felicidad sin el peso de una moral preexistente cuyo carácter ficcional produce la alienación o disminución de la potencia de actuar de los seres humanos. Es decir, que el desarrollo ético y político de la filosofía escrita por el holandés

no es sino el despliegue radical¹ de una ontología de la inmanencia que ha sido crucial para el desarrollo crítico material del proyecto de la modernidad, ya no sólo por la denuncia que hace del pensamiento teológico dominante en el siglo XVII y su inherente defensa por la libertad de pensamiento, sino por la contundencia con que se exponen, conceptualmente, las implicaciones ideológicas que *a posteriori* sostendrán el proyecto moderno ilustrado, al enunciar los límites de su crisis; pensemos por ejemplo, en la noción de sujeto entendido como categoría epistémica y moral, el anudamiento que enuncia el sujeto de las certezas ante el argumento ontológico “de un imperio dentro de otro imperio” o la idea incluso de un sujeto social revolucionario² frente al enfoque de una ontología de lo necesario e irreductible.

Es innegable que la propuesta política de Spinoza está sostenida por su crítica a la metafísica imperante y que no es posible comprender su anomalía sin con ello establecer la relación que guardan sus escritos en un diálogo con el realismo político de Maquiavelo y el materialismo de Hobbes. El enigma Spinoza que une la defensa de la libertad de pensar a la afirmación de una causa inmanente/eficiente, busca conciliar el poder de la multitud con la seguridad del Estado, así, su filosofía se constituye en una alteridad histórica y teórica que permite un diálogo abierto a la actualidad crítica de la política. Vale la pena recordar en este sentido, tres momentos históricos que marcaran el desarrollo crítico de su proyecto político; por un lado lo que la palabra “spinozismo” designaba en su tiempo y en los siglos posteriores, convirtiéndose en una de las mayores revoluciones que se hayan

¹ Ver el artículo, “Ámsterdam, 1600. Radicalismo democrático y lengua popular”, en Diego Tatián, *Spinoza, el don de la filosofía* (Buenos Aires: Colihue, 2012), 9-26. Respecto al carácter anacrónico del uso del término “radical”.

² Al respecto ver el artículo de Vittorio Morfino, “¿Qué es la multitud?”, *Youkali Revista Crítica de las Artes y el Pensamiento*, 9 (2010), 182-187, en www.youkali.net (consultado en mayo de 2018), en donde establece las diferencias categoriales en torno a la noción de multitud y el rasgo material del planteamiento spinoziano frente a lecturas clásicas del sujeto y de las masas.

dado en el mundo de las ideas;³ por otro, el lugar que el idealismo alemán otorgará a su filosofía, particularmente Hegel en relación a la ausencia de la dialéctica en su propuesta; y por último los debates que se han desarrollado entre el spinozismo y el marxismo en los últimos 50 años y que se conoce como un renacimiento de Spinoza (*Spinoza-renaissance*).⁴

Procuraré en lo que sigue exponer brevemente dicho despliegue ontológico para remarcar los aspectos que en el ámbito de su disonancia política permiten calibrar el sentido de dicha potencia de la multitud como deseo de multitud y con ello desarrollar la relación de la noción de *conatus* con la voluntad de servidumbre como opuesta al deseo de multitud. Comprender dichas relaciones es crucial para analizar no sólo las implicaciones de un proyecto democrático que nace a contrapelo de la modernidad ilustrada triunfante y su evidente fracaso en las actuales condiciones de la llamada posmodernidad global, sino para la puesta en praxis de la subversión que contiene su propuesta ontológica en función del realismo crítico y plural al que invita su pensar político. Tal invitación permite mantener su vigencia frente al desmantelamiento violento de importantes tejidos sociales de la humanidad que se viene desarrollando en distintas latitudes del planeta, para lo cual los trabajos e interpretaciones que desde el spinozismo se han debatido de la noción de *multitude* tales como: la propuesta deleuziana, el trabajo de Antonio Negri, Paolo Virno, Vittorio Morfino, Filippo Del Lucchese, Laurent Bove, Étienne Balibar y Marilena Chaui entre otros; conforman el gesto crítico-material que permite pensar e ingeniar estrategias de organización colectiva que respondan y enuncien las denuncias de importantes sectores de la pobla-

³ Ver Tatián, *Spinoza, el don de la filosofía*, 23.

⁴ Ver Diego Tatián, “Marcas de lectura”, en *Spinoza, filosofía terrena* (Buenos Aires: Colihue, 2014), 180-181; donde a propósito del texto de Balibar: *Spinoza y la política*, Tatián elabora una arqueología del devenir teórico-político abierto del materialismo en Spinoza como filosofía del marxismo.

ción mundial considerados como *nuda vida* para los intereses de un capital neoliberal salvaje desde el discurso ficcional de la democracia.

Concebir la *multitude* como deseo significa en términos teóricos y prácticos poner en juego el realismo político del derecho natural y la ruptura con una servidumbre voluntaria que su pensamiento contiene, de suerte que dicha concepción da lugar justamente a la formulación de las condiciones de pensabilidad del horizonte político.⁵ Se trata entonces, de comprender la crítica como estrategia de lo común desde el horizonte del deseo y del cuerpo, es decir la apuesta por una filosofía práctica que se expresa en la capacidad que tenemos como parte de la naturaleza de ingeniar estrategias de organización colectiva teniendo presente que su trama es esencialmente afectiva.

¿Qué implica pensar el ámbito político a partir de dichas estrategias? ¿cuál es la relación entre deseo de multitud y la puesta en acción de lo común? Para responder estas preguntas recuperé el sentido de multitud de algunos de los autores antes mencionados, a saber, la *multitude* como estrategia de comunicación afectiva en Balibar, como resistencia e indignación en Bove, como diferencia en Deleuze y como coyuntura en Morfino; y con ello sostener que lo que la filosofía política de Spinoza pone en juego es la capacidad que somos de producción y afección colectiva en acto y por tanto evaluar el hecho de que no hay afecto que no sea político ni acción que no sea producción de algo común.

Ontología de la inmanencia: derivas éticas y políticas

En el preludio de la historia del paradigma moderno Spinoza desarrolla una ontología que contiene y sintetiza las categorías conceptuales de la tradición metafísica que hereda, sin embargo él mismo sostendrá que en realidad jamás ha sido definida la naturaleza de Dios, pues-

⁵ Ver Morfino, “¿Qué es la multitud?”, 187.

to que ninguna de las aproximaciones desarrolladas hasta entonces permiten, de acuerdo a su criterio, conocer algo de la naturaleza o la esencia de Dios, por lo que la jerarquía ontológica que dichas teorías sostienen implican un abismo insalvable entre Dios y el mundo.

Spinoza desafiará la jerarquía que sostienen las metafísicas de la trascendencia con el despliegue de la inmanencia que comienza por la comprensión de Dios como *causa sui* y causa eficiente de todas las cosas. La univocidad del ser queda establecida porque la sustancia o la naturaleza es causa de sí en cuanto es causa de todas las cosas,⁶ es decir Dios o la naturaleza entendida como infinita potencia carece de finalidad y por lo tanto de voluntad, actúa por la sola y absoluta necesidad de su naturaleza, se expresa y es expresada a través de los infinitos atributos que afirman su potencia, y que al ser causa inmanente se identifica con lo que es y con lo que produce.⁷

Es decir, la inmanencia significa que la causa permanece en su efecto y lo que hay es una potencia que se expresa por la absoluta necesidad de su existencia, no hay escisión entre Dios y el mundo, no hay abismo sino potencia productiva y puesto que cuanto más realidad o perfección corresponde a la naturaleza de una cosa mayor es su potencia, mayor es entonces su fuerza de existir (*vis existendi*), por tanto “La razón o causa por la que Dios, o sea, la naturaleza obra,

⁶ Al respecto, ver Marilena Chaui en su artículo, “O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário”, en *Spinoza, Cuarto Coloquio* (Córdoba: Brujas, 2008), 19-20. [La traducción es mía]. plantea: “es de la esencia de Dios, que sea causa de efectos, esto es, la causalidad no es un predicado o un aspecto o un accidente de la esencia, es la esencia misma como acción; la esencia divina no es simplemente causante, es actividad[...] de ahí que sea preciso conocer como actúa[...]”.

⁷ Para la comprensión de este sentido es fundamental tener presente la definición de *causa sui* E1Def.1, el primer axioma y el despliegue deductivo que se da desde la proposición 15 de esta parte y hasta la 18 que expresa la causa inmanente, así como EIP34, “La potencia de Dios es su esencia misma”. En adelante citaré a Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Vidal Peña (trad.) (Madrid: Tecnos, 2007), con la abreviatura E (*Ética*) y los numerales subsecuentes, como se suele citar esta obra.

y la razón o causa por la cual existe, son una sola y misma cosa.”⁸ Esta declaración es la contundente afirmación de una causa libre⁹ y perfecta que no precisa de ninguna determinación, es la indeterminación absoluta y por tanto, un ser cuya infinitud y eternidad tiene un poder absoluto para producir efectos reales.

Si la potencia es la esencia de cualquier realidad o modificación en la naturaleza, unidad del mundo y Dios en su actualidad como ser y existencia, esto es, es causa de sí en el mismo sentido que es causa eficiente, hay entonces una plenitud ontológica dinámica en la que el ser humano como modificación finita expresa dicha esencia/potencia como deseo. Ahora bien, ¿qué derivas éticas y políticas se extraen de este entramado causal inmanente?

El hecho de que Spinoza conciba un Dios cuya esencia y potencia permanece en las cosas que produce, tendrá como resultado una inversión ética y política donde las jerarquías, la teleología y el finalismo quedan desplazados a ficciones e ilusiones humanas que exclusivamente promueven las supersticiones y los prejuicios morales, esto es, se reducen a mera ignorancia subjetiva,¹⁰ de ahí que sostenga que quienes atribuyen a Dios una voluntad y un fin buscan, políticamente hablando, mantener en un estado de impotencia a los individuos, es decir mantener la ignorancia y la servidumbre. Sin embargo, tal condición se sostiene porque por un lado los hombres buscan su propia utilidad y por otro ignoran las causas que los determinan a concebir o actuar de determinadas maneras, lo que conduce no sólo a la dominación y la sumisión, sino a la no comprensión de las relaciones de poder y de conocimiento. Así que, al disminuir la potencia de acción de los individuos entre sí se produce simultáneamente ausencia de

⁸ E4, Prefacio.

⁹ “Se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y necesaria, o mejor compelida, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar de cierta y determinada manera” (E1Def. 7).

¹⁰ Ver Chauí, “O fim da metafísica”, 37.

conocimiento, cabe tener presente en este sentido, el célebre escolio de la proposición 9 de la tercera parte de la *Ética*,¹¹ fundamental para comprender que el deseo, siendo la esencia de este modo finito que somos los seres humanos, se expresa por nuestra capacidad de afección y cognición, es decir, por la conciencia de lo que podemos y consideramos apetecible y digno.

La relevancia que Spinoza dará al deseo como condición de lo humano, va a implicar un reconocimiento concreto y material del conflicto, así como la abierta necesidad de inventar estrategias colectivas que permitan no rechazar dicha condición sino comprenderla, y en ese sentido obtener el mayor beneficio para la vida en común. No hay entonces un orden moral preestablecido, tampoco un ideal que alcanzar, sino la tensión de un deseo de vida que es a su vez deseo de vivir bien.

El carácter no dualista que subyace en la inmanencia spinoziana, se expresa en la negación de antagonismos tales como ética-política, mente-cuerpo, individuo-sociedad, derecho natural-derecho civil, etc., en tales registros la ruptura con la noción de un alma pensante separada del cuerpo y de sus afecciones o una conciencia dada *per se*, así como el establecimiento de una temporalidad plural es fundamental para entender, por ejemplo, cómo se deslinda tanto del iusnaturalismo y del contractualismo; en su lugar lo que coloca como central es la construcción de aquel cuerpo político que aumente y garantice la libertad del mayor número de individuos, es decir, el individuo no es anterior a la multitud sino que ésta es su condición de singularidad. La no separación del cuerpo y la mente, de la necesidad y la libertad, de la virtud y el conocimiento, tendrá como consecuencia la negación del sujeto en su sentido clásico; hablar de un sujeto aislado, escindido como promueve el individualismo es para Spinoza sostener la idea

¹¹ “que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzgamos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos” (E3P9, Escolio).

de “un imperio dentro de otro imperio”, que implica vivir bajo la servidumbre y el dominio de las pasiones (imaginación). Dentro del terreno político tal situación se convierte en mera apología del poder, de deseos exteriores que hacen imposible la construcción de lo común y la realización de la libertad.¹² La ontología de la inmanencia es ontología de la necesidad de esta causa libre que es Dios o la naturaleza, es decir:

La ontología de la necesidad no es un determinismo ni un fatalismo político, antes bien, una ontología de la sustancia como infinita fuerza productiva de infinitas cosas en infinitos modos que se conjuga con (o redundante en) formas imprevistas de irrupciones históricas y sociales a partir de una recuperación de la potencia transformadora de las singularidades.¹³

La subjetividad spinoziana, entendida como composición de singularidades abierta en su actividad y que se define como deseo, se constituye por la experiencia del afecto, de suerte que la potencia de cada cosa singular se expresa por la capacidad que tiene de afectar y ser afectado y deviene en tal proceso en singularidades, en composiciones que no se reducen a un individuo sino a la diversidad de encuentros en común.

Conatus y potencia de la multitud: trama afectivo-cognitiva

El sentido de la ontología de la inmanencia que apuntamos en el apartado anterior, en el que se establece que de la necesidad de la natura-

¹² Siglos después, con un fuerte gesto spinoziano, Marx dirá que solamente dentro de la comunidad es posible la libertad personal. Ver C. Marx y F. Engels, “La ideología alemana”, en *Obras escogidas*, t. I (Moscú: Progreso, 1980), 31.

¹³ Tatián, *Spinoza, el don de la filosofía*, 25.

leza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos, nosotros los seres humanos somos entonces, modificaciones finitas que expresamos, en tanto compuestos de cuerpo y mente, la naturaleza infinita de Dios y estamos sujetos a una multiplicidad de determinaciones que constituyen nuestra existencia en la duración. Al ser Dios o la naturaleza causa del ser de las cosas lo es también de que perseveren en la existencia,¹⁴ por lo que la condición de duración que se define como continuación indefinida de la existencia y no puede ser limitada,¹⁵ tiende entonces a durar en la existencia, esto es, a perseverar en ella. Esta condición de duración en la existencia de todo modo finito constituye a su vez el grado de potencia que le corresponde como parte activa de la potencia infinita de Dios.

Esta actividad es el *conatus* y corresponde a todos los seres o individuos en la naturaleza en tanto cosas singulares. El *conatus* es la ley de toda la naturaleza entendida como la identidad de la esencia y la potencia de todas las cosas singulares que de cierta y determinada manera expresan la potencia de Dios, es decir, todas las cosas existentes tienden a mantenerse, a durar y a renovarse en función de la relación correspondiente a su esencia.¹⁶ El *conatus* se entiende por lo tanto, como la tendencia de las cosas singulares a permanecer en la existencia, de hecho tal singularidad es expresión de esa fuerza productiva en acto, que sería la definición misma de la vida.

Ahora bien, si todas las cosas expresan su potencia de existir mediante la fuerza con la que perseveran en su ser, el *conatus*, la potencia y la vida son una misma manera, un mismo sentido de expresar la infinitud del “ser existente”. En el caso de los seres humanos dicha

¹⁴ Ver E2P34, Corolario.

¹⁵ Ver E2Def. V.

¹⁶ “Cada cosa se esfuerza cuanto está a su alcance por perseverar en su ser” (E3P6). Cabe mencionar que Spinoza en los *Pensamientos metafísicos* había definido la vida como “la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser”. Baruch Spinoza, *Pensamientos metafísicos*, Atilano Domínguez (trad.) (Madrid: Alianza, 2006), Capítulo VI: 275.

fuerza es el deseo (*cupiditas*), y siendo su esencia es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella,¹⁷ esto es, en virtud del aumento o disminución de la potencia de actuar. Nuestra existencia, entonces, está determinada por la capacidad de comprensión de nuestra naturaleza afectiva, cuya experiencia está dada por el aumento o disminución de nuestra potencia, esto significa que el deseo, al ser la esencia de nuestra potencia, se expresa por el poder de ser afectado y por las afecciones que colman dicho poder, sea para padecer o actuar, es decir, la expresión de nuestra capacidad de afección constituye la apropiación corporal de nuestra potencia creativa.

Es evidente entonces, que el deseo es la conciencia que determina a este modo finito, singular y múltiple, a actuar o a padecer dependiendo la fuerza con la que logre conocerse a sí mismo, esto es, conocer el poder de las pasiones. Las afecciones, dirá Deleuze, son causa de conciencia y el deseo es siempre deseo de algo, es decir, puesto que somos corporalidades complejas y un compuesto de actividad pensante, esto es, una conexión de sentimientos y percepciones que producimos ideas, significa que hay unión sintética de afecto y cognición.¹⁸ La relación nuevamente no antagónica entre afecto y conocimiento implica que en los tres géneros de conocimiento que concibe la epistemología spinoziana (imaginación, razón e intuición) se da una relación de composición compleja de producción afectiva,¹⁹ que

¹⁷ Ver E3, Definiciones de los afectos.

¹⁸ “pues cuanto más apto es el cuerpo para ser afectado de muchas maneras, y para afectar de muchas maneras a los cuerpos exteriores, tanto más apta es el alma para pensar”. E4, cap. 27.

¹⁹ Respecto a la compleja trama de relación que se establece en la epistemología de Spinoza, entre afecto, cognición y *cupiditas*, específicamente respecto a la *scientia intuitiva*, remito al artículo de Diego Tatián, “Generosidad y conservación de sí”, en *Spinoza, el don de la filosofía*, 43-61, donde escribe: “el acceso a la *scientia intuitiva* se produce según la *Ética* por vía filosófica, aunque no implica un abandono de la imaginación ni de la razón, sino más bien una integración de estos dos primeros

se despliega como horizonte inmanente del deseo y que por tanto vuelve problemática y profundamente realista la necesidad y posibilidad de establecer un orden político democrático que se constituya racionalmente y alcance el bienestar del mayor número de personas. Así como y simultáneamente, a mayor capacidad del cuerpo de ser afectado mayor comprensión de su singularidad, la expresión de la potencia de un cuerpo político implica la expresión de la potencia de la multitud y por tanto en su lógica afirmativa, sólo tal potencia garantizará la seguridad del Estado, considerando que el deseo que nace de la razón, esto es, de lo común, no puede tener exceso.²⁰

La base material de la filosofía política que Spinoza propone alcanza su articulación contemporánea en el encuentro del núcleo conceptual: potencia de la multitud-seguridad del Estado, donde el realismo político queda expresado justamente porque tiene como fundamento ontológico la vida pasional de este modo finito humano. En efecto, los hombres no pueden vivir sin una ley común pero dicha construcción ha de ser consecuente con la experiencia y el conocimiento de la naturaleza que somos, puesto que pretender contener a la multitud por vía de la razón moral, desde un reino utópico o por vía de criterios ideales que condenan la naturaleza humana y conciben a los hombres no como son, sino como quisieran que fuesen, esto es, guiados más bien por el temor que por el conocimiento,²¹ conduce a la no realización del derecho natural.

Habrán entonces que deducir los fundamentos del Estado no de la razón sino de esa naturaleza común de los individuos, lo que significa que dicha naturaleza común, dicho deseo de perseverar en la existencia presupone perseverar en un mundo que promueva la vida también

géneros en una perspectiva más extensa e intensa, que no concierne solamente al conocimiento sino también a la vida práctica”, p. 57.

²⁰ Ver E4P61.

²¹ Al respecto, ver TPI, 3 y 4 en Baruch Spinoza, *Tratado político*, Atilano Domínguez (trad.) (Madrid: Alianza, 1986). En adelante las citas al *Tratado* serán de esta traducción. Se abreviará conforme a la forma clásica con las siglas TP.

de los otros. La democracia no es una simple forma de gobierno, es la expresión de la esencia del Estado que se entiende como el poder de la multitud. La base material de este planteamiento es precisamente que el *conatus* en tanto deseo de vida y deseo de vivir bien,²² deviene en el dispositivo, en la estrategia que proyecta la potencia infinita del ser existente en acto y es ahí donde lo real del conflicto acontece como resistencia.²³ Saber cómo encarnamos, nombramos y experimentamos nuestra naturaleza deseante es conocer las causas que nos determinan a actuar o a padecer de determinadas maneras, lo que significa necesariamente la apuesta y valoración de todo conocimiento que nos permita dar cuenta, mediante la experiencia afectiva, de la utilidad de la razón para la construcción y transformación del Estado en tanto enunciación y práctica de lo común.

Si el derecho natural de toda la naturaleza y por tanto de cada individuo se extiende hasta donde se extiende su poder,²⁴ entonces se ha de entender la potencia de la multitud como *conatus* del cuerpo colectivo en tanto cuerpo político que se democratiza en su proceso de relación intensiva, sin dejar fuera la realidad del conflicto en su relación con los otros; la multitud, en su política es alteridad inmanente, es con y entre otros. El cuerpo político que crea, que conforma esa potencia de la multitud es resultado del poder propio de su naturaleza, por lo que la gesta spinoziana de un estado democrático es por el despliegue de una fuerza productiva de comunidad, tal es

²² Respecto a la relación deseo de vida y deseo de vivir bien, Judith Butler plantea que el ser que se esfuerza por perseverar en su ser, de acuerdo con Spinoza, no siempre es singular y tampoco logra aumentar o mejorar su vida sin que al mismo tiempo mejore la vida de los otros, estableciendo con ello una ética que tiene implicaciones para la solidaridad social y una crítica al individualismo. Ver Judith Butler, “The desire to live: Spinoza’s Ethics under pressure”, *Senses of Subject* (Nueva York: Fordham University Press, 2015), 63.

²³ Ver Prólogo de Antonio Negri en Laurent Bove, *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza* (Buenos Aires: Cruce, 2014), 11-17.

²⁴ Ver TPII, 4.

el derecho natural que sin desarrollo y construcción política de lo común permanece en estado abstracto, y es ésta su condición inalienable; es decir, a lo que se refiere Spinoza cuando define la democracia como *absolutum imperium* —el más natural de todos los regímenes políticos—, está diciendo dos cosas fundamentales: uno, que la soberanía expresada en la potencia de la multitud (*conatus* colectivo) no es transferible, es decir, permanece en, esto es, es inmanente al poder de dicha colectividad; y dos, que se trata de un esfuerzo común, de un ejercicio dinámico y abierto cuya apuesta es la transformación de pasiones tristes en alegres, no es algo dado, es el esfuerzo creativo de los individuos en su necesario vínculo, por lo tanto “lo que Spinoza llama democracia no es un conjunto de formas definitivas presuntamente fundadas en el orden del concepto, y ni siquiera un régimen político en sentido estricto, sino el desbloqueo, la desalienación y la liberación de una fuerza productiva de significados, de instituciones, de mediaciones por las que se mantiene e incrementa”.²⁵

La *cupiditas* de las singularidades humanas es el horizonte de producción de la multitud, la potencia siempre en acto de ingenio y comprensión colectiva, es decir, la potencia de la multitud es esa subjetividad colectiva que en tanto composición de cuerpo político actúa con una lógica inmanente, de ahí la no escisión entre ética y política. La misma y simultánea condición del deseo que determina nuestra potencia de actuar en tanto modos finitos, esto es, las afecciones y afectos que somos capaces de conocer se despliegan como horizonte de comunidad, de potencia de multitud; siendo así, las afecciones son la experiencia y causa de la conciencia del *conatus* que, puesta ahora en su composición intensiva como potencia, devienen en el deseo de una multitud que expresa la alegría de la vinculación colectiva.

Sin embargo, Spinoza dirá que nadie ha sabido hasta ahora lo que puede un cuerpo y por lo tanto tampoco lo que a la producción de pensamiento puede la mente. Deleuze considera que lo que Spi-

²⁵ Tatián, *Spinoza, filosofía terrena*, 11.

noza está afirmando con esta aseveración, no es la desvalorización del pensamiento en su simultaneidad con la extensión, sino la de la conciencia en relación al pensamiento, esto es, el descubrimiento de un inconsciente del pensamiento tan profundo como lo desconocido del cuerpo y la reducción de la conciencia a mera ilusión.²⁶

La referencia a la lectura deleuziana de esta ruptura con el dualismo imperante en la tradición filosófico-política moderna, muestra que el problema que se pone en juego frente a la potencia de la multitud es el mismo que va implicar la vida afectiva de los individuos en términos del poder con que sean capaces de ser causa adecuada de los afectos que les determinan a actuar en un orden de composición y descomposición de relaciones; es decir, puesto que nosotros recogemos tan sólo los efectos de lo que le sucede a nuestro cuerpo y de lo que le sucede a nuestra alma, esto es, ignoramos las causas que nos conducen a actuar y pensar de ciertas maneras, significa —en términos spinozianos— que la mayoría de las veces más que actuar padecemos, es decir, imaginamos, tenemos un conocimiento parcial e inadecuado de las causas y de los efectos. De ahí que, como advertirá en el prefacio del *Tratado teológico político*, luchemos por nuestra esclavitud como si se tratase de nuestra libertad, denunciando con ello las consecuencias políticas de tal condición, a saber la servidumbre.

Ésta será la aporía que recorre todo el entramado ético y político que advierte el realismo spinoziano, la puesta en juego de una razón común, es decir, la premisa que vuelve factible que la sociedad se constituya en una multitud de hombres libres y no en una masa de esclavos, es inherente al entendimiento de que toda política es una ficción, en tanto no se considere que su condición tiene como causa el derecho natural, es decir, la potencia de este modo singular que somos en la naturaleza. En este sentido, como señalará Balibar, la tarea ineludible de la política es conservar el carácter problemático de la multitud en

²⁶ Ver Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica* (Barcelona: Fábula Tusquets, 2001), 29.

su relación poder-libertad y generar las condiciones para su inserción, esto es, la creación de dispositivos afectivos que reduzcan el peligro de transferencias alienantes del deseo o identificaciones con liderazgos mesiánicos,²⁷ que se traducen como lo muestra la experiencia histórica, en diversas formas de poder despótico y tiránico.

Servidumbre voluntaria vs deseo de multitud

Cómo producir agenciamientos que promuevan una vida en común, relaciones no de subordinación, sometimiento y violencia, como las que se ejecutan cruelmente en el imperio del capitalismo salvaje actual, sino aquellas relaciones de vida colectiva que aumenten nuestra potencia de actuar y de pensar.

Está claro que si algo permite reflexionar el realismo político spinoziano es que no podemos escapar a nuestra condición afectiva y que por tanto recuperar la potencia de transformación que dicha condición propicia, es tarea de una memoria práctica, histórica y social. Tal producción radica en el esfuerzo común y plural por generar estrategias de vida cuya composición de cuerpos e ideas correspondan con nuestras acciones, donde afirmar la vida signifique amar la existencia, puesto que nadie desea ser feliz o vivir bien si no desea al mismo tiempo existir en acto.²⁸ Sin embargo, como rara vez vivimos con la guía de la razón —registro cognitivo desde el cual es posible tal agenciamiento en tanto cuerpos que devienen sociabilidad—, nos encontramos dominados por las pasiones y de esa forma la mayor parte del tiempo padecemos, y no sólo eso, el hecho de escindir la ontología de la política y la política de la ontología como lo ha hecho una larga tradición teórica dentro de las prácticas políticas e

²⁷ Ver Étienne Balibar, *Spinoza y la política* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011), 15.

²⁸ Ver E4P21.

ideológicas, lo que produce justamente los dispositivos de control que reducen el poder a mera técnica y los fundamentos en misterios de la abstracción. Es ahí donde se juega el problema del desplazamiento imaginario de nuestros deseos denunciado por Spinoza y por el mismo La Boetie en su noción de servidumbre voluntaria. Cabe preguntar, si cuando La Boetie afirma en su libro, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, que el poder no existe sin el consentimiento de aquellos sobre los que se ejerce, y Spinoza plantea que las más de las veces los hombres luchan por su esclavitud como si se tratase de su libertad, están diciendo lo mismo. La respuesta no puede ser simple, precisamente porque ambos están considerando y denunciando una realidad política que no deja de repetirse en las diversas sociedades y culturas humanas, pero hay que ir más allá y mostrar el sutil gesto que les diferencia.

La pregunta que establecen ambos sobre la servidumbre nos continúa interpelando, justo porque reconocen el carácter violento y conflictivo de la vida misma y el carácter concreto material, al menos en Spinoza, del *conatus*. El filósofo no niega en este aspecto, su herencia hobbesiana, sin embargo, su afrenta política es otra, no mira al hombre como el lobo del hombre, sino como Dios del hombre, su crítica a la trascendencia divina y el establecimiento, con ello, de una vía no nihilista del pensamiento, considerará que el derecho natural existe únicamente en cuanto exista el cuerpo político de la multitud. Para Spinoza, a diferencia de La Boetie, el contradictorio comportamiento de los individuos que he mencionado, tiene una explicación racional, dirá en el prefacio de la cuarta parte de su *Ética*, que se propondrá demostrar las causas por las que a menudo los individuos aún viendo lo que es mejor para ellos hacen lo peor. Spinoza dará cuenta de cómo los afectos dominan nuestra capacidad de acción y sus consecuencias, la servidumbre será definida como “la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos”, este libro es el espejo inverso

del libro quinto, ambos muestran que la vida práctica se teje en torno a la contraposición servidumbre-libertad.

La servidumbre es, entonces, servidumbre imaginaria, esto es, desplazamiento e ilusión afectiva, por lo que ha de ser comprendida por las causas que la generan, es decir, por la fuerza de los afectos que producimos y por la manera en que externamente nos afectan todas las demás cosas en la naturaleza, principalmente nuestros semejantes, “padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza, que no puede concebirse por sí sola, sin las otras partes”;²⁹ tales afecciones necesariamente determinan nuestras representaciones imaginarias y nuestro comportamiento. Si a ello agregamos lo dicho en el único axioma de esta cuarta parte, a saber, que “en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida”, se enuncia el carácter material y natural del conflicto, la lógica de la guerra, como tensión propia del *conatus*.

Recordemos que la potencia de cada cosa singular es el resultado de una pluralidad de relaciones y, por tanto, el tránsito de una mayor a una menor realidad; se encuentra determinada por las maneras en las que estas singularidades logren mantenerse en la existencia y no porque sus actos sean juzgados como buenos o malos. Así, la potencia o impotencia de los individuos, siendo ésta singular y colectiva, se traduce en una especie de equilibrio del *conatus*, es decir, en una tensión de las fuerzas que determinan la capacidad de acción entre los individuos; por tanto si pensamos concretamente la impotencia o el tránsito a una menor perfección o realidad, no estamos frente a una ausencia de poder, ni tampoco un poder que no encuentra límites con otras fuerzas, muy al contrario la imaginación que sostiene dicha impotencia va a significar tanto la renuncia a dar cuenta de los mecanismos imaginarios que determinan la imposición afectiva (manteniendo un estado de ignorancia aparentemente infranqueable), como la con-

²⁹ E4P2, Demostración.

dición natural que posibilita dar cuenta del engaño. Spinoza plantea que nosotros no erramos por imaginar, sino que erramos porque ignoramos las causas que nos determinan a actuar de cierta manera, es precisamente a partir de ese primer género de conocimiento que es posible dar cuenta de nuestra impotencia y por tanto de la servidumbre que somos capaces de padecer.

En este sentido sostiene que: “las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos”;³⁰ es decir, no establece una oposición de lo real frente a lo imaginario, sino la realidad de lo imaginario a la realidad que por el conocimiento adecuado de las causas logramos comprender por medio de la razón, mediante la puesta en juego de ideas en común, ideas que son a su vez comprensión y expresión de afectos activos, es decir toda pasión es un afecto pero no todo afecto es una pasión.

Siguiendo esta lógica lo que hay en el planteamiento de Spinoza no es una servidumbre voluntaria, que de hecho sería contraria al deseo de multitud, sino una servidumbre pasional que parece voluntaria. Cuando afirma en el *Tratado político* que no hay nada más desastroso que la paz si en su nombre se expresan la barbarie y la soledad, está asumiendo que cualquier registro afectivo-ideológico (temor y esperanza), que dedique su esfuerzo en mantener en perpetua ignorancia y servidumbre las relaciones entre los individuos, es proporcional al grado de impotencia y violencia en que se descomponen dichas relaciones. Con un fuerte principio de realidad Spinoza coloca estos dos afectos, el del miedo y la esperanza que afectan simultáneamente —es decir cuando hay esperanza hay miedo y cuando hay miedo hay esperanza—, como los más peligrosos y los principales enemigos de la libertad humana, y puesto que, “la fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, no se

³⁰ E4P1, Escolio.

definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra”,³¹ la única vía que permite enmendar el conocimiento y con ello el entendimiento de ciertas costumbres y hábitos, será el tratamiento y comprensión de nuestra naturaleza afectiva, esto es, de nuestra vida pasional. Será mediante el uso de la razón y la búsqueda con ello del bien común que podremos dinamitar dispositivos de alienación, teniendo en consideración que cuanto mayor es la tristeza, mayor será el esfuerzo por luchar contra dicha tristeza,³² es decir, la lógica heterónoma del *conatus* planteada en la ciencia de los afectos en tanto disposiciones de deseo y pasiones permite dar cuenta del carácter fortuito de la vida pasional y mirar el encadenamiento que hace posible la alienación.³³

Ninguna forma de servidumbre es voluntaria sino producto de relaciones de poder que descomponen nuestra potencia de actuar y donde lo que predomina son las pasiones tristes, principalmente el miedo y la esperanza.³⁴ Para Spinoza las cosas están determinadas por su potencia, esto es, no por lo que son o definen ser sino por lo que pueden, de ahí su renuncia a la idea de una voluntad libre del sujeto que tanto promueve el control soberano del individualismo capitalista o del propio sujeto de la metafísica de la presencia. Puesto que “no puede adjudicarse a la libertad ninguna de las cosas que revelan la impotencia del hombre[...]”,³⁵ el esfuerzo ético y político de la multitud es el de generar las estrategias, esto es, las condiciones

³¹ E4P5.

³² Ver E3P37, Demostración.

³³ Ver Frédéric Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2015), 33-37.

³⁴ Afirmará al respecto, que se dominan el cuerpo y el alma sólo mientras duran el temor y la esperanza, ya que cuando desaparecen, el dominado vuelve a ser su propio dueño, ver TPII, X.

³⁵ TPII, 7.

práctico-enunciativas que permitan transformar las pasiones tristes en pasiones alegres, y más aún la vida en vida común.

Estrategias críticas de lo común: comunicación, resistencia, diferencia y coyuntura

Pensar las estrategias críticas de lo común significa comprender que el materialismo spinoziano, entendido como libre constitución del mundo tal como es, implica que la valoración del cuerpo está dada sobre la base de un reconocimiento de la irreductibilidad de las singularidades,³⁶ por lo que su lógica se convierte en sí misma en estrategia propia de la vida en todas sus dimensiones, con toda su potencia, siendo la potencia de la multitud la estrategia inmanente del cuerpo colectivo, la sabiduría es democracia en la política spinoziana precisamente en el sentido de la “autoproducción de lo real” como forma práctica de producción de autonomía política.³⁷

Spinoza plantea que la razón reconoce la utilidad de la vida social pero no es su causa y su fundamento, que son buenos los afectos que aumentan la fuerza de la potencia del *conatus* y malos los que la debilitan, de ahí que el derecho natural no está determinado por la sana razón sino por el deseo y el poder. Así, la lógica del poder y de la libertad que sería la expresión real de la potencia, es de fuerzas contrarias

³⁶ A propósito de este planteamiento, ver Mariana Gainza, “De metáforas, desequilibrios y esfuerzos compensatorios. Cuestiones de justicia teórica”, en *Spinoza, Cuarto Coloquio* (Córdoba: Brujas, 2008), 209-218. Ahí plantea, siguiendo la lectura de Pierre-François Moreau: “que el esfuerzo spinoziano es materialista no porque el cuerpo sea su eje, puesto que puede elaborarse una comprensión materialista de la ideas, que tenga sólo a las ideas como objeto, sino precisamente porque construye esa perspectiva justa que toma a cada realidad por cuenta propia, en su autonomía ligada, que es su irreductibilidad y por tanto la imposibilidad de homologarlas a otras cosas o realidades”, 210, 211.

³⁷ Pensar la estrategia literalmente como lógica de guerra, así como lógica del deseo, tal como lo sostiene Bove a lo largo de su texto, *La estrategia del conatus*, *op. cit.*

y significa que lo común se gesta en dicha tensión afectivo-cognitiva, en dicha convergencia de pasiones/afectos y el conocimiento que conlleva su producción; por eso sostendrá que en el estado de naturaleza el derecho natural es ilusorio y no se realiza porque no se expresa la potencia, simplemente se imagina.

Será entonces en el campo de la vida política entendida como política de las pasiones donde se realice el amor al prójimo, pero no por miedo o temor que conducen a la servidumbre, sino por utilidad y por el deseo de un bien común.³⁸ Es con la guía de la razón que se tiende a la utilidad real y no aparente de los hombres entre sí y sólo así es viable dar cuenta de lo que es bueno y de lo que es malo, esto es, de lo que conviene y potencia nuestra capacidad de acción o lo que la disminuye o debilita. Es mediante una razón afectiva como delimitamos y nos acercamos a ser causa adecuada de los afectos que producimos, porque los comprendemos y en ese sentido se expresa el entendimiento efectivo que nos constituye transindividualmente,³⁹ como parte entre partes de la naturaleza.

Si como apunta Spinoza en el *Tratado teológico político*, que para conservar la tranquilidad del Estado se debe permitir a cada uno que piense lo que quiera y diga lo que piensa, y que al atentar contra la libertad de pensar se destruye la posibilidad del Estado mismo; significa que la libertad del alma como virtud privada es necesariamente la expresión de la seguridad del Estado como expresión de la multitud. De ahí que su pensamiento político es, ante todo, un combate, una lucha por la libertad como dinámica de la libre necesidad, que es correlativa a la afirmación absoluta de la existencia, esto es, la autonomía

³⁸ “sin la ayuda mutua, los hombres no podrían conservar la vida, ni cultivar el alma...”, ver TPII, 15.

³⁹ Término que desarrolla Balibar, que a su vez retoma de Simondon para explicar el proceso de individuación e individualidad en Spinoza, donde el individuo no preexiste a la sociedad ni la sociedad al individuo, sino se trata de una ontología relacional, y que desarrolla a lo largo del texto de Étienne Balibar, *De la individualidad a la transindividualidad* (Córdoba: Brujas, 2009).

según la cual los individuos en tanto singularidades colectivas actúan de acuerdo a causas que puedan ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, por lo que es más poderosa y más autónoma aquella sociedad que es fundada por la razón.⁴⁰

El discurso político spinoziano es de producción afectiva y demuestra que la victoria del derecho natural sobre el estado de naturaleza depende del aumento de la potencia de los individuos entre sí.⁴¹ La experiencia de la multitud será expresión alegre y amorosa de la potencia que se compone colectivamente, con los otros, por lo que el derecho natural existe únicamente mientras exista el cuerpo político de la multitud, de suerte que mantenerse en su derecho será proporcional al uso de la razón —que busca la verdadera utilidad entre los hombres—, y con ello la construcción de afecciones activas, esto es, la realización de la libertad y la felicidad en tanto autodeterminación. La autodeterminación es necesariamente racional y colectiva, por ello pensar el devenir político actual desde las derivas teóricas desarrolladas al interior del spinozismo constituye un aporte al *continuum* de este ingenio necesario que Spinoza nombró como multitud y no muchedumbre o pueblo.

La estrategia del *conatus* político o potencia de la multitud que desarrolla Bove en el texto que vengo citando, se entiende a partir del

⁴⁰ Bove, *La estrategia del conatus*, 256.

⁴¹ En este sentido es en el que Matheron afirma que la sociabilidad spinozista muestra en el afecto de la generosidad (afecto activo cuya producción implica a la razón), una fuerza productiva de comunidad. De ahí que perseverar en Spinoza supone la implementación de una estrategia común, donde se evita lo que destruye y se articula lo que favorece la propia vida. El fundamento de la virtud es la afirmación del deseo de existencia, es decir, “la clave de la comprensión ética reside en la expresión de una intensidad productiva, en una capacidad en acto de afectar que no siempre ni necesariamente tiene por propósito una supervivencia a la acción de causas exteriores adversas[...]” sino también a la producción de lo común, acción con otros sea el deseo de vida como deseo de bien. Ver Tatián, “Generosidad y conservación de sí”, 43-61.

afecto de la resistencia⁴² acompañado del sentimiento de indignación, entendido no como una pasión triste sino como el derecho de rebeldía, cuya afirmación es la gestión colectiva y el proceso de reapropiación de un porvenir de justicia social,⁴³ producción entonces de afectos activos. Dicha estrategia de lo común deviene en movimiento libre y necesario de autoconstitución de la sociedad como cuerpo, cuando se origina en el ejercicio real y plural de la libertad de juicio y de palabra de los individuos. Afirma, entonces, que se trata tanto de un proceso físico como a la vez histórico de consenso, de mayoría de consenso, para subrayar con ello una mayoría no de partido sino de un sentimiento reflexivo deseado, por el que los individuos se apropian individual y colectivamente de su historia singular.

Balibar, por su parte, propone una reflexión en torno a la multitud que no niega el carácter aporético que le constituye, y —como mencionamos con anterioridad— es tarea de la política reducir los riesgos

⁴² “Desde la resistencia natural que cada ser opone ‘a todo lo que puede quitarle su existencia’ a la expansión de la felicidad, es la misma afirmación de la potencia de composición y de organización de los cuerpos lo que constituye, de la benevolencia a la generosidad, la continuidad real de la virtud. Porque en esta potencia se expresa el orden sistemático de la razón.” En Bove, *La estrategia del conatus*, 153.

⁴³ Pienso acá en el contenido del comunicado que el EZLN emite al año (26 de septiembre de 2015) de la desaparición forzada de los 43 estudiantes de Ayotzinapa, donde se expresa con toda claridad este sentimiento, cito una parte: “Así aprendemos que sin verdad y sin justicia, no hay día ni noche cabal. No reposa nunca el calendario, no descansa la geografía. / En muchas lenguas, idiomas, signos, nombramos a quien falta. / Y cada dolor y cada rabia toma un nombre, un rostro, una historia, un hueco que duele e indigna. / El mundo y su historia se llenan así de ausencias, y esas ausencias se hacen murmullo, palabra fuerte, grito, alarido. / No gritamos por lamento. No lloramos por pena. No murmuramos por resignación. / Es para que quienes faltan encuentren el camino de regreso. / Para que sepan que están aunque falten. / Para que no olviden que no olvidamos. / Por eso: por el dolor, por la rabia, por la verdad, por la justicia. / Por Ayotzinapa y todos los Ayotzinapas que hieren los calendarios y geografías de abajo. / Por eso la resistencia. / Por eso la rebeldía. / Porque llegará el tiempo en que paguen quienes nos deben todo...”, en <https://aristeguionline.info/2509/mexico/llegara-el-tiempo-en-que-paguen-quienes-nos-deben-todo-ezln-sobre-ayotzinapa> (consultado el 26 de septiembre de 2017).

de su contenido desde el horizonte de una comunicación afectiva. En su tesis sostiene que la lógica de la causa inmanente que propone Spinoza y por tanto la deducción de la naturaleza humana que significa conocer las acciones humanas por sus causas necesarias conduce a la no contradicción de la inteligencia, el concepto y la práctica, de suerte que preguntar cómo conciliar el derecho de soberanía y la libertad de pensamiento, así como la seguridad del Estado son las tesis políticas claves para comprender la noción de multitud y su condición práctica, es decir la pregunta es: “¿En qué medida la multitud puede gobernar sus propias pasiones?”⁴⁴ En tanto el derecho no se funda ni tampoco emana, el derecho es poder, es decir cada cosa tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y actuar, por lo que no se trata de una contención de la multitud sino de generar el Estado que dé condiciones para la actualidad del derecho. La dependencia está dada por la capacidad de determinación de los individuos en sus múltiples composiciones y relaciones, lo que significa que no sólo habrá que dar cuenta del conflicto sino de las posibilidades mismas de afirmar la potencia.

El problema de la política y de la constitución de un equilibrio político es el de la multitud y no se trata de una representación sino de una práctica. En ese sentido, las pasiones producen formas de sociabilidad cuya capacidad imitativa actúa en el reconocimiento mutuo y este juego afectivo se establece a través de una dialéctica entre la imaginación y la razón común, por eso, saber y poder, obediencia y conocimiento, pasión y razón son maneras de la comunicación afectiva, y es la puesta en juego de los modos de comunicación lo que hace posible la práctica política del conocimiento. Dicha comunicación es afectiva porque es la expresión del vínculo de las singularidades en su diferencia, en lo irreducible de su deseo, se trata entonces de desear ser diferentes al tiempo que se construye ese derecho común de autopreservación, y no pretender hacer o desear que se actúe de una sola

⁴⁴ Balibar, *Spinoza y la política*, 74.

manera, es decir, el gesto de la democracia entendida como el más natural de los regímenes políticos es la construcción, mediante la comunicación afectiva de un Estado que democratice el conocimiento.

Morfino propone despojar el concepto spinoziano de multitud de todo cierre metafísico, finalista y simplista. Tal como la piensa Spinoza, la multitud es un tejido de relaciones, es decir un nuevo modo de pensar la política sin sujeto y sin fines. “La multitud puede ser definida sin más como una totalidad sin clausura”,⁴⁵ la multitud será entendida entonces como coyuntura, como un entrecruzarse de relaciones y encuentros en una temporalidad plural y contingente. Una conexión de trazas y prácticas, una totalidad abierta que no cabe concebir ni como un sujeto revolucionario, ni como clase social, ni más como Estado-nación, sino como una condición para pensar lo político, siendo el entrecruzamiento de pasiones lo que atraviesa y constituye a la sociedad; dirá entonces que las pasiones se entenderán en Spinoza como “relaciones constitutivas del individuo social[...] que no actúan sobre la interioridad, sino sobre el espacio entre los individuos del cual la interioridad es un efecto histórico”.⁴⁶ La multitud es una “textura lucreciana”, conexión de prácticas, de resistencias, donde el poder, la violencia, la ideología son las formas mismas de la necesidad de entrecruzarse. Por lo que los límites no están dados sino por la acción política colectiva y el derecho es un derecho de guerra, un complejo disruptivo de encuentros y relaciones. De acuerdo con Morfino, la estrategia es una política del encuentro con una propuesta de acción materialista altamente compleja, la multitud es una carta que no podemos jugar dos veces, es, sin más, un acontecimiento.

Deleuze, al entender diferencia en sí misma como anterior a la identidad, dirá en el prefacio de *Diferencia y repetición* que “la tarea de la vida consiste en hacer coexistir todas las repeticiones en un es-

⁴⁵ Morfino, “¿Qué es la multitud?”, 185.

⁴⁶ Vittorio Morfino, *El tiempo de la multitud* (Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2014), 77.

pacio donde se distribuye la diferencia”,⁴⁷ así el error de la filosofía ha sido inscribir la diferencia en el concepto en general, una diferencia mediatizada entonces por la representación, la cual deja escapar el mundo afirmado de la diferencia, desde su perspectiva huidiza y falsa.⁴⁸ Es en este sentido lo que rechaza la filosofía de la diferencia o a lo que apunta su crítica, es la subordinación de la diferencia a la lógica de la identidad, su sometimiento a las exigencias de la dialéctica, aquella ilusión filosófica que no puede representarse lo otro sin reducirlo a lo mismo. Contra un fundamento trascendente encontramos la afirmación inmanente de la causa eficiente, la instauración crítica de una ontología material que tiene como fundamento el deseo, esto es, la consistencia abierta del cuerpo en tanto afirmación productiva y diferencial de lo vivo.

Podemos entonces pensar la multitud como diferencia en el sentido de que sólo lo diferente puede parecerse o dicho de otra manera sólo lo diferente acontece,⁴⁹ puesto que la diferencia procede de la multiplicidad de relaciones y vínculos que las cosas singulares son en su camino de composición y construcción de lo común. Se trata de sentir y pensar el juego complicado de los encuentros que involucran la diferencia en la constitución del cuerpo social político adecuado, que adquiere su forma material en la multitud⁵⁰ y deviene en el inge-

⁴⁷ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2009), 16.

⁴⁸ Deleuze, *Diferencia y repetición*, 100.

⁴⁹ Al respecto ver el análisis que hace Deleuze de la frase de Levi-Strauss: “Las que se asemejan no son las semejanzas, sino las diferencias” en la nota 25 de Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, 182, así como el tema de la identidad producida por la diferencia que aparece a lo largo de su análisis del eterno retorno nietzscheano, donde después de desmontar la metafísica de la representación explica cómo la identidad puede ser un efecto de la diferencia y transita de la diferencia de lo parecido a lo parecido de la diferencia en positivo.

⁵⁰ Ver Michael Hardt, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico* (Buenos Aires: Paidós, 2004), 210.

nio de relaciones colectivas que aumentan nuestra capacidad de hacer y de pensar.

CONCLUSIONES

Pensar el deseo de multitud como estrategia crítica de lo común desde estos cuatro registros de interpretación, es pensar las condiciones materiales de la libertad como condiciones de necesaria comprensión afectiva en un proceso de producción creativa, cuya expresión ha de estar dada por la fuerza con la que se logren constituir vínculos que deriven en esa ya no sólo multitud sino multitudes, diversidad de multitudes gestionando su poder y su derecho, gestionando autonomías donde sea la democracia no la ficción de un Estado sino la razón de cuerpos políticos donde la multitud tienda al despliegue de su actividad y no de su pasividad.

Lo común, entonces, de estas estrategias, es el deseo de multitud entendido como estrategia de producción afectiva y por tanto de producción crítica; significa que si integramos estas lecturas, si afirmamos que no hay afecto que no sea político ni acción que no sea producción de algo común, producimos deseo, deseo de perseverar en la existencia. Por tanto, comprender la relación afectiva, a propósito, por ejemplo de la frase de los zapatistas “nos deben todo” con “para todos todo”,⁵¹ lo que hay es la instauración de estrategias afectivas capaces de expresar nuestra potencia de actuar y generar con ello condiciones políticas para la vida, donde ese todo es entendido como ocupación corporal *sub specie aeternitas* del deseo de multitud,⁵² o quizá las estrategias sean sólo un arte del contratiempo.

⁵¹ Ver *supra*, nota 49.

⁵² “Nada de lo que el alma entiende desde la perspectiva de la eternidad, lo entiende[...]sino en virtud de que concibe la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad” (E5P29).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balibar, Étienne. “De la individualidad a la transindividualidad.” Conferencia leída en Rijnsburg el 15 de mayo de 1993, A. Torres (trad.), Córdoba: Brujas, 2009.
- . *Spinoza y la política*, C. Marchesino y G. Merlino (trads.), Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.
- Bove, Laurent. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, G. Sanz Espinar (trad.), Buenos Aires: Cruce, 2014.
- Butler, Judith. “The desire to live: Spinoza’s Ethics under pressure”, *Senses of Subject*, Nueva York: Fordham University Press, 2015.
- Chaui, Marilena. *Política en Spinoza*, F. Gómez (trad.), Buenos Aires: Gorla, 2004.
- . “O fim da metafísica. Espinosa e a ontologia do necessário”, en *Spinoza Cuarto Coloquio*, Córdoba: Brujas, 2008.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, H. Vogel (trad.), Barcelona: Muchnik, 1996.
- . *Spinoza: filosofía práctica*, A. Escohotado (trad.), Barcelona: Tusquets, 2001.
- . *Diferencia y repetición*, María Silvia Delpy y Hugo Beccacece (trads.), Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Gainza, Mariana. “De metáforas, desequilibrios y esfuerzos compensatorios. Cuestiones de justicia teórica”, en *Cuarto Coloquio*, Córdoba: Brujas, 2008.
- Hardt, Michael. *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Alcira Bixio (trad.), Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Lordon, Frédéric. *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, S. Puente (trad.), Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- Marx, Carlos y Federico Engels. “La ideología alemana”, en *Obras escogidas*, t. I, Moscú: Progreso, 1980.

- Morfino, Vittorio. “¿Qué es la multitud?”, Roberto Peña León (trad.), *Revista Youkali*, núm. 9 (2010), en <http://www.youkali.net/indexx9.htm> (consultado en mayo de 2018).
- . *El tiempo de la multitud*, Madrid: Tierradenadie Editores, 2014.
- Spinoza, Baruch. *Obras completas. Breve tratado y Tratado teológico político*, t. 1 y 2, Buenos Aires: Acervo Cultural, 1977.
- . *Tratado político*. Atilano Domínguez (Traductor), Madrid: Alianza, 1986.
- . *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Atilano Domínguez (trad.), Madrid: Alianza, 2006.
- . *Ética demostrada según el orden geométrico*, Vidal Peña (trad.); Gabriel Albiac (notas y epílogo), Madrid: Tecnos, 2007.
- Tatián, Diego. *Spinoza, el don de la filosofía*, Buenos Aires: Colihue, 2012.
- . *Spinoza, filosofía terrena*, Buenos Aires: Colihue, 2014.

En torno a
Nietzsche



SENTIMIENTO TRÁGICO Y CORPORALIDAD
LÍNEAS DE FUGA ENTRE FRIEDRICH NIETZSCHE Y OTTO DIX

Sonia Rangel*

*El arte moderno intenta aproximarse
a las imágenes primigenias.*

OTTO DIX

INTRODUCCIÓN. HACIA LA IMAGEN-CRÍTICA

La obra de Otto Dix (1891-1969) es estéticamente compleja. Nos lanza a un recorrido por los diferentes movimientos artísticos de principios del siglo xx —postimpresionismo, expresionismo, cubofuturismo, Dada o Nueva objetividad—, a la vez que expone una genealogía, un movimiento de vuelta al origen de la pintura que transita por los paisajes interiores de Friedrich o las escenas de Brueghel, hasta llegar a la obra de los grandes maestros como Durero, Cranach y Baldung Grien. El ejercicio no sólo es formal o técnico, es también un gesto que devuelve a la pintura su función mitológico-simbólica: re-encantar el mundo después del horror y el desastre.

Este movimiento constante formal y estético hace un contrapunto con la vida del artista. Así, búsqueda formal y existencia, arte y vida —en el sentido nietzscheano— son inseparables. Acercarse a la obra de Dix no sólo es hacer un movimiento retrospectivo a la historia del arte, sino a la vez y en contramovimiento, una crónica que da cuenta de la historia reciente de Alemania. Las pinturas de Dix son documentos, visiones de la primera guerra mundial, retratos de escenas

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

y rostros de la República de Weimar y la segunda guerra mundial. Estas imágenes-documento servirán de inspiración a los miembros del llamado Nuevo Cine Alemán para reconstruir su historia. Podemos encontrar ecos de la obra de Dix en la obra de Syberbeg, Schroeter, Fassbinder, Wenders y Herzog, al igual que el gesto de pensar su época. En un ejercicio similar al llevado a cabo por el pintor, el Nuevo Cine Alemán crea docuficciones.

ARTE, CAOS Y VIDA

Las imágenes-documento de Dix que muestran la guerra, la cotidianidad, el cuerpo o la naturaleza, no obedecen a un mimetismo o representación del mundo. Surgen de la búsqueda por expresar una verdad más profunda, invisible o inimaginable, misma que sólo acontece en el arte: el poder de dar forma al caos.

Cada cual cree saber cómo debería ser el arte. Pero pocos son quienes tienen el veredicto, un sentido para lo necesario a la vivencia del arte, el sentido de la vista, que capta los colores y las formas del cuadro como una realidad viva. No los objetos sino la manifestación personal sobre ese postulado es lo importante en el cuadro, es decir, no el qué sino el cómo. No sonoras discusiones, sino discreto silencio es lo primero que el arte exige al observador, ya que es muy poco lo que puede explicarse en la obra de arte. Lo esencial de ella no puede aclararse, sino solamente contemplarse.¹

Nietzsche pensaba que sólo como fenómeno estético está justificada la existencia y el mundo. Para Dix, al igual que para el filósofo alemán, la vida es caos, horror, precariedad y caducidad, mientras que el

¹ Eva Kercher y Otto Dix, *Me haré famoso o tristemente célebre* (Corea del Sur: Taschen, 2010), 197-198.

arte es aquello que hace habitable el mundo introduciendo sentido en él. Dix es un artista trágico. Su obra abraza el caos haciendo surgir de él estrellas danzarinas. Nietzsche concibe lo trágico como producto de una forma peculiar de comprensión de la naturaleza. Es decir, la comprensión griega *physis*, aquello de lo cual todo surge es fuerza, potencia que se autocrea en el devenir, que no es un principio de unidad de lo existente, sino de diversidad en el devenir. Fuerza que al brotar da forma al caos, dándose forma a sí misma. En este sentido, la *physis* es potencia que se expresa actuando como libre creación: *poiésis*, de manera tal que, en lo trágico —entendido como juego de fuerzas entre Dioniso y Apolo—, Nietzsche está re-pensando a la *physis* que se manifiesta como *poiésis*.

Es por esto que Nietzsche toma el modelo del arte para explicar la vida como autocreación en cuanto ésta es esencialmente *poiética*. Por lo tanto, el arte no aparece como una mera oposición a la visión de la ciencia y de la moral, sino que el filósofo alemán descubre que el fondo último de la *physis* actúa *poiéticamente*, artísticamente. El horizonte desde el cual Nietzsche lanza su crítica al nihilismo es un horizonte estético, que se abre desde la sensibilidad y busca la afirmación de ésta a través del arte, de la interpretación del todo a partir de un principio *poiético*, como actividad artística.

¿Por qué? Porque la existencia y el mundo comprendidos como creación, ilusión, perspectiva, apariencia (que desde la moral o desde el pensamiento científico, son vistos como valores negativos) poseen, por el contrario, desde la perspectiva del arte, un valor afirmativo de la vida. En este sentido, la cultura occidental, desde la filosofía de Platón, pasando por el cristianismo y hasta el pensamiento moderno, han sido formas de negación de la vida, la sensualidad, el cuerpo, las pasiones y, en general, el mundo. Platonismo, cristianismo y modernidad —y para Dix, la modernidad capitalista— son la apuesta por un mundo fuera de este mundo donde la inmortalidad se impone a la mortalidad y el alma al cuerpo. Toda la historia de Occidente es

una apuesta nihilista, producto de las fuerzas reactivas y pasivas, negadoras del mundo y de la vida. Si Nietzsche utiliza el martillo para demoler el nihilismo y la metafísica, Dix utilizará el pincel para —en un juego de destrucción-creación— decir sí a la vida al tiempo que crea una imagen-crítica de la actualidad.

ETHOS PICTÓRICO

*...es preciso tener todavía caos dentro de sí
para poder dar a luz una estrella
danzarina.*
NIETZSCHE

Para Dix, la experiencia artística ocurre por casualidad, cualquier objeto o acontecimiento posible o imposible puede dar motivo al arte. Al artista todo le habla y todo puede ser oportunidad de crear belleza. El arte, tanto para Nietzsche como para Dix, es decir sí a la vida, afirmación de la existencia, voluntad de poder como arte. El pintor apunta: “El verdadero arte siempre intentará generar oportunidades de expresión creativa que rebasen el nivel de lo cotidiano”.²

Esta voluntad de poder como arte es una forma de embriaguez a la vez que una forma de conocimiento brutal, visión trágica que expone cómo a pesar de la miseria y el horror, es posible la afirmación como arte ya que, en palabras de Nietzsche: “Sólo en tanto creadores podemos aniquilar.”³

La embriaguez es así, la condición de posibilidad del arte, ya que es el incremento y abundancia de las fuerzas vitales (artísticas), lo que enriquece la vida por medio del arte. Nietzsche no entiende esta embriaguez como un narcótico, por el contrario, es una forma de afirma-

² Ulrike Loren, *Otto Dix. Violencia y pasión*. Catálogo de la exposición (México: Munal/Goethe Institut/Marco, 2016).

³ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia* (Caracas: Monte Ávila, 1999), 58.

ción de los instintos, es una forma de vida: la posibilidad de construir una vida activa.

La perspectiva estética de la que parte Nietzsche —podemos afirmar— es una “fisiología del arte” y del artista, entendida como creación de una forma de ser y de existir, de ahí que sea una ontología estética de la creación, de los estados de ánimo que dan lugar al arte. En la *poiésis* de la *physis*, lo apolíneo y lo dionisiaco actúan de manera inmediata. En cambio en la creación artística —humana— el artista es un medio por el cual la *physis* se expresa a partir de la obra de arte en la cual ésta se muestra como expresión de lo dionisiaco, pero presentada bajo el velo de la belleza apolínea. En palabras de Nietzsche: “El arte no es sólo una imitación de la realidad natural, sino precisamente un suplemento metafísico de la misma, colocado junto a ella para superarla.”⁴

Por medio de la voluntad de arte Dix crea orden en el caos. Cada cuadro es un *caosmos*, que por medio de la apariencia apolínea, descubre la verdad del mundo. La obra de Dix es un espejo que al mismo tiempo refleja la belleza y lo siniestro. Claro ejemplo de este reflejo que a la vez es reflexión y pensamiento de mundo se centra en: *Muchacha ante el espejo* (1921), una mujer que aparenta belleza y juventud, en contraste con su reflejo en el espejo que devuelve a una anciana de senos marchitos. La verdad dionisiaca que Nietzsche expresa a partir de la sabiduría de Sileno, quien al ser interpelado sobre qué es lo mejor para el hombre responde: “estirpe miserable de un día, hijos del azar y de fatiga, lo primero mejor para ustedes es no haber nacido, no ser nada y lo segundo mejor, morir pronto”.⁵ Lo trágico es este poder hacer frente al dolor, al sufrimiento, a lo monstruoso y terrible de la existencia, por medio del arte. El arte hace posible la vida, convirtiéndose en un estimulante de la misma, transfigurándola y hasta divinizándola. Por eso para Nietzsche: “La existencia nos pa-

⁴ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza. 2000), 187.

⁵ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 125.

rece soportable como fenómeno estético y el arte nos da ojos y manos, y sobre todo tranquilidad de conciencia para poder engendrar nosotros mismos ese fenómeno.”⁶

La tragedia no es una forma de pesimismo. La tragedia es un decir sí a la vida con sus enigmas y horrores, permitiéndonos: “Ir más allá del espanto y la compasión, ser nosotros mismos el eterno placer del devenir —ese placer que incluye en sí también el placer del destruir [...]”⁷

En este sentido podemos afirmar que Dix es un artista trágico, crea una obra que puede afirmar la existencia y el mundo en su carácter problemático, caótico, discontinuo, imagen-crítica que surge de un análisis, reflexión y de la vitalidad de estar entre las cosas: *Ethos* pictórico. Para Nietzsche: “El artista trágico no es un pesimista, dice precisamente sí incluso a todo lo problemático y terrible, es dionisiaco [...]”⁸

La actitud trágica no es pesimista ni optimista. A diferencia de la visión científico-socrática —que dice “todo puede ser conocido”—, ésta significa aprender a decir sí a la vida como posibilidad abierta, como creación, al mismo tiempo que comprende lo caótico, lo terrible y la fugacidad de la existencia. Gesto que encontramos también en cuadros como *Desnudo sentado con el cabello rubio* (1931) y *Venus con guantes* (1932), ambos con elementos de la pintura de Cranach, pero también *Mujer de pelo rojo* (1931) o en el *Retrato de Anita Berber* (1925), todos ellos con un fondo macabro o siniestro. Así:

El arte dionisiaco y en su simbolismo trágico la naturaleza misma nos interpela con su voz verdadera, no cambiada: “¡Sed como yo! ¡Sed, en el cambio incesante de las apariencias, la madre primordial que eter-

⁶ Nietzsche, *La gaya ciencia*, 107.

⁷ Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza, 2000), 144.

⁸ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 56.

namemente crea, que eternamente compele a existir, que eternamente se apacigua con este cambio de las apariencias!⁹

PINTURA DE LA CRUELDAD

*No, los artistas no deben mejorar o convertirse.
Son muy poca cosa. Solamente deben testimoniar.
La gracia está fuera del poder humano, pero es
de la gracia de lo que se trata.*

OTTO DIX

Hay dos acontecimientos que marcan la vida y la poética de Dix: la lectura de Nietzsche y la experiencia de la primera guerra mundial. Ambos serán los pilares que soportaran su *ethos* pictórico. A partir de la lectura de Nietzsche, Dix comprenderá el arte como un estado de ánimo peculiar, expresión de una función orgánica, como producto de una fuerza afirmativa y transfiguradora de la vida, y al artista como aquél que posee este estado de ánimo por el cual es capaz de amar a los sentidos, a la sensibilidad y al mundo, diciendo “¡Sí!” a la vida. En la creación, el artista es el dador de sentidos, creador de formas. En contraparte, Nietzsche identifica los estados de ánimo no artísticos (no creadores) con la objetividad científica, la ataraxia y el ascetismo: “Porque sólo es necesaria una cosa: que el hombre adquiera la satisfacción de sí mismo, sea cualquiera el poema o la obra de arte de que se valga, pues sólo así es soportable el espectáculo del hombre.”¹⁰

El realismo en Dix es así la mostración de una verdad ontológica, pintura de la crueldad, que desvela la condición humana, verdad y caos que quieren salir a luz en forma de arte. Para Nietzsche y Dix el arte trágico es aquel que a pesar del sinsentido de la existencia

⁹ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, 137.

¹⁰ Nietzsche, *La gaya ciencia*, 290.

puede decir sí a la vida, el pintor apunta: “Hay que poder decir sí a las manifestaciones humanas que están ahí y siempre lo estarán. Las situaciones excepcionales muestran al hombre en toda su grandeza, pero también en toda su vileza y su bestialidad.”¹¹

El arte es tomado como otra forma de ver el mundo y el artista como aquel que ve el mundo como apariencia, que no es ni verdadera ni falsa, sino producto y obra de la fuerza creadora: composición. El arte es un producto de las fuerzas activas y, por lo mismo, es una afirmación de la vida y una transfiguración del mundo. De ahí que se convierta en el medio y en un método, en la perspectiva desde la cual Nietzsche lanza su crítica al nihilismo y la modernidad.¹²

La visión trágica del mundo es una videncia a través de la cual Dix muestra la condición humana, en su crudeza y carácter paradójico; aquello *humano demasiado humano*, conocimiento brutal y saber cruel que por un lado expresa el horror, la muerte y la destrucción de que somos capaces en el despliegue de la voluntad de poder como dominio: la guerra; pero también la necesidad de religiosidad, el arte como forma de dar sentido al mundo, poniendo en operación una función mitológico-simbólica: voluntad de poder como arte.

Ejemplos de lo anterior podemos encontrarlos en la serie de aguafuertes sobre la guerra, realizados entre 1923 y 1924, diez años después de la primera guerra mundial. En ellos Dix hace una reconstrucción, un ejercicio de rememoración del horror de la guerra, expresado en *La trinchera* (1923) —cuadro que fue destruido— y el *Tríptico la guerra* (1929-1932), en los que el pintor hace una pequeña crónica de un día en la guerra. El panel de la izquierda muestra a los soldados rumbo a la batalla, mientras que el central expone la batalla, y

¹¹ Lorenz, *Otto Dix. Violencia y pasión*, 86.

¹² En su libro *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze propone una lectura de la obra de Nietzsche en donde al igual que la nuestra el papel del arte es fundamental para la crítica del nihilismo, la metafísica y la modernidad. Ver Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 1996).

el derecho el desastre y la desolación después de la batalla. Al crear un efecto de simultaneidad, el dispositivo tríptico nos da una mirada total al acontecimiento. Dix muestra lo inimaginable: el horror, la muerte, la desesperación, la locura y la angustia en una experiencia de lo sublime terrible, despojando a la guerra de cualquier esteticismo o carácter heroico: la guerra es la experiencia de la nada. La mirada activa de Dix crea una imagen-crítica.

No he pintado imágenes de la guerra para evitar ésta, es algo que no puedo atribuirme. Las he pintado para execrar la guerra. Todo arte es repulsión. Yo pinto también sueños y rostros y rostros de mi tiempo, los sueños y rostros de todos los hombres.¹³

Pintura de la crueldad, al igual que la de Goya, cuya potencia crítica no deja de tener un carácter político, al mostrar el sinsentido de la destrucción efecto de la voluntad de dominio, a la vez que busca exorcizar el horror. Los cuadros de Dix nos recuerdan que el Apocalipsis acontece de manera repetida a lo largo de la Historia, como un efecto de la mala repetición, una repetición que condena. Para Dix, la pintura es el arma para execrar el horror, exorcizarlo, expulsar el retorno de lo negativo.

La expresión intensa lo es todo para mí. Mi deseo es aproximarme lo más posible a nuestro presente, ser tremendamente actual, sin someterme a dogmas artísticos. El color y la forma por sí solos no pueden sustituir la falta de experiencia, ni la emoción faltante. A través de mis cuadros, intenté acceder al sentido de nuestro tiempo [...]Pintar es un intento de crear orden. El arte para mí es conjuro.¹⁴

¹³ Kercher, *Otto Dix. Me haré famoso...*, 20

¹⁴ Lorenz, *Otto Dix. Violencia y pasión*, 51.

El arte es crear orden en el caos, potencia cosmética de hacer visible la condición humana: pintura de la crueldad.

ARTE TRÁGICO: *AMOR FATI*

*No me interesa tanto representar la fealdad.
Todo lo que he visto es bello.*
OTTO DIX

Para Nietzsche el eterno retorno no es una contraposición de la comprensión del tiempo lineal frente a una comprensión de tipo circular. El tiempo entendido como eterno retorno es otra forma de comprensión de la temporalidad en el juego-tensión de presente, pasado y futuro en el instante, en donde todo se repite, pero siempre de diferente manera, no habiendo ni adelanto, ni retroceso, excluyendo toda teleología. Pone de manifiesto la fugacidad de la existencia, su caducidad, pero también, señala la singularidad de los instantes, haciendo posible su afirmación como creación. Para Nietzsche, el *contramovimiento* frente al nihilismo que ha dominado a la cultura de Occidente y que se identifica con la voluntad de dominio, es la transformación de ésta en voluntad creadora, de ahí que la transvaloración suponga la actividad artística.

La transvaloración supone la creación de otros valores que afirmen la vida, pero también otra forma de valorar, otro horizonte y otra perspectiva para la valoración, así como otra concepción del valor, esto es, otra forma de sentir, de pensar y de ser en el mundo: una vida activa, que supone un pensamiento y una comprensión afirmativa de la existencia, es decir, una comprensión artística, creadora y que juega en su creación.

La vida, la existencia, al carecer de finalidad, muestra su carácter de ensayo, de experimento constante, de juego. En este jugar con las posibilidades, la existencia no es azarosa, porque hablar de azar sólo

tiene sentido en un mundo en el que se supone una finalidad a realizar.¹⁵ Es la actividad creadora cuyo fin está en sí misma, actividad que nos posibilita crear sentidos no eternos ni definitivos. Para no recaer en la moral: “Debemos aspirar a colocarnos por encima de la moral y no sólo a colocarnos encima con la medrosa rigidez del que teme a cada instante escurrirse y caer, sino volar y juzgar por encima de ella. ¿Cómo podríamos hacerlo sin el arte, sin locos?”¹⁶

La mirada del artista es una mirada transfiguradora de la realidad. El artista es aquí entendido como aquel que afirma los sentidos, la sensibilidad, el mundo y la vida. El arte y el artista nos permiten asombrarnos de las cosas. Es poder ver, asomarnos al mundo siempre como por primera vez, re-crearlo y re-crearnos a nosotros mismos constantemente, además de ser la posibilidad de valorar de una manera diferente la visión moralizante o científica moderna.

En la época de la República de Weimar (1913-1933), además de la serie sobre la guerra, Dix dirige su mirada a la vida en la ciudad. Deviene en *pintor de la vida moderna*. Sus colores captan los ecos de la guerra que resuenan en los cuerpos de mendigos, prostitutas y lisiados. Pintura de la crueldad cuyo tema central son los cuerpos: pintura de la carne. Dix rompe con los cánones de la belleza haciendo una transvaloración por medio de la cual muestra la potencia vital de la fealdad en los cuerpos decrepitos, mórbidos, esqueléticos, grotescos, cuerpos que han sido consumidos, exprimidos, explotados y execrados por el tiempo, la modernidad y el capitalismo. La crudeza del cuerpo sin artificios, el deseo, la sensualidad y el erotismo como cualidad y potencia de la carne: *amor fati*, amor al destino es lo que emana de estas figuras. Ejemplo de esto se encuentra en la obra *Amantes ancianos* (1923).

Para Nietzsche, lo que quiere eternidad es el placer, ya que éste quiere que “Todo sea idéntico a sí mismo”. Placer significa —de esta

¹⁵ Ver Nietzsche, *La gaya ciencia*, 109.

¹⁶ Nietzsche, *La gaya ciencia*, 107.

manera— amor a la existencia y al mundo, aun en su carácter de dolor, ya que éste también es constitutivo de la existencia. El placer es entendido como existencia afirmativa, *amor fati*, sobre el cual afirma: “Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati* (amor al destino): el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y aún menos disimularlo [...], sino amarlo [...]”¹⁷

El *amor fati*, en Dix también tiene una expresión irónica, la risa Dada que es una especie de risa dionisiaca que el pintor muestra en la vida en la calle: *Pragerstrasse* (1920), *Los lisiados de la guerra* (1920) o *Vendedor de cerillas* (1921). En contraste con la vida en el burdel, la prostitución y el glamour: *Recordando Bruselas* (1920), *A la belleza* (1922), *Tres prostitutas en la calle* (1925) y el *Tríptico metrópolis* (1927-1928).

La “muerte de Dios”, anunciada por Nietzsche, descubre la ausencia de fundamento y con ésta el carácter finito y efímero de la existencia, nos abre a la posibilidad de re-valoración y re-significación de la misma, ya que si Dios ha muerto, entonces todo está por crearse. La vida se muestra ahora como libertad pero, al mismo tiempo, como riesgo: “Criatura y creador están unidos en el hombre: en el hombre hay materia y fragmento, exceso y fango, basura, sin sentido, caos; pero en el hombre hay también un creador, un escultor, dureza de martillo, dioses —espectadores y séptimo día:— ¿entendéis esa antítesis?”¹⁸

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo* (Madrid: Alianza, 2000), 61.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 2000), 321.

CONCLUSIONES. ECOS DEL CAOS

*Hay mucho caos en mí. Hay mucho caos
en nuestro tiempo.*

OTTO DIX

La voluntad de poder, entendida como arte (actividad artística), significa incorporar la visión dionisiaca como posibilidad de construcción de un mundo estético, afirmación de las fuerzas vitales como liberación de lo dionisiaco, que representa la visión antimetafísica, la afirmación de la *physis*, la voluntad de poder como eterno retorno, metáfora que afirma la tierra frente a los “despreciadores del cuerpo” y a los “trasmundanos”, que han inventado un mundo trascendente, es decir, supone la afirmación del *sentido de la tierra*. La tierra es el espacio en donde se lleva a cabo el juego dionisiaco: el lanzamiento de dados, en el cual la existencia queda liberada de la finalidad, mostrándose la multiplicidad y el azar. Jugar que sitúa lo divino no en un más allá sino en la tierra misma. “Pues una mesa de dioses es la tierra, que tiembla con nuevas palabras creadoras y divinas tiradas de dados [...]”¹⁹

A partir del eterno retorno, el universo es pensado como juego cósmico, sin principio ni finalidad alguna, movimiento caótico en cuanto devenir de la multiplicidad y el azar, ya que el mundo no responde a leyes ni actúa conforme a fines. Este carácter caótico no significa desorden sino que se opone a la concepción metafísica que pretende ordenar el mundo, a partir de una instancia trascendente, llámese Idea, Dios o Ciencia. Caos no es la falta de necesidad, no es lo gratuito sino la falta de orden: el mundo “deshumanizado”, es decir, liberado de nuestros juicios morales y de nuestras determinaciones conceptuales cognoscitivas; caos es el devenir y el juego del mundo en la creación y destrucción. Caos, en cuanto devenir en la multiplicidad

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Alianza, 1978), 172.

y el azar, afirmación de la vida, opuesta a la fuerza negativa-reactiva productora de la visión ordenadora del mundo: la visión monoteísta cristiana o científico-técnica.²⁰

En la obra de Dix aparece esta afirmación constante del carácter caótico problemático y tensional de la existencia, caos dentro del cual el pintor crea orden. Dix hace de la pintura una forma de afirmación de la vida, *amor fati* y eterno retorno que implican querer que el instante se repita, que supone un amor excepcional a la vida. O, lo que es lo mismo, ser capaces de afirmar la vida, decir sí al placer pero también poder decir sí al dolor porque todo está encadenado en el círculo del eterno retorno y porque tanto uno como otro forman parte de la existencia. El eterno retorno implica, también, aceptar que lo que quiero debo poder quererlo para la eternidad, que no es un querer a medias sino un querer radical, querer al límite de las posibilidades porque, sólo queriendo de esta manera, el querer se transforma en fuerza activa. En el capítulo de *Zaratustra* titulado “El convaleciente”, Nietzsche señala que lo que estrangula a Zaratustra es el hastío del hombre. Lo que lo asfixia es el hastío producto del nihilismo negativo, reactivo y pasivo y el temor de que éste retorne y se repita.

Pero si lo que retorna es sólo este querer radical, este querer afirmativo, entonces se excluye el retorno de lo negativo. El eterno retorno es la posibilidad de imprimir en el devenir el carácter del ser, por medio de la creación. Por lo que el eterno retorno es “selectivo” ya que hace del querer una creación de las fuerzas activas. Querer el retorno es asumir el instante como finalidad en sí mismo, comprendiendo al destino no como fatalidad sino como esta afirmación de libertad y necesidad, como *juego de dados*.

La fórmula del *amor fati*, es interpretada como un querer la suerte, querer el azar, querer el juego, porque es en esta puesta en juego —la existencia—, en donde se afirma la libertad y la necesidad, en el

²⁰ Para una lectura profunda y sugerente sobre el eterno retorno remitimos a la obra de Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso* (Madrid: Arena, 2004).

devenir como afirmación del ser.²¹ De ahí quizá la fascinación de Dix por los trapezistas, *Los burladores de la muerte* (1922), y todas las figuras del circo, *Zuleika* (1920); afirmación del cuerpo que se expresa en la piel por medio del tatuaje; los jugadores de cartas y una vez más las prostitutas.

Y quien tiene que ser un creador en el bien y el mal: en verdad, éste tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores.²²

Por eso el mal sumo forma parte de la verdad suma: mas esa bondad es la bondad creadora.²³

Para poder crear, primero se requiere una actitud disolvente y destructora y ésta es la que nos lleva a transvalorar. Transvalorar no sólo supone destruir los valores, ya sean los de la religión, los de la moral, los de la ciencia o los del arte; sino más radicalmente, transvalorar implica crear otra concepción del valor, otra forma de valorar, situarnos en otro horizonte de sentido desde el cual podamos valorar de manera extramoral, es decir, desde la perspectiva del artista. El arte es des-estructurante de la comprensión metafísica-nihilista del mundo y de la vida, ya que el arte niega toda forma fija, pues es siempre forma deviniente en el constante juego de fuerzas: instinto, sensualidad y vitalidad. Juego de fuerzas, en cuanto juego de posibilidades, creación de multiplicidad de perspectivas y en donde la existencia y el mundo son considerados a partir de la actividad de las fuerzas afirmativas, actividad producida por los impulsos artísticos, juego dionisiaco de creación y destrucción.

²¹ En esta misma línea de pensamiento Georges Bataille hace de la voluntad de poder una voluntad de suerte, misma que expone en *Sobre Nietzsche* (Madrid: Taurus, 1972).

²² Nietzsche, *Ecce homo*, 136.

²³ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 177.

Si Dix tiene una fascinación por la obra de Durero, Cranach o Baldung Grien, es precisamente porque al igual que la suya, la pintura de los grandes maestros está atravesada por la tensión entre el erotismo y la muerte, impregnada de un sentimiento de incertidumbre de la época, una visión trágica de la vida. Esta tensión entre el erotismo y la muerte es la misma que anima la obra de Georges Bataille —quien comparte con Dix el sentimiento de la época y la ávida lectura de Nietzsche—, que al respecto de la obra de los grandes maestros apunta: “Desde el principio, el entrar en este mundo de un erotismo lejano y a menudo brutal, nos encontramos ante la horrible concordancia entre el erotismo y el sadismo.”²⁴

Esta misma impresión es la que nos causa ver cuadros de Dix como *Asesinato por placer* (1922), así como toda la serie de pinturas sobre asesinatos sexuales. Para Bataille en la obra de Durero y Cranach podemos encontrar un vínculo entre el dolor y la muerte, mientras que en la de Baldung Grien el vínculo es entre el erotismo y la muerte. En la obra de Dix descubrimos de manera diferenciada ambas relaciones y a partir de esta lectura también vemos la relación de Dix con la pintura de Goya sobre la que el mismo Bataille señala: “Goya a diferencia de Sade, no asoció el dolor a la voluptuosidad. No obstante, su obsesión por la muerte y el sufrimiento se manifiesta mediante una violencia convulsiva semejante al erotismo. Pero en cuanto modo, el erotismo es la salida, la infame escapatoria del horror.”²⁵

Quizá ese mismo gesto es el que está en la obra de Dix, para salir del horror es necesario el erotismo: el amor y el arte.

²⁴ Georges Bataille, *Las lágrimas de eros* (Barcelona: Tusquets, 1997), 122.

²⁵ Bataille, *Las lágrimas de eros*, 181.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bataille, Georges. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Madrid: Taurus, 1972.
- . *Las lágrimas de eros*, Barcelona: Tusquets, 1997.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1996.
- Kercher, Eva. *Otto Dix. Me haré famoso o tristemente célebre*, Corea del Sur: Taschen, 2010.
- Klossowski, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*, Madrid: Arena, 2004.
- Lorenz, Ulrike. *Otto Dix. Violencia y pasión*. Catálogo de la exposición, México: Munal/ Goethe Institut/ Marco, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza, 1978.
- . *La gaya ciencia*, Caracas: Monte Ávila, 1999.
- . *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 2000.
- . *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza, 2000.
- . *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 2000.
- . *Ecce homo*, Madrid: Alianza, 2000.

LA SAGACIDAD DE LAS PLANTAS Y LA SINTOMATOLOGÍA
DEL CUERPO: HACIA UNA FISIOLOGÍA DEL PODER

Luis Armando Hernández Cuevas*

INTRODUCCIÓN. HACIA UNA FISIOLOGÍA DEL PODER

Las líneas que componen este ensayo tienen como fin zanjar una de las problemáticas esbozadas por Nietzsche en sus fragmentos póstumos. Se parte de estos fragmentos en consecuencia a que, tras su redescubrimiento y publicación (en concreto el trabajo realizado por Colli y Montari), se propició una atmósfera filosófica en la cual resultó imperante sopesar de nueva cuenta el pensamiento nietzscheano. Así, algunos de los pensadores que se mostraron interpelados ante tal redescubrimiento fueron Deleuze, Guattari y Foucault. En lo que sigue me gustaría hacer resonar las diagramáticas de estos pensadores. Todo esto a partir de un fragmento póstumo en el que el cuerpo, las fuerzas, la voluntad de poder, la fisiología del poder, y una práctica que parte de la *sagacidad de las plantas* nos permiten apuntar hacia la posibilidad de afirmar la potencialidad de lo falso en tanto que perspectivismos. Modos problemáticos que desgarran las formas de la *décadence*. Del tal modo, y sin más preámbulo, el fragmento en cuestión es el siguiente:

*Universidad Iberoamericana (UIA).

De la jerarquía:

I. *Para la fisiología del poder*

La aristocracia en el cuerpo, la mayoría de los dominantes (¿lucha de los tejidos?).

La esclavitud y la división del trabajo: el tipo superior sólo es posible por medio del *rebajamiento* de uno inferior a una función.

Placer y dolor no son una oposición. El sentimiento del poder.

La alimentación, sólo una consecuencia de la apropiación insaciable, de la voluntad de poder.

La generación, la desintegración aparece cuando las células dominantes son impotentes para organizar lo que han apropiado.

Es la fuerza *formadora* la que siempre quiere tener disponible nuevo “material” (aún más “fuerza”). La obra maestra de la construcción de un organismo a partir del huevo.

“Concepción mecanicista”: sólo quiere cantidades: pero la fuerza reside en la cualidad: la mecánica sólo puede describir procesos, no explicarlos. El “fin”. Partir de la “sagacidad” de las plantas.¹

Esta cita, escrita entre el otoño de 1885 y el otoño de 1886, da cuenta, en primer lugar, de una concepción aristocrática nietzscheana. Tal concepción aristócrata es propia del cuerpo, por lo que se trata de una inclinación fincada más allá del bien y del mal, es decir, expresa fuera de toda teoría del conocimiento derivada del moralismo. En este fragmento Nietzsche expone un campo de fuerzas en donde intensidades dominantes e intensidades dominadas se encuentran en constante lucha. Ahí placer y dolor no son una oposición en consecuencia a que —a diferencia de una epistemología moral,² donde se requiere de la

¹ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, vol. IV (Madrid: Tecnos, 2006), 97 (2 [76]).

² Ver Georges Bataille, *Sobre Nietzsche* (Madrid: Taurus, 1972), 47. En torno a la moral, Bataille expresa: “Pudiera ser, en efecto, que la moral entera reposase sobre

nítida distinción entre los contrarios para así señalar, o bien una teleología del placer, o bien la negación del mismo placer por mor de un mundo trascendental— estos afectos no son más que intensidades del cuerpo. Placer y dolor como movimientos diferenciales de la voluntad de poder. Sobre ello, habría que recordar “De los despreciadores del cuerpo” de *Así habló Zaratustra*, lugar en el que Nietzsche acentúa que el sabio es el que dice: “soy enteramente cuerpo, y nada más; y el alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo [;] [...] tu cuerpo y su gran razón: que no dice ‘yo’, sino que hace ‘yo’. [...] Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría”.³ El cuerpo hace “yo”, y lo hace a través de una fuerza formadora; de una fuerza plástica activa, dominante y afirmativa.

Un segundo elemento que se quisiera destacar de esta cita, es el concepto de huevo. Y es que la fuerza plástica como fuerza formadora de un organismo a partir del huevo resonará en el ámbito pictórico, así como en el ámbito embriológico; atmósferas que posteriormente Deleuze experimentará para producir su concepto de cuerpo sin órganos.⁴ Para Deleuze, el vitalismo del huevo será la expresión

un equívoco y derivase de solapamientos”. Por otro lado, Klossowski señala que Nietzsche: “juzga toda moral como el principal ‘*virus metafísico*’ del pensamiento y de la ciencia y ve en todas partes ‘a los filósofos, a las ciencias de rodillas”. Ver Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso* (Madrid: Arena Libros, 2004), 27.

³ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Valdemar, 2005), 93-94.

⁴ Ver Paul Klee, *Teoría del arte moderno* (Buenos Aires: Cactus, 2005), 55-56. Por un lado, Klee en su nota sobre el punto gris señala: “El caos como antítesis del orden no es propiamente el caos, no es el verdadero caos; se trata de una noción ‘localizada’ relativa a la noción de orden cósmico y su equivalente. El verdadero caos no podría ponerse sobre el platillo de una balanza, sino que permanece siempre imponderable e inconmensurable [...]. El símbolo de ese ‘no-concepto’ es el punto, no un punto real, sino el punto matemático.

Ese ser-nada o esa nada-ser es el concepto no conceptual de la no contradicción. Para llevarlo a lo visible [...], es preciso apelar al concepto de gris, punto fatídico entre lo que deviene y lo que muere [...].

Establecer un punto en el caos es reconocerlo necesariamente gris en razón de su concentración principal y conferirle el carácter de un centro original desde donde el

más acabada del dinamismo espacio-temporal de las intensidades. De su pluralismo y multiplicidad. No es insignificante el hecho de que la meseta “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?” parta de la figura del huevo dogón, y que en tal meseta Deleuze y Guattari apunten: “[el] CsO es el huevo”.⁵ Ahora bien, esta manera de expresar el cuerpo como huevo, por parte de Nietzsche, Deleuze, Guattari y Klee, rompe necesariamente con la concepción mecanicista de éste. Ya no se trata de cantidades, sino de cualidades. Cualidades de las fuerzas. Activas y reactivas. *Spatium* más que *extensio*.

El último elemento a destacar de esta cita es que, para realizar una fisiología del poder desde la perspectiva de Nietzsche, resulta imperante partir de *la sagacidad de las plantas*. ¿No es acaso el proyecto que continúan Deleuze y Guattari con su *Rizoma*? ¿No se trata de la elaboración de una fisiología del poder que está más allá del bien y del mal y que busca experimentar los síntomas del cuerpo; afirmando con ello que el cuerpo *se hace* inmanentemente como huevo? ¿Acaso partir de la sagacidad de las plantas no implica un rompimiento con

orden del universo va a brotar y a irradiar en todas las dimensiones. Afectar un punto de una virtud central es hacer de él el lugar de la cosmogénesis. A este advenimiento corresponde la idea de todo Comienzo (*concepción*, soles, irradiación, rotación, explosión, fuego de artificio, haces de luces) o, mejor: el concepto de *huevo*.”

Por otro lado, en *Diferencia y repetición* leemos: “Los embriólogos muestran claramente que la división de un huevo en partes es secundaria en relación con movimientos morfogenéticos de muy otra significación, aumento de superficies libres, estiramiento de las capas celulares, invaginación por plegamiento, desplazamientos regionales de los grupos. Aparece toda una cinemática del huevo, que implica una dinámica. Esta dinámica también expresa algo ideal. El transporte es dionisiaco y divino, es delirio antes de ser transferencia local. [...] Hay ‘cosas’ que sólo el embrión puede hacer, movimientos que sólo él puede emprender, o más bien soportar (por ejemplo, en las tortugas, el miembro anterior sufre un desplazamiento relativo de 180°, o el cuello implica el desplazamiento hacia delante de un número variable de provertebras).” Ver Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 322-323.

⁵ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos, 2006), 168.

toda organización pre-dada mecánicamente, con toda significación enjuiciante, así como con toda subjetivación dispuesta sobre un “yo”? El rizoma y sus seis principios se precisan entonces como un pensamiento a-moral que desconfía de todo sistema, y que, al hacerlo, precisa la necesidad de producir atmósferas aristocráticas que instauran pasajes que están más allá de toda *décadence*.⁶ Y es que, al igual que Nietzsche, quien afirmaba: “desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad”,⁷ Deleuze y Guattari apostarán por un an-arquía coronada capaz de afirmar la multiplicidad vital.

Dispuesto lo anterior como mera introducción, dispongámonos a entreoír cómo es que se puede producir una sintomatología del cuerpo sin recurrir a una organización mecánica, para subsecuentemente explorar los síntomas de la *voluntad de verdad*, así como de la producción del sujeto, esto con el fin de apostar por una producción aristocrática del cuerpo; por una producción de nihilismo diferencial.

Centrar nuestra atención en la sagacidad de las plantas para realizar una fisiología del poder en tanto que cuerpo, conduce a realizar

⁶ Ver Deleuze y Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 13-19. Los seis principios que constituyen el rizoma son: 1º y 2º los principios de conexión y de heterogeneidad, frente a la jerarquía y la homogeneidad de un sistema estratificado, en el rizoma cualquier singularidad puede conectarse con cualquier otra singularidad, del mismo modo, el movimiento de tales singularidades es heterogéneo, por lo que no se apela a la generalización; el 3º es el de multiplicidad, el cual hace referencia a la necesidad de apelar a lo múltiple no como una derivación de lo uno; el 4º es el de la ruptura a-significante, este principio hace referencia al hecho de que en un rizoma no hay evolución, no hay línea cronológica que pre-determine la singularidad; el rizoma puede ser roto en cualquier parte, por último; el 5º y 6º principio son los de la cartografía y de la calcomanía, la cartografía se opone a la calcomanía en el momento en el que no se apropia de un sistema de re-conocimiento, de una lógica pre-establecida, en la elaboración de cartografías uno experimenta al cuerpo, sus intensidades y velocidades para así devenir; el calco es la calcificación de las intensidades, la estratificación del deseo.

⁷ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (Madrid: Alianza, 2010), 31.

un diagrama sobre los bulbos que terminan por enclaustrar el devenir de las intensidades —produciendo con ello patologías del cuerpo. Deleuze y Guattari dieron cuenta de ello a partir de regímenes que se entrelazan y que en su funcionamiento inmanente producen cuerpos diferenciales. A tales regímenes los denominaron: árbol, raicilla y rizoma, y a los tres grandes bulbos de anquilosamiento del deseo los designaron como: organización, significación y subjetivación.⁸ Es de nuestro parecer que estas tres formas de anquilosamiento de las fuerzas fueron también diagnosticadas por Nietzsche. Del tal modo, en lo que sigue nos gustaría hacer resonar los conceptos de organización, significación y subjetivación con los conceptos de mecanización, voluntad de verdad y sujeto.

MECANIZACIÓN

Comencemos pues con el concepto de mecanización. Por debajo de la mecanización se esconde el juicio y la *organización del cuerpo*. El estudio de las causas y los efectos asegura el ente. Lo empuja hacia los calificativos; hacia los juicios. Así, por debajo de la mecanización se esconde una moral. En la mecanización el cuerpo es organizado moralmente. Ello termina por introducir abstracciones del cuerpo, es decir, las fuerzas activas son separadas de lo que pueden por una ficción. Los síntomas son velados. Se impone un solo sentido. Una sola semiología que abstrae la sintomatología. Frente a todo esto, Nietzsche asevera la necesidad de que todo diagnóstico del cuerpo sea plural. La sintomatología del cuerpo es múltiple, por lo que la semiología también lo es. El arte del médico es el arte de la interpretación de los síntomas, los cuales se esconden por debajo de las máscaras; de los signos. El cuerpo, al ser puro acontecimiento, es expresión azarosa de las fuerzas. El diagnóstico interpretativo de los síntomas en Nietzs-

⁸ Ver Deleuze y Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 9-29.

che es diferencial. Y en tal movimiento diferencial lo que se expresa es la voluntad de poder. La lucha por el poder. Nietzsche anota: “Todos nuestros motivos conscientes son fenómenos de superficie: detrás de ellos está la lucha de nuestros impulsos y nuestros estados, la lucha por el poder.”⁹ El problema reside entonces en que la mecanización termina por fetichizar el cuerpo. Nietzsche apunta: “¿qué sabe el hombre de sí mismo? [...] ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa?”¹⁰ El problema de la abstracción mecánica reside entonces en que ésta se sustenta en la soberbia y en *una* ilusión que a la vez constituye una conciencia. En contra de esta forma de necedad, Nietzsche señala:

Todo lo material es una especie de síntoma en movimiento de un acontecer desconocido: todo lo consciente y sentido es, a su vez, síntoma de desconocidos [...]. Los movimientos son síntomas, los pensamientos también son síntomas: detrás de ellos se nos muestran los apetitos, y el apetito fundamental es la voluntad de poder. El “espíritu en sí” no es nada, del mismo modo en que el “movimiento en sí” no es nada.¹¹

Así pues, el aristócrata es quien experimenta diferencialmente los síntomas; sabe que la conciencia misma es sólo un síntoma más, un apetito de la voluntad de poder que no debe ser ungido. Y es que la voluntad de poder es el elemento diferencial de la multiplicidad de las fuerzas.¹² De ahí que el “fenómeno del *cuerpo* [sea] [...] el fenómeno

⁹ Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 46 (1 [20]).

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Madrid: Tecnos, 2010), 24.

¹¹ Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 53 (1 [59]).

¹² Ver Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 2008), 15.

más rico, más claro, más aprehensible [...] [Y por lo mismo, que resulte necesario] anteponerlo metódicamente, sin decidir nada sobre su significado último”.¹³ Los síntomas del cuerpo expresan la voluntad de poder de las fuerzas por diferenciarse. No hay significado último. Creación en el azar y la contingencia. Afirmación de inocencia. La inocencia como verdad de lo múltiple. El cuerpo no necesita ser justificado ni redimido. No necesita ser mecanizado. El cuerpo es lo viviente, por lo que la vida misma no necesita ser justificada. *Amor fati* como la afirmación que evita toda mecanización.¹⁴ Nietzsche subraya: “Lo *viviente* es el ser: fuera de él no hay ser alguno.”¹⁵

Entonces podemos darle ya otro nombre a ese diagnóstico que rompe con toda mecanicidad: *genealogía*. La genealogía es la inocencia del juego corporal. La genealogía es la afirmación del eterno retorno diferencial de la voluntad de poder. La genealogía se precisa por ende como el diagnóstico de los síntomas diferenciales de la afirmación del cuerpo.¹⁶ Foucault llega a expresar:

El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al que trata de prestar la quimera de una unidad sustancial); volumen en perpetuo desmoronamiento. La genealogía, como análisis de la procedencia, está, pues, en la articulación del cuerpo y de la historia.¹⁷

¹³ Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 161 (5 [56]).

¹⁴ Véase Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia* (Madrid: Akal, 2011), 203. Nietzsche señala: “Quiero aprender cada vez mejor a ver lo necesario de las cosas como lo bello —así seré de los que vuelven bellas las cosas. ¡*Amor fati*: que ése sea en adelante mi amor! [...] ¡Quiero ser, un día, uno que dice sí!”

¹⁵ Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 47 (1 [24]).

¹⁶ Ver Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 85.

¹⁷ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (Valencia: Pre-Textos, 2008), 32.

A partir de esta última aseveración foucaultea, uno se puede preguntar: ¿qué tiene que ver la historia con la mecanización y el cuerpo? Pues bien, la historia afianzada en la mecanicidad, no será otra más que la historia del nihilismo. De esa empresa de mixtificación que se aboca a negar la vida, el cuerpo y su devenir diferencial. En la mecanicidad se gesta una antropomorfización de la naturaleza.¹⁸ Ésta se predispone en la abstracción. Es asimilada por una estructura epistemológica tutelada por la moral.¹⁹

Es por ello que Nietzsche se aboca a realizar un estudio genealógico del cuerpo, de su expresión diferencial en tanto que historia. “¡Que la historia se vuelva útil para la vida!” Y esto lo hace sin olvidar que el cuerpo mismo es siempre producto del azar. Expresión de la lucha entre las fuerzas activas y las fuerzas reactivas. Frente al igualitarismo y al utilitarismo propio de las ciencias mecanicistas de la episteme del último hombre, Nietzsche apuesta por la afirmación del diferencial que se repite; por el estudio cualitativo y no cuantitativo de las fuerzas. Deleuze expresa que el rasgo cualitativo de las fuerzas que constituyen al cuerpo en Nietzsche puede expresarse del siguiente modo:

La fuerza reactiva es: 1. fuerza utilitaria, de adaptación y de limitación parcial; 2. fuerza que separa la fuerza activa de lo que ésta puede, que niega la fuerza activa (triumfo de los débiles o de los esclavos); 3. fuerza separada de lo que puede, que se niega a sí misma o se vuelve contra sí misma (reino de los débiles o de los esclavos); [mientras que,] la fuerza activa es: 1. fuerza plástica, dominante y subyugante; 2. fuerza que va

¹⁸ Ver Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 47 (1 [24]). Nietzsche escribe: “—la antropomorfización de la naturaleza— la interpretación de acuerdo con nosotros mismos”.

¹⁹ Ver Giorgio Colli, *Después de Nietzsche* (Barcelona: Anagrama, 1988) Colli afirma en el apartado “Hechizo de la historia”: “Toda perspectiva histórica es una lente que deforma. Quien quiera que dé un significado autónomo, un valor absoluto, a un acontecimiento, a un objeto o a un concepto del mundo histórico, es víctima de la ilusión.”

hasta el final de lo que puede; 3.º fuerza que afirma su diferencia, que hace de su diferencia un objeto de placer y afirmación.²⁰

Así, la sintomatología del cuerpo, su expresión diferencial en la historia, su diagnóstico, es el modo con el que Nietzsche pretende hacer frente al nihilismo como voluntad de nada; como negación del cuerpo.²¹ Nietzsche afirma: “Mido un hombre, un pueblo, según el grado en el que pueda liberar en sí sus impulsos más terribles y girarlos para su provecho sin que lo hagan sucumbir: provocando, por el contrario, su fertilidad de hecho y de obra.”²² La genealogía como diagnóstico del cuerpo implica enfermarse, girar los impulsos más terribles, las fuerzas de abolición más vehementes, para sucumbir y así generar una aristocracia del cuerpo. Una aristocracia diferencial. Otro modo del nihilismo ya no asentado en la negación y en la reacción.²³ Pero no vayamos tan rápido. Experimentemos ahora ese otro bulbo que niega la vida y que funge como base para el mecanicismo: la *voluntad de verdad*.

²⁰ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 89.

²¹ Ver Pablo Lazo Briones, “Nietzsche. Apuntes para una crítica contemporánea de la cultura”, en *Pensar al límite. Nietzsche, Bataille, Cioran: críticos de la cultura* (México: Universidad Iberoamericana, 2013), 28-29. En referencia a la voluntad de nada y su expresión agenésica, Lazo señala: “La voluntad de nada, el nihilismo como triunfo de las fuerzas reactivas y desprecio de la acción en el mundo están presentes [...] en la cultura como actualidad de un devenir histórico decadente, desviado de su posibilidad vital de crear y actuar.”

²² Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 44 (1 [5]).

²³ Ver Ernst Jünger y Martin Heidegger, *Acerca del nihilismo* (Barcelona: Paidós, 2010), 24. Como lo expresa Jünger: “El nihilismo puede ser tanto una señal de debilidad como de fuerza.”

VOLUNTAD DE VERDAD

La voluntad de verdad es un vuelco que se genera cuando las fuerzas reactivas se vuelven creativas. La voluntad de verdad tiene como génesis una creación preparada por los valores ascéticos. El lema del moralismo ascético es: *fiat veritas pereat vita* (que triunfe la verdad aunque perezca la vida).²⁴ Para Nietzsche, la voluntad de verdad es una expresión de las fuerzas reactivas que se han apoderado del pensamiento; de la filosofía. En *El crepúsculo de los ídolos* Nietzsche afirma:

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos? [...] Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Los filósofos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, [...] cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran —se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. [...] Lo que es no *deviene*, lo que deviene no *es* [...]. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia, de la mentira [...]. ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero!— ¡Y, sobre todo, fuera el *cuerpo*, esa lamentable *idée fixe* de los sentidos!²⁵

La voluntad de verdad como gran significante implica la afirmación del egipticismo. Los filósofos-embalsamadores se han convertido en idólatras de lo abstracto. De aquello que no deviene. Dejando así al cuerpo fuera del monótono-teísmo, los filósofos idólatras niegan la

²⁴ Friedrich Nietzsche, *Segunda intempestiva. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1999), 62.

²⁵ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa...*, 51-52.

vida. Con el fin de vislumbrar con más matices lo antedicho, traigamos a colación una extensa cita:

Inmensa recapitación: [...]

A. El hombre busca “la verdad”: un mundo que no se contradiga, no engañe, no cambie, un mundo *verdadero* —un mundo en el que no se sufra: contradicción, engaño, cambio— [...]

¿De dónde saca aquí el hombre el concepto de *realidad*? [...]

¿Por qué deduce el cambio, el engaño, la contradicción, precisamente el *sufrimiento*? ¿y por qué no, al contrario, su felicidad?... [...]

El desprecio, el odio a todo lo que perece, cambio, se transforma:— ¿de dónde proviene esta valoración de lo permanente?

Es manifiesto que la voluntad de verdad es aquí meramente la aspiración a un *mundo de lo permanente*. [...]

¿Qué especie de hombre reflexiona de este modo? Una *especie sufriente*, improductiva; una especie cansada de la vida. [...]

La creencia de que el mundo que debería ser *es*, existe realmente, es una creencia de los improductivos *que no quieren crear un mundo* como debe ser. Lo ponen como lo dado, buscan los medios y los caminos para llegar a él. — “Voluntad de *verdad*” — *como impotencia de la voluntad de crear* [...]

Ficción de un mundo que corresponda a nuestros deseos, artificios psicológicos e interpretaciones para vincular con ese *mundo verdadero* todo lo que veneramos y sentimos como agradable.

La “voluntad de verdad”, en este estadio, es esencialmente un *arte de interpretación*; lo que aún implica fuerza de interpretación.

La misma especie de hombre, un estadio *más pobre*, que *ya no está en posición de la fuerza* de interpretar, de crear ficciones, constituye el *nihilista*. [...]

B. El nihilismo como fenómeno normal puede ser un síntoma de creciente *fortaleza* o de creciente *debilidad* por una parte, de que la fuer-

za de *crear*, de *querer* ha crecido de manera tal que ya no necesita esas interpretaciones globales y esas introducciones de *sentido* (“tareas inmediatas”, estado, etc.). [...]

C. *La creencia en la verdad*, la necesidad de tener un apoyo en algo que se cree verdadero: reducción psicológica al margen de todos los sentimientos de valor existentes hasta el momento. El miedo, la pereza.²⁶

La verdad se presenta entonces como ese gran paraguas abstracto que evita la experimentación de la multiplicidad. *Un mundo verdadero*. Un mundo sin sufrimiento; sin cambio. La voluntad de verdad es el desprecio hacia lo que permuta. Amor denigrante hacia un mundo de lo permanente. Para Nietzsche, el hombre que piensa de este modo es un individuo sufriente. Se trata del pensamiento del hombre del resentimiento. Del hombre agénésico. La voluntad de verdad es un artificio psicológico que produce *una* ficción que se olvida que lo es. Expresión del *pathos* del nihilista débil. Pereza del cuerpo. De manera brutal el joven Nietzsche en *Verdad y mentira en sentido extramoral* señala:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo entero considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.²⁷

Frente al nihilismo agénésico, Nietzsche apostará por el perspectivismo. En términos deleuzeanos, frente al gran significante, se apuesta

²⁶ Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 249 (9 [60]).

²⁷ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 28.

por la producción de simulacros. Por la producción de sentido. Por la afirmación de lo falso. Por la creación de mapas siempre diferenciales. Diagramáticas contingentes del cuerpo, de sus síntomas, de su sagacidad. En *Nietzsche y la filosofía* leemos:

Si alguien quiere la verdad no es en nombre de lo que es el mundo, sino en nombre de lo que el mundo no es. Sabemos que “la vida tiende a confundir, a engañar, a disimular, a deslumbrar, a cegar”. Pero el que quiere la verdad quiere en primer lugar despreciar este elevado poder de lo falso: hace de la vida un “error”, de este mundo una “apariencia”. Opone pues el conocimiento a la vida, opone al mundo otro mundo, un ultra-mundo, precisamente al mundo verídico. El mundo verídico no es separable de esta voluntad, voluntad de tratar este mundo como apariencia.²⁸

Afirmar el poder de lo falso es afirmar el poder de la diferencia; el dominio del cuerpo. Ahí radica la autoridad de la interpretación nietzscheana. Del diagnóstico perspectivista del cuerpo. Nietzsche señala: “[el] carácter interpretativo de todo acontecer. [...] No hay ningún acontecimiento en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos *escogidos* y reunidos por un ser que interpreta”.²⁹ En 1886 Nietzsche se cuestiona:

¿Qué es una *creencia*? ¿Cómo surge? Toda creencia es un *tener-por-verdadero*.

La forma extrema de nihilismo sería: que *toda* creencia, todo tener-por-verdadero es necesariamente falso: *porque no hay en absoluto un mundo verdadero*. Por tanto: una *apariencia perspectivista*, cuyo origen está en nosotros mismos (en cuanto *tenemos necesidad* permanentemente de un mundo más estrecho, abreviado, simplificado) [...] que la

²⁸ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 136.

²⁹ Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 60 (1 [115]).

medida de la fuerza es el grado en que podamos admitir la *apariencialidad*, la necesidad de la mentira, sin sucumbir.

*En ese sentido, el nihilismo, en cuanto NEGACIÓN de un mundo verdadero, de un ser, podría ser un modo del pensamiento divino.*³⁰

El nihilismo llevado al extremo se muestra como pensamiento divino. La absolución de la voluntad de verdad; del gran significante, con la afirmación de la voluntad de poder en tanto que diferencia. No obstante, de nueva cuenta hemos adquirido una gran velocidad. Detengámonos y exploremos el problema del sujeto como esa patología del cuerpo del nihilismo reactivo.

EL SUJETO

La creencia en el sujeto, como ya se apuntó, no se desentiende del mecanicismo, ni de la voluntad de verdad. La creencia en el sujeto está invadida por ese tener-por-verdadero que conlleva un mundo verdadero. En uno de sus fragmentos póstumos Nietzsche postula:

El hombre se cree causa, agente [...]

todo lo que sucede se comporta predicativamente respecto de algún sujeto.

En todo juicio se encuentra la creencia total, plena, profunda, en el sujeto y el predicado o en la causa y el efecto; y esta última creencia [...] es incluso un caso particular de la primera, de manera tal que queda como creencia fundamental la creencia: hay sujetos [...].

¿No será esta creencia en el concepto de sujeto y de predicado una gran “estupidez”?³¹

³⁰ Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 243 (9 [41]).

³¹ Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 101 (2 [83]).

La creencia como voluntad de verdad y el causalismo como mecanicismo son entramados que apuntalan hacia el sujeto. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche distingue con nitidez el vínculo entre la creencia en el sujeto y la *décadence*: “[el] sujeto [...] ha sido hasta ahora en la tierra el mejor dogma, tal vez porque la muchedumbre de los mortales, a los débiles y oprimidos de toda índole, les permitía aquel sublime autoengaño de interpretar la debilidad misma como libertad, interpretar su ser-así-y-así como *mérito*”.³²

Desde mi perspectiva, es Foucault quien con mayor destreza desarrolló la problemática nietzscheana en torno al sujeto. En una de sus conferencias, este autor refiere:

Habría sido posible, y quizás más honesto, citar sólo un nombre, el de Nietzsche, pues lo que yo digo aquí no tiene sentido sino en relación con la obra de Nietzsche, ya que me parece que, entre los modelos a los que se puede recurrir para realizar las investigaciones que propongo, es el mejor, el más eficaz y el más actual. En Nietzsche se encuentra efectivamente un tipo de discurso que hace el análisis histórico de la formación del sujeto mismo, que hace el análisis histórico del nacimiento de un determinado tipo de saber —sin admitir nunca la preexistencia de un sujeto de conocimiento.³³

Foucault, al igual que Nietzsche, apela por la no preexistencia del sujeto de conocimiento. El sujeto como una creencia más de ese ideal ascético que constituye el nihilismo y que permite la expresión de la *décadence*. El sujeto como espacio-tiempo en el que se gesta la producción de veridicción y, por lo tanto, de prácticas aletúrgicas que le-

³² Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 75.

³³ Michel Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, en *Obras esenciales* (Barcelona: Paidós, 2006), 491.

gitiman a una determinada voluntad de verdad. En uno de los últimos cursos dictados en el Collège de France, Foucault afirma:

¿Cómo es posible que, en una sociedad como la nuestra, el poder no pueda ejercerse sin que la verdad tenga que manifestarse, y hacerlo en la forma de la subjetividad, y sin que, por otra parte, se espere de esa manifestación de la verdad, en la forma de subjetividad, efectos que están más allá del orden del conocimiento y son del orden de la salvación y la liberación para cada uno y para todos? [...] ¿Cómo se establecieron en nuestra civilización las relaciones entre el gobierno de los hombres, la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad y la salvación para todos y cada uno?³⁴

Es así como el filósofo francés hace de sus lecciones una caja de resonancia en la que una de las problemáticas nietzscheanas repica. ¿Cómo es que en la historia occidental se estableció un vínculo entre la voluntad de verdad y la subjetividad en el que se destaca la necesidad de la salvación, del bien, y por lo tanto, la conjunción entre la moral y la epistemología? Foucault, como él mismo lo refiere en su *Nietzsche, la genealogía y la historia*, continúa abriendo la herida abierta por Nietzsche. Asimismo, se cuestiona por el modo en el que se ha expresado diferencialmente la voluntad de verdad en el régimen del nihilismo reactivo, es decir, cómo es que en los acontecimientos históricos se ha necesitado de universales que enjuicien el devenir del cuerpo. Sobre ello, preguntándose por la naturaleza del conocimiento, Foucault expone:

Nietzsche quiere decir que no existe una naturaleza del conocimiento, una esencia del conocimiento, condiciones universales del conocimiento, sino que el conocimiento es, en cada momento, el resultado histórico y

³⁴ Michel Foucault, *Del gobierno de los vivos* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), 96.

puntual de condiciones que no son el orden del conocimiento. El conocimiento es, en efecto, un acontecimiento que se puede situar con el signo de la actividad. El conocimiento no es una facultad ni una estructura universal. El conocimiento, incluso cuando utiliza un determinado número de elementos que pueden pasar por universales, será algo sólo del orden del resultado, del acontecimiento, del efecto.³⁵

La voluntad de verdad, el mecanicismo y el sujeto son en realidad epifenómenos de la expresión de la voluntad de poder. Epifenómenos que se olvidan que los son. Simulacros, máscaras que niegan su origen siempre falso; siempre diferencial. Sobre ello, Nietzsche apunta en su cuadernillo:

El hombre como una multiplicidad de “voluntades de poder”: cada una con una multiplicidad de medios expresivos y formas. Las presuntas “pasiones” singulares son sólo unidades ficticias, en la medida en que aquello que, proveniente de los diferentes impulsos básicos, entra en la conciencia como algo homogéneo es imaginariamente unificado de un modo sintético en un “ser” o una “facultad”, en una pasión. De la misma manera pues en que el “alma” misma es una expresión de todos los fenómenos de conciencia: a la que nosotros, sin embargo, interpretamos como causa de todos esos fenómenos (¡la “autoconciencia” es ficticia!)³⁶

La autoconciencia es una ficción que se instaure como causa. La autoconciencia es un fetiche. Es producto de un hombre incapaz de afirmarse como multiplicidad de voluntades de poder. Incapaz de intuir que su conocimiento es en su contingencia necesariamente superficial. Ahondando en ello Nietzsche señala:

³⁵ Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, 498-499.

³⁶ Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 52 (1 [58]).

“Todo es subjetivo”, decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el “sujeto” no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. [...] ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis.

En la medida en que la palabra “conocimiento” tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es *interpretable* de otro modo, no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, “perspectivismo”.

Son nuestras necesidades *las que interpretan al mundo*: nuestros impulsos y sus pros y contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos.³⁷

Más allá del sujeto ficcional, del aseguramiento proporcionado por la conciencia, Nietzsche reclama una carcajada. No hay sujeto, no hay verdad, no hay causalidad moral. Lo que hay es azar, juego, falsedad. En la superficie del devenir lo que se expresa es la máscara. Dioniso. En su cuadernillo se lee:

“Me parece que estás tramando algo maléfico: llevar a los hombres a la destrucción”, le dije una vez al dios Dioniso —“Quizás”, respondió el dios, “pero de manera tal que de ello resulte algo para él”. — “¿Pero qué?” pregunté con curiosidad. — “¿Pero quién? deberías preguntar”. Así habló Dioniso y a continuación calló, en el modo que le es propio, es decir de manera tentadora. ¡Tendrías que haberlo visto! [...] Era primavera, y todos los árboles rebosaban savia joven.³⁸

Quién, la pregunta tan odiada por Sócrates, se sobrepone al *qué* en la ciencia jovial. Pudor ante la naturaleza; ante el cuerpo. Saber bailar en la superficie, en los repliegues. Y es que la pregunta por el *qué* (*τί ἐστιν*), se expresa como la pregunta de la dialéctica. *Τί ἐστιν* es la pregunta por

³⁷ Nietzsche, *Fragmentos póstumos* (1885-1889), 222 (7 [60]).

³⁸ Nietzsche, *Fragmentos póstumos* (1885-1889), 145 (4 [1]).

la esencia, por la expresión causal de la voluntad de verdad dispuesta por el correcto pensar de un sujeto de conocimiento, mientras que, la pregunta *quién* —como problemática propia de los sofistas, y por lo tanto como una de las tantas expresiones de la inversión del platonismo— es una instancia en la que la semiología rompe con todo modelo de reconocimiento, es decir, con toda analogía, semejanza, identidad y oposición, para expresar los devenires contingentes del cuerpo, su sintomatología. La pregunta por el *quién* es la respuesta cínica y burlona de Nietzsche ante toda voluntad de verdad, ante todo *qué*.

Con miras al cierre de este apartado, quisiera traer a cuenta el siguiente párrafo del prefacio de *La gaya ciencia*:

muchas veces me he preguntado si la filosofía en términos generales no ha sido mera interpretación de cuerpo y un *malentendido del cuerpo* [...]. Espero todavía que un *médico* filosófico, en el sentido excepcional de la palabra [...] tendrá algún día la valentía de llevar al extremo mi sospecha y aventurar la tesis de que en todo el filosofar nunca se ha tratado de la verdad, sino de algo muy diferente, digamos, de salud, porvenir, crecimiento, poder, vida [...].³⁹

Un médico de la civilización que diagnostique el poder, el porvenir, el cuerpo. Que desde una ciencia jovial interprete los síntomas. Que logre apropiarse de la historia. Que la domine con el fin de crear. Hacer de la historia médica algo útil para la vida. Foucault afirma: “[la] historia ha de ser el conocimiento diferencial de las energías y de las debilidades, de las cumbres y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos. La historia ha de ser la ciencia de los remedios”.⁴⁰ Así, la sintomatología del cuerpo, de sus patologías, se exhibe

³⁹ Nietzsche, *La gaya ciencia*, 31.

⁴⁰ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (Valencia: Pre-Textos, 2008), 53.

como esa ciencia jovial capaz de generar un pliegue de superficie que asumiendo el mecanicismo, la voluntad de verdad y el sujeto logra vaciar sus peligros para afirmar la siempre superficial aristocracia del cuerpo.

CONCLUSIONES. MÁS ALLÁ DE LA RESISTENCIA.

EN TORNO AL NIHILISMO

Tras lo dicho: ¿cómo pensar la resonancia entre la sagacidad de las plantas y la sintomatología del cuerpo como movimientos perspectivas de la producción fisiológica del poder? Pensar la sintomatología del cuerpo como sagacidad de las plantas fue, como ya se refirió, una de las tareas realizadas por Deleuze y Guattari. La expresión de la lógica arbórea, del sistema raicilla y del rizoma en tanto que en ellos se muestra de manera diferencial y contingente la producción de organización, significación y subjetivación (mecanización, voluntad de verdad y sujeto), es el modo en el que estos filósofos llevaron a cabo su topología y tipología del devenir fisiológico del poder. El árbol como ese sistema que ya Nietzsche había vislumbrado como sobrecodificador,⁴¹ la raicilla como ese sistema axiomático, y el rizoma como la afirmación anárquica de la multiplicidad, todos ellos son regímenes expresos a partir de una lucha brutal dispuesta sobre el eterno retorno de la voluntad de poder. Regímenes que se constituyen como diagramáticas móviles que admiten la experimentación de la fisiología diferencial del poder. De sus patologías, y de su salud. Todo ello con el fin de plegar el nihilismo reactivo y pasivo a favor de la

⁴¹ Ver Friedrich Nietzsche, *Segunda intempestiva. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia...*, 62. Nietzsche expresa: “el placer que el árbol siente en sus raíces, ese gozo de no saberse mero producto de la arbitrariedad y de la contingencia, sino flor y fruto que ha crecido de un pasado, y, por tal razón, justificado en su existencia: he aquí lo que ahora se define preferentemente como sentido histórico propiamente dicho”.

aristocracia perspectivista del cuerpo. Es decir, de una forma aristocrática del nihilismo.

Todo esto nos conduce a preguntarnos por el concepto de resistencia: ¿cómo experimentarla?, ¿cómo interpretarla? Y es que bien se podría determinar que el nihilismo activo, es decir, el nihilismo aristócrata, es una forma de resistencia ante los nihilismos negativos, reactivos y pasivos, y que por lo tanto se trata de aquello hacia lo que uno debería de tender.⁴² No obstante, pensamos que una afirmación dispuesta a partir de la atmósfera nietzscheana nos conduce necesariamente a pensar el concepto de resistencia más allá de toda lógica moral, más allá de todo *telos*.

Sobre la expresión de los nihilismos negativos, reactivos y pasivos en la época moderna, Nietzsche nos heredó diversas sintomatologías. Por ejemplo, la siguiente anotación sobre el régimen liberal:

no hay luego cosa que cause perjuicios más molestos y radicales a la libertad que las instituciones liberales. Es sabido, en efecto, *qué* es lo que ellas llevan a cabo: socaban la voluntad de poder, son la nivelación de las montañas y valles elevados a la categoría moral, vuelven cobardes, pequeños y ávidos de placeres a los hombres —con ellas alcanza el triunfo siempre el animal de rebaño. Liberalismo: dicho claramente, *animalización gregaria* [...].⁴³

⁴² Ver Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 202-210. En estas páginas Deleuze diferencia la expresión de los nihilismos. Por otro lado, Luis Sáez Rueda expone la experiencia del nihilismo activo; del nihilismo aristócrata, del siguiente modo: “En semejante vivir des-viviéndose, al mismo tiempo, en conformaciones-otras, aprehende el contacto con una potencia que nihiliza su existencia, una nada productiva que le sustrae a cada paso la expectativa de una tierra firme o de un fundamento inaltable [;] [...] semejante des-quiciamiento continuo no puede ser comprendido como un estado carencial. Por el contrario, hay que insistir en que se trata de una potencia productiva. El des-quiciamiento sin cese borra toda seguridad y rebasa una y otra vez cualquier remanso transitorio de paz [;] [...] se trata ahí de un *nihil activamente creador*”. Ver Luis Sáez Rueda, *El ocaso de Occidente* (Barcelona: Herder, 2015), 230.

⁴³ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa...*, 121.

El liberalismo y sus instituciones democráticas son pensados por Nietzsche como prácticas que incitan al hombre a asumirse como ser gregario. Las instituciones liberales afirman la necesidad de que el hombre deje de ser temido.⁴⁴ Que se vuelva un animal de costumbre, es decir, un animal agenésico. En otra cita, Nietzsche afirma que los *libre pensadores* como sacerdotes de la época liberal no son más que

niveladores[.] [Es] lo que son esos falsamente llamados “espíritus libres” —como esclavos elocuentes y plumíferos que son del gusto democrático y de sus “ideas modernas”: todos ellos son hombres carentes de soledad, de soledad propia, torpes y bravos mozos a los que no se les debe negar ni valor ni costumbres respetables, sólo que son, cabalmente, gente no libre y ridículamente superficial [...]. [Hoy] en Europa el hombre gregario presume de ser la única especie permitida de hombre y ensalza sus cualidades, que lo hacen dócil, conciliador y útil al rebaño.⁴⁵

El hombre no temido es el hombre que afirma la voluntad de poder en tanto que eterno retorno de lo idéntico. Este hombre presume su utilidad. Asume una moral. Expresa la pesadez; la *décadence* en tanto que mecanicismo, voluntad de verdad y subjetivación. En uno de sus últimos libros publicados en vida, Nietzsche asevera:

⁴⁴ Ver Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 70. Nietzsche escribe: “¿Qué es lo que hoy produce nuestra aversión contra “el hombre”? [...] No es el temor; sino más bien, el que ya nada tengamos que temer en el hombre; el que el gusano “hombre” ocupe el primer plano y pulule en él; el que el “hombre manso”, el incurablemente mediocre y desagradable haya aprendido a sentirse a sí mismo como la meta y la cumbre, como el sentido de la historia, como “hombre superior”; más aún, el que tenga cierto derecho a sentirse así, en la medida en que se siente distanciado de la muchedumbre de los mal constituidos, enfermizos, cansados, agotados, a lo que hoy comienza Europa a apestar, y, por tanto, como algo al menos relativamente bien constituido, como algo al menos todavía capaz de vivir, como algo que al menos dice sí a la vida [...]”.

⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y el mal. Preludio de una filosofía del futuro* (Madrid: Alianza, 2009), 72.

Crítica de la modernidad.—Nuestras instituciones no valen ya nada: sobre eso existe unanimidad. Pero esto no depende de ellas, sino de *nosotros*. [...] El democratismo ha sido en todo tiempo la forma de decadencia de la fuerza organizadora [...]. Occidente entero carece ya de aquellos instintos de que brotan las instituciones, de que brota el *futuro*: acaso ninguna otra cosa le vaya tan a contrapelo a su “espíritu moderno”. La gente vive para el hoy, vive con mucha prisa,—vive muy irresponsablemente: justo a esto es a lo que se llama “libertad” [...]. A tal extremo llega la *décadence* en el instinto de los valores propios de nuestros políticos, de nuestros partidos políticos: ellos *prefieren instintivamente* lo que disgrega, lo que acelera el final [...].⁴⁶

Instituciones muertas. Democracia estéril establecida con una fuerza organizadora. Política sin devenir. Un espíritu que vive irresponsablemente. Todo ello conforma un diagnóstico nihilista del cuerpo. Una autocontradicción fisiológica.⁴⁷ Deleuze y Guattari no serán menos críticos, y sumarán síntomas a este diagnóstico:

Los derechos del hombre son axiomas: pueden coexistir con muchos más axiomas en el mercado —particularmente en lo que a la seguridad de la propiedad se refiere— que los ignoran o los dejan en suspenso mucho más aún de lo que los contradicen: “la mezcla impura o la vecindad impura”, decía Nietzsche. ¿Quién puede mantener y gestionar la miseria, y la desterritorialización-reterritorialización del chabolismo, salvo unas policías y unos ejércitos poderosos que coexisten con las democracias? ¿Qué socialdemocracia no ha dado la orden de disparar cuando la miseria sale de su territorio o gueto? Los derechos no salvan a los

⁴⁶ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa...*, 122-123.

⁴⁷ Ver Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa...*, 125. Señala: “En tiempos como los actuales estar abandonado a los instintos propios es una fatalidad más. Esos instintos se contradicen, se estorban, se destruyen unos a otros; yo he definido ya lo moderno como la autocontradicción fisiológica”.

hombres, ni a una filosofía que se reterritorializa en el Estado democrático. Y mucha ingenuidad, o mucha perfidia, precisa una filosofía de la comunicación que pretende restaurar la sociedad de los amigos o incluso de los sabios formando una opinión universal como “consenso” capaz de moralizar a las naciones, los Estados y el mercado.⁴⁸

Y a pesar de todo esto, Deleuze y Guattari, cuando hacen resonar en su pensamiento a Nietzsche, no apelan a la resistencia. ¿A qué se debe esto? Nietzsche, no asumiendo ningún signo momificado del concepto de resistencia, hablará de la necesidad del nacimiento de hombres de otra fe:

Nosotros los que somos de otra fe—, nosotros los que consideramos el movimiento democrático no meramente como una forma de decadencia de la organización política, sino como forma de decadencia, esto es, de empequeñecimiento del hombre, como su mediocrización y como su rebajamiento de valor, ¿adónde tendremos que acudir *nosotros* con nuestras esperanzas?— A *nuevos filósofos*, no queda otra elección; a espíritus suficientemente fuertes y originarios como para empujar hacia valoraciones contrapuestas y para transvalorar, para invertir “valores eternos”; a precursores, a hombres del futuro, que atenen en el presente la coacción y el nudo, que coaccionen a la voluntad de milenios para seguir *nuevas vías*.⁴⁹

Hombres de futuro, precursores que abran nuevas vías. Espíritus fuertes. Hombres creativos. Hombres de subjetivación diferencial. Y aún así, hombres que no resisten, sino que crean. Para Nietzsche lo imperante es la capacidad de afirmar la *fuerza plástica*. El devenir. Pero no para resistir. Y es que resistir de un modo moralizante implica

⁴⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 2009), 109.

⁴⁹ Nietzsche Friedrich, *Más allá del bien y el mal*, 146-147.

asumirse como fuerza reactiva. Una fuerza que interpela por la creación, pero para producir no otra cosa más que reacción. Una creación que de nueva cuenta necesita de un mecanicismo, de una voluntad de verdad y de un sujeto. Es decir, de una moral. Deleuze y Guattari, siguiendo a Nietzsche, afirman que ante el régimen signifiante, uno no puede asumir sin más un régimen contrasignifiante. Para estos filósofos franceses resulta imperante crear regímenes postsignificantes. Regímenes que no se oponen más al signifiante, sino que crean devenires. Líneas de fuga.⁵⁰ Tal vez la mejor manera de expresar esto sea trayendo a colación “De las tres transformaciones” de *Así habló Zaratustra*, donde la transformación como transvaloración no se instala cómodamente en el personaje conceptual del león. La transformación última es la del niño. Niño que es inocencia, olvido, juego. Un puro decir sí.⁵¹ El niño no resiste. Crea. Nietzsche afirma: “el signo propio de naturalezas fuertes y plenas, en las cuales hay una sobrea-bundancia de fuerza plástica, remodeladora, regeneradora, fuerza que también hace olvidar”.⁵² El olvido conjura al resentimiento, y con él, toda resistencia que podría apelar desde el resentimiento a la moral.

En un fragmento póstumo, Nietzsche asevera:

La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse *ante resistencias*; busca lo que se le resiste —ésta la tendencia del protoplasma cuando extiende pseudópodos y tantea a su alrededor. La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado.⁵³

⁵⁰ Ver Deleuze y Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 138-139.

⁵¹ Ver Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 83-85.

⁵² Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 64.

⁵³ Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 282 (9 [151]).

Así, la resistencia no se presenta ni como buena, ni como mala, al igual que la voluntad de poder: *ésta está más allá del bien y el mal*. La resistencia en su multiplicidad, como la voluntad de poder, busca subyugar, formar, configurar y reconfigurar. Hay que dejar de entender la resistencia como una obligación. Sólo así podremos permanecer inocentes. Jugando. Danzando. Deviniendo. Y es que, siguiendo a Nietzsche: “sólo se permanece *joven* a condición de que el alma no se relaje”;⁵⁴ es decir, sólo se permanece joven a condición de que no se creen nuevos grandes significantes como voluntad de verdad, nuevas grandes organizaciones como mecanicismo de causas y efectos, y nuevas grandes subjetivaciones como mediaciones morales.

Tal es, nos parece, la expresión última del nihilismo aristocrático. Del nihilismo diferencial. Un nihilismo jovial que apuesta por la creación en el olvido. En una de sus últimas anotaciones, Nietzsche nos expresa:

El nihilismo de los artistas

La naturaleza cruel por su jovialidad; cínica con sus salidas del sol.

Somos hostiles a los *enternecimientos*.

Huimos hacia donde la naturaleza moviliza nuestros sentidos y nuestra imaginación; donde no tenemos nada que amar, donde no se nos recuerda la apariencia y las delicadezas morales [...]. Preferimos lo que no nos recuerda “el bien y el mal”. Nuestra excitabilidad y capacidad de dolor moralista está como liberada en una naturaleza terrible y dichosa, en el fatalismo de los sentidos y de las fuerzas. La vida sin bondad.

El beneficio radica en la visión de la grandiosa *indiferencia* de la naturaleza ante el bien y el mal.

Ninguna justicia en la historia, ningún bien en la naturaleza [...].

*El artista nihilista se delata en su voluntad y su preferencia por la historia cínica, por la naturaleza cínica.*⁵⁵

⁵⁴ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa...*, 61.

⁵⁵ Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, 313 (10 [52]).

Historia cínica de una fisiología del cuerpo diferencial. Hostilidad ante todo bien y todo mal. *Amor fati*. Sólo en la afirmación de la cruel naturaleza nos volvemos indiferentes a la necesidad abstracta del conocer. El nihilismo aristocrático, activo y diferencial es la apuesta por la producción contingente de cuerpo, de su devenir y de sus procesos de a-subjetivación perspectivista. No más organización, significación y subjetivación. No más mecanización, voluntad de verdad ni sujeto. El cuerpo en ninguna circunstancia necesita ser redimido. Necesita ser diagnosticado en su contingencia para ser afirmado. Así, el diagnóstico no resiste. El diagnóstico genealógico se presenta más bien como una apuesta por la fertilidad. El nihilismo en cuanto negación de todo mundo verdadero... el nihilismo como pensamiento divino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bataille, Georges. *Sobre Nietzsche*, Madrid: Taurus, 1972.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- . *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2008.
- y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos, 2006.
- y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 2009.
- Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*, Barcelona: Anagrama, 1988.
- Foucault, Michel. “La verdad y las formas jurídicas”, en *Obras esenciales*, Barcelona: Paidós, 2006.
- . *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- . *Del gobierno de los vivos*, México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Jünger, Ernst y Martin Heidegger. *Acerca del nihilismo*, Barcelona: Paidós, 2010.
- Klee, Paul. *Teoría del arte moderno*, Buenos Aires: Cactus, 2005.

- Klossowski, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*, Madrid: Arena Libros, 2004.
- Lazo Briones, Pablo. “Nietzsche. Apuntes para una crítica contemporánea de la cultura”, en *Pensar al límite. Nietzsche, Bataille, Cioran: críticos de la cultura*, México: Universidad Iberoamericana, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Segunda intempestiva. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- . *Así habló Zaratustra*, Madrid: Valdemar, 2005.
- . *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, vol. IV, Madrid: Tecnos, 2006a.
- . *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 2006b.
- . *Más allá del bien y el mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Madrid: Alianza, 2009.
- . *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Madrid: Alianza, 2010a.
- . *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos, 2010b.
- . *La gaya ciencia*, Madrid: Akal, 2011.
- Sáez Rueda, Luis, *El ocaso de Occidente*, Barcelona: Herder, 2015.

En torno a

Deleuze



LA (ARDUA) ALEGRÍA DE GILLES DELEUZE

Bily López González*

INTRODUCCIÓN: CONTRA EL OPTIMISMO DESENFRENADO

Desde hace algunos años se ha popularizado una cierta imagen del pensamiento deleuziano que insiste en el deseo, la alegría, el rizoma, los flujos, las manadas y el nomadismo como claves para construir la subjetividad y re-revolucionar la existencia en un horizonte —digamos— libertario. Esta imagen, es claro, se desprende tanto de sus primeros trabajos con Félix Guattari —*El anti-Edipo*¹ y *Mil mesetas*²—, así como de sus interpretaciones sobre el pensamiento de Spinoza —*Spinoza y el problema de la expresión*,³ *Spinoza: filosofía práctica*⁴ y, de manera póstuma, la transcripción de sus cursos entre 1980 y 1981 compilados con el título *En medio de Spinoza*.⁵ Uno de los ejemplos más recientes en los que se insiste en esta imagen lo encon-

* Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).

¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (Barcelona: Paidós, 2009).

² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos, 2006).

³ Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión* (Barcelona: Muchnik, 1999).

⁴ Gilles Deleuze: *Spinoza: filosofía práctica* (Barcelona: Tusquets, 2009).

⁵ La primera edición de este libro, publicada en 2003 por la editorial Cactus, en Buenos Aires, incluía sesiones de 1978 que en la segunda edición de 2008 —notable-

tramos en un pequeño libro de Milena Caserola aparecido hace no más de un lustro;⁶ como se indica en su título, el “deseo libertario” y las “afecciones libres y alegres” constituyen dos de sus motivos más persistentes, al igual que en una buena parte de las lecturas contemporáneas sobre Deleuze. Sin embargo, ya desde 1972 y 1973 Deleuze y Guattari habían advertido esta tendencia y habían puntualizado algunos aspectos importantes respecto de su concepción del deseo,⁷ así como en torno a los peligros que entraña la propia producción deseante;⁸ incluso Deleuze, en el célebre *Abecedario* que grabó con Claire Parnet, intentó desmarcarse (en la “D” de *désir* —deseo—) de las acciones que las juventudes francesas llevaban a cabo en nombre del concepto de deseo que junto con Félix Guattari había propuesto en *El anti-Edipo*.

No obstante, quienes insisten en la alegría y el deseo como agentes de una subjetividad libertaria o revolucionaria lo hacen la mayor parte de las veces desde horizontes ideológicos que frecuentemente les impiden mesurar sus interpretaciones puesto que no alcanzan a ver las honduras, los matices ni las procedencias de los conceptos deleuzianos con los que intentan trabajar, lo que los conduce a afirmaciones entusiastas y entretenidas pero la mayor parte de las veces ingenuas y desfondadas respecto del arduo trabajo conceptual y vital que implica la construcción subjetiva en el pensamiento de Gilles Deleuze, ya sea en su trabajo en solitario, o bien en sus ensayos junto con Félix Guattari. Se habla, por lo general, de potencia, afectos, afectaciones y

mente más voluminosa— desaparecieron y se sustituyeron por otras más de los años 80 y 81. En este trabajo utilizaré la segunda edición.

⁶ Milena Caserola, *Ludditas Sexxxuales. Ética amatoria del deseo libertario y las afectaciones libres y alegres* (Buenos Aires: Caute, 2013).

⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “Entrevista sobre el anti-Edipo”, en *Conversaciones* (Valencia: Pre-Textos, 2006), 25-41.

⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, “Deleuze y Guattari se explican”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* (Valencia: Pre-Textos, 2005), 279-294.

alegría sin haber fatigado las arduas páginas de la *Ética* de Spinoza; así como se habla de baile, creación, actividad y fortaleza, sin haber sido devastado por obras como *Así habló Zaratustra* o *La genealogía de la moral*, de Nietzsche. Quienes así proceden aderezan su dulce campeonaje por los textos de Deleuze con un par de citas de los textos de Spinoza y Nietzsche que denotan un uso —cuando menos— ingenuo de los mismos. Así, junto con Andrew Culp, se puede afirmar que en la actualidad abundan los autores que se apropian de los conceptos deleuzianos que, al ponerlos en marcha, no hacen sino conformar un conjunto de “desarraigados ri-zombies, mareantes metafísicos, volátiles geonaturalistas, encantados transcendentalistas [*sic*], [y] apasionados afectivistas”.⁹

Sin embargo —hay que reconocerlo—, no carecen del todo de razón. Hay en efecto en el pensamiento de Deleuze, sobre todo cuando se ejecuta a dúo con Félix Guattari, un gesto crítico, libertario, revolucionario o guerrillero —en todo caso, eminentemente ético-político. Así lo atestiguan *El anti-Edipo* y *Mil mesetas*, así como los cursos de 1971 a 1979 compilados con el título *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*¹⁰ y un texto de 1977 titulado “Políticas”, incluido en el libro *Diálogos*, publicado junto con Claire Parnet.¹¹ Incluso en textos tan tempranos como *Empirismo y subjetividad*¹² y *Spinoza y el problema de la expresión*, así como en *Nietzsche y la filosofía*,¹³

⁹ Andrew Culp, *Oscuro Deleuze* (España: Melusina, 2016), 11. Vale la pena mencionar que, aunque retomo esta crítica de Culp —que me parece acertada—, no suscribo el planteamiento general de su libro que, si bien es provocador, por momentos da la impresión de ignorar estratégicamente algunos planteamientos deleuzianos con tal de sostener sus propias hipótesis —a veces, por otra parte, un tanto exageradas.

¹⁰ Gilles Deleuze, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia* (Buenos Aires: Cactus, 2006).

¹¹ Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos* (Valencia: Pre-Textos, 2004).

¹² Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad* (Barcelona: Gedisa, 2007).

¹³ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 2000).

pero también en textos tardíos como su *Foucault*,¹⁴ podemos atestiguar una fuerte preocupación deleuziana por las formas políticas de construcción de la subjetividad, así como por sus presupuestos y sus implicaciones. Por otra parte, en sus libros dedicados a Spinoza se encuentra, en efecto, una insistencia importante en torno a los afectos, la pareja alegría-tristeza, la potencia y la composición múltiple que justifican en parte el tipo de lectura que hemos señalado en un inicio. Hay, pues, una permanente preocupación deleuziana en torno a la construcción de la subjetividad, así como sobre los presupuestos y las repercusiones políticas que se siguen de ella. Y hay, de igual manera, una permanente insistencia en su pensamiento por oponerse a las formaciones subjetivas más arraigadas en Occidente, diagnosticadas por Nietzsche como “reactivas”, “resentidas” o “procedentes de la venganza”,¹⁵ y caracterizadas por Spinoza con el signo de la “servidumbre” o de la “tristeza”;¹⁶ y, para lograr esta oposición, Deleuze echa mano, entre muchos otros, de los conceptos de alegría y deseo que encuentra en Spinoza, pero que remodela y re-crea permanentemente a través de Nietzsche.

Aun reconociendo lo anterior, es necesario precisar que la construcción de la subjetividad en el pensamiento de Deleuze dista mucho de la incondicional afirmación, la alegría ingenua y el flujo desbordado de conexiones de la que hacen gala los “ri-zombies” y los “apasionados afectivistas”. Hay, ciertamente, una inclinación que parecería apuntar hacia ello, pero hay que hacer notar que dicha inclinación está fuertemente influida por Spinoza y por Nietzsche, y que precisamente por eso no carece de sus oposiciones, sus resistencias y sus matices. Por todas estas razones, el propósito de este texto ha de concentrarse en

¹⁴ Gilles Deleuze, *Foucault* (Barcelona: Paidós, 2007).

¹⁵ Ver Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2000), 125-205.

¹⁶ Ver Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Madrid: Tecnos, 2007), L. III: Definiciones de los afectos; L. IV: Prefacio, Definiciones, 261-292.

mostrar que la construcción de la subjetividad en el pensamiento de Deleuze tiende en efecto hacia la alegría spinoziana y la afirmación nietzscheana de la vida, pero que no se trata nunca de una alegría ingenua, siempre feliz, ni ausente de carencias, sino que se trata, más bien, de una alegría construida siempre “a pesar de”, una alegría meticulosamente trabajada y arduamente construida que tiene como finalidad posicionarse frente a un panorama específico de formaciones políticas del resentimiento y la venganza. No se trata sólo de flujos, de fluir libremente, sino de cortes de flujos, de interrupciones a veces violentas. No se trata sólo de llenar los cuerpos con intensidades, pues ellas implican siempre grandes riesgos. No se trata sólo de liberar el deseo, pues éste puede llevar también a su colapso. En este sentido, queremos afirmar que el horizonte revolucionario o libertario que se abre en el pensamiento deleuziano a partir de las diferentes formas de subjetivación que propone es un horizonte en el que la alegría y el deseo implican elementos que no son siempre idílicos, y que intentan siempre prevenir las formaciones ético-políticas de carácter reactivo.

Lograr lo anterior a cabalidad exigiría un estudio amplio y meticuloso que rebasa por mucho el espacio asignado a estas líneas, pues implicaría un análisis transversal de la obra entera de Deleuze. Por ello, he decidido acercarme a nuestro objetivo de manera indirecta y un poco más acotada. Asumiendo, junto con Deleuze, que su trabajo “monográfico” es siempre un trabajo de sodomía intelectual en el que ya los autores o ya Deleuze dan a luz criaturas monstruosas,¹⁷ y asumiendo —simultáneamente— que Nietzsche y Spinoza son dos de sus más caros amoríos, podemos asumir también que, si se rastrea la *procedencia* nietzscheano-spinoziana de la alegría y el deseo en el pensamiento deleuziano, se logrará mostrar que ellos poseen una carga genealógica saturada de elementos que contrastan con la imagen

¹⁷ Así lo dice Deleuze respecto a algunos autores: “Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa”, en Deleuze, *Conversaciones*, 14.

de la pura afirmación y la rizomática simplista con las que se les ha asociado en cierta literatura filosófica, y se mostraría también que dicha carga sigue haciéndose efectiva en el pensamiento de Deleuze desde el ejercicio y la exploración de la resistencia, la agonística y la lucha no siempre feliz.

SPINOZA SEGÚN DELEUZE: LA ARDUA SUBJETIVACIÓN

No cabe duda de que una de las ocupaciones más apremiantes en el pensamiento de Deleuze está colocada en la creación de nuevas formas de asumir la filosofía y, con ello, en la creación de nuevos modos de construcción de la subjetividad. Desde el prefacio de *Diferencia y repetición* afirma que es necesario inventar nuevas formas de utilización de la historia de la filosofía, que pasan por la invención borgeana de libros fingidos e imaginarios, hasta la invención de un Hegel *filosóficamente* barbudo o un Marx *filosóficamente* lampiño.¹⁸ Esta intuición, por supuesto, se desarrolla de muchas formas que a lo largo de su obra van desde una suerte de obsesión por la literatura —en particular por la anglosajona—, hasta el postulado de que la filosofía consiste, precisamente, en la invención de conceptos frente a problemas específicos.¹⁹ Por otra parte, en lo que atañe a las formas de subjetividad, también encontramos referencias de inicio a fin en su obra. Desde *Empirismo y subjetividad* —de la mano de los conceptos de Hume—, Deleuze insiste en la desarticulación del sujeto como sustancia metafísica, y encuentra la manera de irlo difuminando como un frágil y complicado haz de percepciones que, más que causa, es

¹⁸ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), 17-19.

¹⁹ Ésta es una tesis que recorre todo el libro, y ya desde las primeras páginas se afirma que “la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos”. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 2009), 8.

efecto de las impresiones.²⁰ Toda la concepción del maquinismo en *El anti-Edipo* y en *Mil mesetas* disuelve la tradicional composición del sujeto como una identidad que subyace a las representaciones, para verterla en una multiplicidad cambiante y afectable por los agenciamientos, los deseos y las conexiones maquínicas.²¹ En *Crítica y clínica*, desde una posición ligeramente desplazada —mas no opuesta— respecto a la anterior, afirma que la literatura sólo es posible como agenciamiento colectivo de enunciación, que sólo es posible en la difuminación del presunto yo que piensa y que escribe;²² devenir-imperceptible se convierte, en esta etapa de su obra, en uno de los motivos más constantes. Y, por supuesto, en su estudio sobre Foucault dedica un capítulo entero al problema de la subjetivación.²³

En este escenario —que es más bien un tránsito—, los conceptos de Spinoza ocupan un papel destacado. El primer vestigio que tenemos de la relación Deleuze-Spinoza lo encontramos en *Spinoza y el problema de la expresión*, publicado en 1968 y cuyo manuscrito fue

²⁰ Como cuando afirma que “Cuando Hume habla de un acto del espíritu, de una tendencia, no quiere decir que el espíritu sea activo, sino que es activado, que ha devenido sujeto. La paradoja coherente de la filosofía de Hume consiste en presentar una subjetividad que se supera y que no por eso es menos pasiva. La subjetividad está determinada como un efecto; es una *impresión de reflexión*.” Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, 17.

²¹ Así, desde *El anti-Edipo* se lee: “Tomemos el nombre de ‘máquina célibe’ para designar esta máquina que sucede a la máquina paranoica y a la máquina milagrosa, y que forma una nueva alianza entre las máquinas deseantes y el cuerpo sin órganos, para el nacimiento de una nueva humanidad o de un organismo glorioso. Viene a ser lo mismo que decir que el sujeto es producido como un resto, al lado de las máquinas deseantes, o que él mismo se confunde con esta tercera máquina productiva y la reconciliación residual que realiza [...]” Deleuze y Guattari, *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, 25.

²² Así lo dice en el ensayo titulado “La literatura y la vida”: “la literatura sólo empieza cuando nace en nuestro interior una tercera persona que nos desposee del poder de decir Yo.” Deleuze, *Crítica y clínica* (Barcelona: Anagrama, 1997), 13.

²³ El capítulo lleva por título “Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)”. Deleuze, *Foucault*, 124-158.

presentado por el pensador francés como tesis complementaria. En él, el filósofo francés se encarga de analizar un concepto central en la obra de Spinoza en el que el mismo filósofo holandés no había hecho mayor reparo: la expresión. En efecto, a partir de la sexta definición del libro I de la *Ética* —que a la letra dice: “Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales *expresa* una esencia eterna e infinita”—,²⁴ Deleuze va siguiendo el rastro de la expresión para ver cómo este concepto modela cada una de las partes de la *Ética*. De una densidad considerable, el libro examina en sus dos primeras partes la relación de la expresión con la sustancia, los atributos, las ideas y la verdad, así como con problemas específicos de la filosofía renacentista, como el infinito, el número, la potencia y sus grados. Es hasta la tercera parte del libro —la “Teoría del modo finito”— que podemos encontrar en qué sentido el análisis de la sustancia spinoziana, relacionada con la expresión, es relevante para pensar el problema de la subjetivación. Deleuze afirma que, en Spinoza, “la idea de una naturaleza expresiva se encuentra a la base de un nuevo naturalismo”²⁵ cuyo mecanismo consistiría, básicamente, en un “dinamismo del poder de ser afectado, definido por las variaciones de una potencia de actuar y de padecer”,²⁶ así como por el “planteamiento de esencias singulares definidas como grados de potencia”.²⁷ Lo que le interesa de esta naturaleza expresiva —junto con lo anterior— es que las esencias particulares de cada ente no serían sino esencias de modos finitos de una sustancia infinita, cuyo dinamismo implicaría una potencia propia de cada modo que excluiría “deliberadamente” toda finalidad.²⁸ Es decir, Deleuze lee en el *Deus sive natura* de Spinoza una nueva forma de

²⁴ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, L. I, def. VI, 68.

²⁵ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, 223.

²⁶ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, 224.

²⁷ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, 224.

²⁸ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, 224.

comprender la naturaleza en la que la constitución del ser de los entes ha abandonado por completo el terreno de la trascendencia teleológica, la identidad y la permanencia, y se ha colocado en su pura inmanencia expresiva, relacional y contingente. En palabras de Deleuze:

La triada completa del modo se presenta así: una esencia de modo se expresa en una relación característica; esta relación expresa un poder de ser afectado; este poder es colmado por afecciones variables, como esa relación, efectuado por partes que se renuevan. Entre esos diferentes niveles de la expresión, no se encontrará ninguna correspondencia final, ninguna armonía moral. No se encontrará sino la concatenación necesaria de los diferentes efectos de una causa inmanente.²⁹

Así, al colocarse en el terreno de la inmanencia que se constituye por la afección y la relacionalidad, en Spinoza no encontraríamos una metafísica de las esencias, pues todo en la naturaleza sería, estrictamente hablando, una física.³⁰ Y ese todo, naturalmente, comprende al ser del ser humano, pues éste se conforma al interior de este planteamiento como un ente que consta de algunos modos comprendidos en dos de los atributos de la sustancia única: el pensamiento y la extensión.³¹ Como expresión de un modo finito, pues, se entiende que —además de ser él mismo finito, contingente, insustancial y ateleológico— es un ente que está en relación con otros modos con la modalidad de la

²⁹ Deleuze, *Spinoza y el problema...*, 225.

³⁰ Así lo dice Deleuze: “Todo es ‘física’ en la naturaleza: física de la cantidad intensiva que corresponde a las esencias de modos; física de la cantidad extensiva, es decir mecanismo por el que los modos mismos pasan a la existencia; física de la fuerza, es decir, dinamismo según el que la esencia se afirma en la existencia, desposando las variaciones de la potencia de actuar”. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*. Por otra parte, en François Zourabichvili, *Spinoza. Una física del pensamiento* (Buenos Aires: Cactus, 2014), encontramos una riquísima exploración de este aspecto del pensamiento de Spinoza.

³¹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, L. III, Prop. II, Esc., 203.

afección. No hace falta darle muchas vueltas a esta caracterización del ser del ser humano para advertir que se separa de inmediato de una larga tradición del pensamiento occidental que había insistido en pensar la experiencia de la interioridad con el signo de la sustancialización, la identidad y la unidad mediante conceptos como *psyché*, *anima*, *mente* o *ego*. Sin embargo, si bien todo este trabajo ontológico es de primer orden para el Deleuze lector de Spinoza en virtud de que le ofrece conceptos que le permiten concebir y operar la posibilidad de la diferencia —impulsada a lo largo de toda su obra—, parece que la verdadera relevancia, para Deleuze —tanto como para Spinoza—, no está colocada tanto en el terreno de la ontología como en el de lo ético-político.

Es hasta el capítulo XV del libro referido que Deleuze parece arribar a tierra firme después de una álgida navegación en los mares de la ontología. De ésta, como veíamos, se traslada al terreno de la física. Y en cierta manera su lectura de Spinoza lo obliga a mantenerse en ese territorio. De modo que, intentando explicar la constitución de lo ente colocado en esa posición —después de justificar la relacionalidad de los modos finitos, así como su capacidad para dar y recibir afecciones (con base, por supuesto, en los libros II y III de la *Ética*)—, no tiene más que afirmar que “de cierta manera, todo es composición en el orden de las relaciones. Todo es composición en la naturaleza”.³² Y es a partir de ahí —tomando como pretexto el problema del mal— que podemos asistir a la interpretación deleuziana de una teoría de la subjetivación en Spinoza. En ella —como habíamos esbozado—, el ser humano no puede ser considerado como una sustancia, pues la única sustancia es Dios o la naturaleza; tampoco está conformado por cuerpo y alma,³³ pues el alma y el cuerpo son lo mismo pero considerados

³² Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, 228.

³³ Utilizo la palabra *alma* para respetar la nomenclatura convencional de las traducciones y la tradición, a sabiendas de que la palabra que se utiliza mayormente en la *Ética* de Spinoza no es la palabra *anima*, sino *mens* o *mente*.

a partir de atributos distintos, de modo que la aporía comunicativa entre ellos abierta por Descartes encuentra una salida decorosa; tampoco tiene una finalidad, pues las únicas reglas que operan son las de la inmanencia de Dios o la naturaleza, que no pueden aspirar a un *telos*, pues eso sería suponer que a Dios le falta algo. De esto se desprende que el ente llamado ser humano —cuerpo y mente— es un compuesto contingente y finito, uno entre muchos otros, que está sometido a las mismas reglas que el resto de las cosas en la naturaleza, sin gozar de ningún privilegio ni distinción moral ni metafísica.

Con esta naturaleza —y colocado en el terreno de la física—, el ser humano puede ser considerado como un ente cuya esencia depende de la *composición* resultado de las relaciones que se establecen por medio de los encuentros. En este sentido, los encuentros *componen* los cuerpos, los entrelazan, los mezclan. Esta mezcla, para Deleuze, puede ser favorable o desfavorable para uno o ambos cuerpos. Si es favorable —y aquí Deleuze precisa un poco más el concepto de *composición*— hablamos de un encuentro afortunado, útil, que aumenta la potencia de los modos finitos, es decir, que aumenta su potencia de obrar; en cambio, si es desfavorable, si el encuentro disminuye la potencia de obrar de los cuerpos, entonces no hablamos de composición, sino de la *descomposición* de una relación.³⁴ Entre lo que se compone o se descompone, sin embargo, no media ninguna consideración moral: es una cuestión que depende de la naturaleza de cada cuerpo y, en esa medida, no hay ni bien ni mal en la naturaleza en general, lo cual no significa que lo bueno y lo malo no se pueda predicar en función de la perspectiva de cada ente. Si la relación con un cuerpo me *compone*, puedo llamar *buena* a esa relación; si una relación me *descompone*, la puedo llamar *mala*. Se trata de un posicionamiento perspectivístico, pero no relativista, en la medida en que la naturaleza de cada cuerpo, en relación con la naturaleza de otro, definen la composición o descomposición de uno u otro.

³⁴ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, 238.

Ahora bien, estos procesos de composición y descomposición que construyen la subjetividad tienen algo de azaroso en la medida en que la finalidad no existe en la naturaleza, pero también tienen algo de necesario en la medida en que se efectúan de acuerdo a la causalidad y a las reglas de la naturaleza misma.³⁵ En este sentido, es fácil advertir que los seres humanos estamos sometidos permanentemente a la violencia de los encuentros —sean favorables o no. Los seres humanos, pues, somos afectivos, es decir, susceptibles de experimentar afectaciones (*affectio*) que provocan afectos (*affectus*). Éstos se extienden en dos direcciones simétricamente opuestas: la alegría (el paso de una menor a una mayor perfección) y la tristeza (el paso de una mayor a una menor perfección).³⁶ Para Deleuze —como para Spinoza—, en principio, los afectos son un padecimiento en la medida en la que no dependen de nosotros. Estamos a merced de los encuentros y sus resultados. Por ello, en principio y fundamentalmente, los afectos son *pasiones* sin importar si tienden hacia la tristeza o la alegría. De lo que se trata en toda la *Ética* es de buscar cómo pasar de la pasión a la acción, cómo podemos dejar de padecer para comenzar a obrar; es decir, cómo abandonar la tristeza y avanzar en la alegría. Se trata de un proceso gradual en el que el conocimiento juega un papel de suma importancia. Comenzamos siempre en la pasión y en el desconocimiento de sus causas; puede haber pasiones alegres o tristes; el primer paso consiste en aprender a distinguir qué encuentros nos favorecen y cuáles no; hay que aprender a seleccionar los encuentros; y así, sucesivamente, mediante el conocimiento de las causas se puede pasar de la pasión a la acción hasta alcanzar la *beatitud*. Hay que dar un salto de las pasiones alegres a los afectos activos.³⁷ Se trata de un

³⁵ Ver Spinoza, *Ética*, L. I, Apéndice, 110-121.

³⁶ Spinoza, *Ética*, L. III, Definiciones de los afectos II, III, 262.

³⁷ “La pregunta ética, en Spinoza, se halla pues desdoblada: ¿Cómo llegaremos a producir afectaciones activas? Pero antes: ¿Cómo llegaremos a experimentar un máximo de pasiones dichas?” (Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, 238).

aumento de potencia posibilitado, en un sentido, por los encuentros alegres, pero fundamentalmente por el *conatus*³⁸ —esa tendencia de cada cosa a perseverar en su ser que, en el caso de los seres humanos, es determinado y dirigido por las afecciones, construyendo con ello el *deseo*.³⁹ La *Ética* se trata, en este deleuziano sentido, de una especie de pedagogía del deseo orquestada no para domarlo o constreñirlo, sino para comprenderlo y potenciarlo; no se trata nunca de negar las pasiones o controlarlas mediante la razón, sino de experimentarlas y modularlas hasta conocerlas —promover la afección—; mucho menos se trata —a diferencia de lo que ocurre en una buena parte de la tradición filosófica que va de Platón a Kant— de luchar contra el deseo, de controlarlo; se trata más bien de producirlo, de promover encuentros potenciadores, de propiciar la alegría. De esta forma, la ética es siempre una política, al tiempo que ambas son una física.⁴⁰ De lo que se trataría todo el tiempo sería de buscar los encuentros favorables entre los cuerpos, de aumentar su potencia, de explorarla, pues “nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo”.⁴¹

EL TRÁNSITO NIETZSCHEANO: HACIA LA AFIRMACIÓN Y LA ALEGRÍA

La lectura que he intentado sintetizar en las líneas anteriores coincide, en términos generales, con la lectura de aquellos a quienes Culp

³⁸ Spinoza, *Ética*, L. III, Prop. VI, 209.

³⁹ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, L. III, Definiciones de los afectos, I, 261.

⁴⁰ Por ello no debe extrañarnos que el capítulo primero del *Tratado político* trate sobre los afectos en el mismo sentido que en la *Ética*, y que en el capítulo segundo se afirme que una asociación política consiste en el aumento de potencia. B. Spinoza, *Tratado político* (Madrid: Alianza, 1986).

⁴¹ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, L. III, Prop. II, Esc., 204.

ha llamado “apasionados afectivistas”. *Spinoza y el problema de la expresión* constituiría la base, pues, de esas lecturas entusiastas de Deleuze. Pero no sólo eso, sino que sería también una de las bases más importantes para el propio pensamiento deleuziano, sobre todo si lo ponemos en relación con el libro que, dos años más tarde, en 1970, vería la luz: *Spinoza: filosofía práctica*. Se trata de un pequeño libro que muchos han reseñado como monográfico, pero que en realidad ocupa un papel muy importante en el pensamiento de Deleuze, pues en él, además de haber una pequeña síntesis biográfica de Spinoza y un índice explicativo de algunos conceptos de la *Ética*, hay un marcado énfasis en el sentido vitalista del pensamiento de Spinoza —que a la postre impregnaría también todo el pensamiento del pensador francés. Así lo muestra el siguiente fragmento:

En Spinoza se encuentra sin duda una filosofía de la “vida”; consiste precisamente en denunciar todo lo que nos separa de la vida, todos estos valores trascendentes vueltos contra la vida, vinculados a las condiciones e ilusiones de nuestra conciencia. La vida queda envenenada por las categorías del Bien y del Mal, de la culpa y el mérito, del pecado y la redención. Lo que la envenena es el odio, comprendiendo también en él el odio vuelto contra sí mismo, la culpabilidad. Spinoza sigue paso a paso el encadenamiento terrible de las pasiones tristes: primero la tristeza misma, después el odio, la aversión, la burla, el temor, la desesperación, el *morsus conscientiae*, la piedad, la indignación, la envidia, la humildad, el arrepentimiento, la abyección, la vergüenza, el pesar, la cólera, la venganza, la crueldad [...].⁴²

Esta lectura —este énfasis— marca una coordenada sin la cual poco se entendería de las preocupaciones y las insistencias que ocurren en el trabajo con Félix Guattari —en lo que se refiere a la ética-política y la producción deseante. Además —y simultáneamente—, en este libro las referencias a Nietzsche, así como sus explícitas relaciones con el

⁴² Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, 37.

pensamiento de Spinoza, son más abundantes; incluso el vocabulario para hablar de Spinoza se vuelve casi por completo nietzscheano, como se aprecia en el fragmento anterior —se habla de valores trascendentes, culpa, odio, bien, mal, venganza, etc. De lo anterior podemos extraer, cuando menos, tres conjeturas. La primera consiste en que la lectura vitalista de Spinoza le abre al pensamiento deleuziano un horizonte problemático y conceptual en el que se puede vislumbrar que uno de los principales problemas de la ética y la política está en la construcción y la orientación del deseo (los encuentros, las afecciones, la alegría y la tristeza); este horizonte, por supuesto, se aborda, inmediatamente, en la serie *Capitalismo y esquizofrenia* en conjunto con Félix Guattari. La segunda conjetura consiste en afirmar que la lectura deleuziana de Spinoza está completamente atravesada por su propia lectura de Nietzsche —y viceversa—, y que por esa razón siempre se debe ser cauto para distinguir los entrecruces y vaivenes entre los conceptos de uno y otro. La tercera conjetura, que de algún modo se desprende de la segunda, consiste en que el sentido *vitalista* de la lectura deleuziana de Spinoza está fuertemente influido por el carácter *afirmativo* que el mismo Deleuze localiza en el pensamiento nietzscheano, y que, justo por ello, no puede tener el sentido idílico que los “apasionados afectivistas” le han otorgado, pues —desde Nietzsche, pero aún desde Spinoza— la *alegre afirmación de la vida* no es un proceso libre de dificultades. En esta parte del texto intentaré abundar en esta última conjetura, y atenderé a la segunda sólo en la medida en que la argumentación así lo requiera.

Nietzsche y la filosofía se publica en 1962. En él, desde las primeras páginas en las que se habla sobre Dionisos,⁴³ y hasta las últimas en las que se habla sobre Ariadna,⁴⁴ se insiste en el pensamiento

⁴³ “Dionisos es presentado con insistencia como el dios afirmativo y afirmador”, dice Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 23.

⁴⁴ “[...] en relación a Dionisos, Ariana-Ánima es como una segunda afirmación. La afirmación dionisiaca requiere una segunda afirmación que la toma por objeto”. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 261.

nietzscheano como un pensamiento de la afirmación. “La afirmación como objeto de la afirmación: éste es el ser”.⁴⁵ En los márgenes de dicha afirmación, Deleuze se encarga de trabajar arduamente los conceptos de lo *activo* y lo *reactivo* en el pensamiento de Nietzsche —conceptos que se exponen, sobre todo, en *La genealogía de la moral*, pero que bien pueden rastrearse a lo largo de toda su obra. Lo activo puede pensarse como todo aquello que procede de la fuerza, de la creación, de la potencia de vivir. “El poder de transformación, el poder dionisiaco, es la primera definición de la actividad”.⁴⁶ De modo que lo reactivo se entiende, en primer lugar, como una oposición a esa actividad, como una fuerza que resiste, que se opone, que no actúa espontáneamente sino sólo frente a otra fuerza que ya se ha posicionado; y, en este sentido, las fuerzas reactivas pueden ser consideradas como fuerzas “inferiores y dominadas”.⁴⁷ Las fuerzas activas afirman la vida, las reactivas la niegan. Esta cuidadosa distinción cualitativa —valórica, pero no moral— de las fuerzas le permite a Deleuze advertir que hay en el pensamiento de Nietzsche una estrecha relación entre lo *activo* y lo *reactivo* con lo *alto* y lo *bajo*, lo *fuerte* y lo *débil*, lo *noble* y lo *vil*, el *amo* y el *esclavo*; y esta relación es de suma importancia puesto que el horizonte de lo bajo, débil, reactivo y vil conforma un territorio que constituye lo que Nietzsche llama *resentimiento*. El pensamiento de Nietzsche, según Deleuze, se dedica incansablemente a hacer esta denuncia: la “degeneración de la cultura” es el resultado del gobierno de las fuerzas reactivas,⁴⁸ esas que no soportan la fuerza de la vida, su violencia, su intensidad, esas que hacen de la culpa, la venganza y la mala conciencia los instrumentos de la civilización. Ante las fuerzas activas de la vida, el resentimiento

⁴⁵ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 260.

⁴⁶ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 64.

⁴⁷ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 61.

⁴⁸ Así lo dice Deleuze: “Ocurre que las fuerzas reactivas desvían esta violencia de la cultura, y la convierten en una fuerza reactiva, en un medio de entontecer todavía más, de rebajar el pensamiento.” Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 155.

reacciona, crea valores,⁴⁹ es el encargado de poner “pasiones tristes en todas partes”.⁵⁰ El resentimiento nos gobierna. Por eso “la nueva imagen del pensamiento” que se construye a partir de Nietzsche insiste permanentemente en su contraparte: lo alto, lo fuerte, lo noble y lo activo: la nueva *aurora*, nuestra nueva *alegría*.⁵¹

Conjurar el resentimiento, pues, se convierte en la tarea del pensamiento, no sólo para Nietzsche, sino para Deleuze mismo. Pero conjurarlo implica caracterizarlo. En este sentido, es necesario aclarar que Deleuze encuentra en Nietzsche una ontología de las fuerzas, pero también —al igual que en Spinoza— una teoría de la subjetivación. Y en ésta los individuos, sometidos al influjo de la voluntad de poder, son ante todo afectivos o afectables, pues “la voluntad de poder se manifiesta como el poder de ser afectado, como el poder determinado de la fuerza de ser afectada en sí misma”.⁵² Las fuerzas que afectan

⁴⁹ En palabras de Nietzsche: “La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores, el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria.” Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 50.

⁵⁰ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 272.

⁵¹ Así lo afirma Nietzsche en el §343 de *La ciencia jovial*, titulado “Qué es lo que trae consigo nuestra alegría”: “El más grande y más nuevo acontecimiento —que ‘Dios ha muerto’, que la creencia en el Dios cristiano se ha vuelto increíble— comienza ya a arrojar sus primeras sombras sobre Europa[...] —y estas primeras consecuencias, sus consecuencias para *nosotros*, a la inversa de lo que tal vez pudiera esperarse, no son en absoluto tristes ni oscurecedoras, sino más bien como una nueva y difícilmente descriptible especie de luz, felicidad, alivio, regocijo, reanimación, aurora[...] De hecho, nosotros, filósofos y ‘espíritus libres’, ante la noticia de que el ‘viejo Dios ha muerto’, nos sentimos como iluminados por una nueva aurora: ante eso nuestro corazón rebosa de agradecimiento, asombro, presentimiento, expectación —finalmente el horizonte se nos aparece libre de nuevo, aun cuando no esté despejado; finalmente podrán zarpar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro, de nuevo se permite cualquier riesgo de los que conocen; el mar, *nuestro* mar, yace abierto allí de nuevo, tal vez nunca hubo antes un ‘mar tan abierto’.” Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial (La gaya ciencia)* (Caracas: Monte Ávila, 1999), 203-204.

⁵² Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 90.

o que se apoderan de los individuos, decía líneas arriba, pueden ser activas o reactivas. Una fuerza activa es una “fuerza que va hasta el final de lo que puede”;⁵³ mientras que una reactiva separa al individuo “de aquello que puede”.⁵⁴ Son conceptos —como se puede apreciar— que son muy cercanos a los que se trazan en la lectura deleuziana de Spinoza; se trata —en uno y otro caso— de aumento o disminución en el régimen de la potencia, del poder ser, de la posibilidad de ser, de aumento o disminución de ser. En este régimen, las fuerzas reactivas son las primeras, las más elementales que emanan de los individuos, en tanto que éstos están sometidos a la afección de otras fuerzas; la fuerza, en el individuo, surge como lucha, como combate, “como el fundamento de la humanidad en el hombre”;⁵⁵ el cuerpo de los individuos está siempre en lucha con el afuera —e incluso con el adentro—, y en esa medida es siempre reactivo, pues el afuera lo disgrega, tiende a separarlo de su potencia, como en la enfermedad. “La enfermedad, por ejemplo, me separa de lo que puedo: fuerza reactiva, me convierte en reactivo, limita mis posibilidades y me condena a un medio empequeñecido al que no puedo hacer menos que adaptarme”.⁵⁶ En este sentido, de lo que se trata en esta lectura deleuziana de Nietzsche, es de sobrepasar la enfermedad de las fuerzas reactivas, de rebasar el resentimiento —pues “la enfermedad como tal es una forma de resentimiento”—,⁵⁷ y de promover la creación de fuerzas activas en los individuos. Afirmar la vida, para Nietzsche, consiste en dejar atrás el resentimiento y el deseo de venganza, e insistir en la producción de fuerzas activas que potencien la existencia, que la vuelvan *más*. Y dicha afirmación coincide de manera muy precisa con eso que Spinoza

⁵³ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 89.

⁵⁴ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 89.

⁵⁵ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 94.

⁵⁶ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 96.

⁵⁷ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 161.

concibe como *beatitud*. Este proceso no es sencillo. Lo sabe Spinoza, lo sabe Nietzsche y lo sabe Deleuze.

El camino hacia la *beatitud* que se traza en la *Ética* pasa por dos de los capítulos más arduos y desesperanzadores, pero también de los más apasionantes, en la historia de la filosofía: los libros III y IV. En ellos, la fuerza de los afectos es descrita de manera tan minuciosa, que su imperio hace aparecer a la *servidumbre humana* como un estado ineluctable en la condición de los individuos. Al pasar por ellos se tiene la sensación de que no hay espacio para la libertad ni la alegría; acaso sean estos capítulos los que, desde lecturas superficiales y poco cuidadosas, han empujado a algunos comentaristas a tachar a Spinoza de “determinista”. Pero, aún en una cuidadosa lectura de la *Ética*, cuesta un notable trabajo poder remontar la fuerza de dichos capítulos. Incluso, al inicio del libro V, Spinoza advierte que, “para reprimir y moderar los afectos se requiere no poco ejercicio y aplicación”;⁵⁸ y asimismo advierte en el *Tratado político* que “el camino que enseña la razón, es extremadamente arduo”.⁵⁹ La ascensión hacia la beatitud, pues, no es ningún día de campo. No ocurre lo contrario en el pensamiento de Nietzsche. Toda su obra está poblada de referencias que exaltan la dureza como el camino hacia la actividad. Desde *El nacimiento de la tragedia*, la afirmación de la vida implica decir sí a las fatalidades de la existencia, a sus oscuridades, sus sinsentidos y sufrimientos; implica poseer una fuerza muy grande, “una salud desbordante”, una “plenitud demasiado grande” que haga frente a la dureza de la existencia.⁶⁰ En *Así habló Zaratustra*, en otro ejemplo, Zaratustra le dice a la vida: “Con miradas sinuosas —me enseñas senderos sinuosos; en ellos mi pie aprende— ¡astucias!”,⁶¹ haciendo

⁵⁸ Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, L. V, Prefacio, 376.

⁵⁹ Spinoza, *Tratado político*, 82.

⁶⁰ Ver Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza, 2000), 30.

⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 1998), 348.

con ello referencia a la dureza del existir. A partir de estas referencias podemos ver cómo, en efecto, Nietzsche apuesta por la salud y la afirmación de la vida, y hundirse en su obra deja ver con claridad cómo apuesta también por el baile, la risa, la alegría y la actividad; pero antes de ser niño —no debemos olvidarlo— es preciso ser león, incluso camello.⁶² En este sentido, la vida, y el pensamiento que asciende hasta su afirmación, son considerados por Nietzsche como una “vida voluntaria en el hielo y las altas montañas —búsqueda de todo lo problemático y extraño que hay en el existir”.⁶³ Nietzsche sabe —y todo *Ecce homo* es testimonio de ello— que hay que transitar lentamente por la enfermedad para poder obtener la salud.

Deleuze, por supuesto, estaba más al tanto que nosotros de estas y otras referencias en el pensamiento de ambos autores. Quizá por eso insiste —una y otra vez— en que para construir agenciamientos, habitar líneas de fuga y liberar los deseos es siempre necesaria la prudencia,⁶⁴ pues sabe de buena fuente que pasar de la tristeza a la alegría, o del resentimiento a la afirmación, no es una tarea sencilla ni exenta de riesgos. En *Spinoza y el problema de la expresión* —para

⁶² Ver Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 49-52.

⁶³ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo* (Madrid: Alianza, 2000), 18.

⁶⁴ Un ejemplo de ello lo encontramos en el siguiente fragmento de *Mil mesetas*: “Y el sujeto, ¿cómo liberarnos de los puntos de subjetivación que nos fijan, que nos clavan a la realidad dominante? Arrancar la conciencia del sujeto para convertirla en un medio de exploración, arrancar el inconsciente de la significancia y la interpretación para convertirlo en una verdadera producción, no es seguramente ni más ni menos difícil que arrancar el cuerpo del organismo. La prudencia es el arte común a las tres; y si a veces se roza la muerte deshaciendo el organismo, también se roza lo falso, lo ilusorio, lo alucinatorio, la muerte psíquica evitando la significancia y la sujeción. [...] Hace falta conservar una buena parte del organismo para que cada mañana pueda volver a formarse; también hay que conservar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación, incluso para oponerlas a su propio sistema cuando las circunstancias lo exigen, cuando las cosas, las personas, e incluso las situaciones, os fuerzan a ello; y también hay que conservar pequeñas dosis de subjetividad, justo las suficientes para poder responder a la realidad dominante.” Deleuze y Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 165.

volver al libro con el que iniciamos nuestro análisis— localiza con mucha precisión estas dificultades. En él plantea que, si consideramos el número infinito de encuentros de los que los modos finitos son susceptibles, tenemos que aceptar que no todo encuentro propiciará una composición alegre; antes bien, todo parecería indicar que, en lo que se refiere a los encuentros favorables, “estas posibilidades son poco numerosas”.⁶⁵ Y no sólo es cuestión de posibilidades —así, en abstracto—, sino de la naturaleza misma de los encuentros, pues todo encuentro, conveniente o no, está determinado por la naturaleza de nuestro cuerpo y el otro cuerpo con el que se forma el encuentro; y si el objeto del encuentro nos produce tristeza, entonces tendemos a odiarlo, es decir, tendemos hacia su destrucción,⁶⁶ y éste no es el camino hacia la alegría. Además, “una línea de dicha puede siempre ser interrumpida por la destrucción”.⁶⁷ No hay que olvidar, en suma, que el devenir de los encuentros, en su flujo cotidiano, lleva el signo de su propia finitud, de su extinción, y “no hay muerte que no sea *brutal, violenta y fortuita*”.⁶⁸ Así lo dice Deleuze:

Tenemos, pues, pocas posibilidades de hacer naturalmente buenos encuentros. Parece que estamos determinados a luchar mucho, a odiar mucho, y a no experimentar sino dichas parciales o indirectas que no rompen lo suficiente la concatenación de nuestras tristezas y de nuestros odios.⁶⁹

Pese a ello, ni Spinoza, ni Nietzsche, ni Deleuze renunciarán a la *alegre afirmación de la vida*. Y quizá más bien por ello serán más bien cautelosos y prudentes a la hora de señalar posibles salidas de la tris-

⁶⁵ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, 236.

⁶⁶ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, 234.

⁶⁷ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, 235.

⁶⁸ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, 230.

⁶⁹ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, 236.

teza, el resentimiento o la venganza. Por estas razones, cuando Deleuze habla sobre el *cuerpo sin órganos*, el *plano de inmanencia*, y el *deseo* afirma que están en una relación inextricable, y que por ello debemos ser precavidos y “saber tomar las buenas direcciones”, por nuestra “cuenta y riesgo”.⁷⁰ Deleuze, finalmente —quien aceptó haber trabajado con mayor seriedad a Spinoza que a cualquier otro autor de la historia de la filosofía,⁷¹ y quien aceptó que en la relación de sodomía intelectual fue Nietzsche quien le engendró algunos hijos—⁷² no tiene más remedio que asumir el camino de la experimentación deseante como un camino que es osado en la medida en que es peligroso, pero que debe ser esforzado y sumamente cauteloso, pues lo que está en juego es —nada más y nada menos que— la vida misma.

EL PRUDENTE DESEO

“Sobre El *anti-Edipo*, sobre las máquinas deseantes, sobre lo que es un agenciamiento de deseo, las fuerzas que moviliza, los peligros que afronta, se nos han atribuido muchas tonterías. Nosotros no las habíamos dicho” —decía Deleuze en un texto de 1977.⁷³ En efecto, como hemos intentado mostrar en este texto, si el concepto de deseo en la serie *Capitalismo y esquizofrenia* procede —al menos en parte— de la lectura deleuziana de Spinoza y Nietzsche, tendríamos que estar de acuerdo con Deleuze en que sobre eso se han dicho bastantes

⁷⁰ Deleuze, *Diálogos*, 103.

⁷¹ “Sobre Spinoza he trabajado con más seriedad, según las normas de la historia de la filosofía, y él es el que más me ha dado la impresión de ser algo así como una corriente de aire que te empuja por la espalda cada vez que lo lees, algo así como una escoba de bruja sobre la que él te hace cabalgar”. Deleuze, *Diálogos*, 20.

⁷² Respecto a la relación de sodomía intelectual a la que Deleuze sometía a los autores, ver la nota 17 de este trabajo. En cambio, sobre su relación con Nietzsche afirmó que “Es él quien te hace hijos a tus espaldas”. Ver Deleuze, *Diálogos*, 14.

⁷³ Deleuze, *Diálogos*, 101.

—y no siempre afortunadas— ocurrencias. El concepto de deseo que se va construyendo en el pensamiento deleuziano estaría más relacionado con una forma específica de concebir la ontología, la subjetivación y la estructura relacional y afectiva que las compone, que con una visión optimista de la existencia cuyo objetivo sería entregarse sin reserva a los flujos que la atraviesan. Asimismo, tendría más que ver con una cierta forma de pensar las formas político-ontológicas de la subjetivación, que con una liberación feliz e incondicional de los deseos.

Quizá tendríamos que pensar más cuidadosamente los ejemplos tan asequibles que utiliza en las clases recuperadas con el título de *En medio de Spinoza*, para poder reposicionar cuáles eran las preocupaciones ético-políticas que recorren de palmo a palmo sus disquisiciones sobre el deseo. En este libro, a propósito de las “Tres pertenencias de la esencia” en el pensamiento de Spinoza, Deleuze nos regala una clave —a modo de ejemplo— con la que podemos advertir hacia dónde se puede llevar el pensamiento del filósofo holandés —y también el de los franceses— sin caer en afirmaciones relativistas, de sencilla manufactura, y que nada tienen que ver con el poder revolucionario que estaban articulando Deleuze y Guattari cuando pensaban en conceptos como el de deseo y —a través de él— el de las *máquinas de guerra*. En *En medio de Spinoza*, pues, afirma Deleuze:

Pero hay personas que cultivan la tristeza. Esa denuncia va a recorrer la *Ética*. Hay personas que son tan impotentes[...] Son esos los peligrosos. Son esos los que toman el poder. Y tan lejanas son las nociones de potencia y poder. Las personas del poder son impotentes que no pueden construir su poder más que sobre la tristeza de los otros. Tienen necesidad de la tristeza. En efecto, no pueden reinar más que sobre esclavos, y el esclavo es precisamente el régimen de la disminución de potencia.⁷⁴

⁷⁴ Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza* (Buenos Aires: Cactus, 2008), 236.

Todo el vocabulario spinoziano-nietzscheano-deleuziano que aparece en este fragmento, creemos, nos señala de un modo límpido una de las preocupaciones centrales en el pensamiento de Deleuze: el peligro del deseo, de su propia constitución, el peligro de la existencia de deseos que, para realizarse, implican el aplastamiento del deseo de los otros, o bien, que implican su alianza con otros deseos que también están en el régimen de la disminución de la potencia. En efecto, el deseo es una construcción y hay que promoverlo, pero hay que tener cuidado, pues también existe el deseo de venganza, la necesidad de la tristeza, el deseo de poder —y “tan lejanas son las nociones de *potencia* y *poder*”. Es necesario tener en cuenta que en las décadas de los años sesenta y setenta Francia pasaba por momentos de grandes agitaciones políticas —entre ellas, las revueltas estudiantiles—, y que precisamente en este clima Deleuze —primero con Spinoza y Nietzsche, pero después con Guattari— intentaba pensar revolucionariamente; al estar en contacto con grupos marxistas, anarquistas y comunistas —en sus diferentes variantes—, parecía detectar un peligro constante en todo orden revolucionario: el peligro de su propia axiomatización, es decir, de su aniquilación. Toda revolución tiene una procedencia —cabría decir: una procedencia en el orden de la producción deseante—, y si su procedencia es la tristeza o la venganza —es decir, si su procedencia es un deseo resentido, de opresión, de esclavitud—, el peligro de volverse tirana y absolutista es inminente. No hay revolución de la venganza ni de la tristeza: eso es sólo el avance del nihilismo. Se trata de un desplazamiento muy sutil: el que un movimiento revolucionario de pronto pierda su colectividad y comience a velar sólo por los propios intereses, el que un movimiento revolucionario de pronto se proclame a sí mismo como el único movimiento revolucionario, el que un movimiento revolucionario se imponga como *el* movimiento. Lo que ahí comienza a operar es el resentimiento, el deseo de venganza, la debilidad, es decir, la necesidad de imponerse. Lo que se asoma ahí es una profunda voluntad de esclavitud, una producción deseante

propia de los impotentes. Y si no somos capaces de verlo, detectarlo y denunciarlo, los peligros de una revolución de este talante pueden ser mayores que ninguno. Así lo afirmaba Félix Guattari en una entrevista de 1972: “Formamos parte de una generación cuya conciencia política nació con el entusiasmo y la ingenuidad de la Liberación, con su mitología conjuradora del fascismo.” Y agregaba de inmediato: “estamos preocupados por lo que nos deparará el futuro inmediato, que muy bien podría entonar los cánticos de un fascismo de nuevo cuño que nos haga añorar el de los viejos tiempos gloriosos”.⁷⁵

CONCLUSIONES

El problema es claro. Deleuze y Guattari detectaron que los regímenes del deseo son regímenes eminentemente políticos. Y detectaron también que en este ámbito los deseos pueden llegar a ser sumamente peligrosos, pues no todo deseo procede ni de la actividad ni de la alegría; más aún, detectaron que la mayor parte de los deseos están codificados por lo que Nietzsche y Spinoza caracterizaron como venganza, resentimiento, tristeza e impotencia. En este sentido, la liberación de los deseos, la creación de conexiones y la construcción de diferentes tipos de máquinas deseantes tienen como finalidad la descodificación de la tristeza, así como la desarticulación del resentimiento y la venganza; es decir, tienen como finalidad la producción de ciertas formas del deseo que escapen del territorio de la impotencia. Y no sólo que escapen, sino que acaben con ellas. Es necesario abandonar la impotencia y la debilidad para poder construir deseos revolucionarios. Y es necesario un duro ejercicio contra sí mismo para no dejarse engañar por la propia producción deseante, así como también es necesario el ejercicio de la prudencia para no devastarse a sí mismo en la búsqueda de la alegría.

⁷⁵ Deleuze y Guattari, “Deleuze y Guattari se explican”, 279.

Pensar el deseo, intentar liberarlo y producirlo para conseguir la alegría, tiene que ver más —entonces— con la “destrucción alegre” de la que hablaba Nietzsche,⁷⁶ con el lento y esforzado trabajo sobre los afectos que recomendaba Spinoza, con la ardua recomposición del cuerpo y sus afecciones en el orden de lo político, que con la ingenua concepción que los “apasionados afectivistas” pregonan en torno a ello. Pero, sobre todo, tiene que ver con una prudencia constante, con una práctica persistente y con un cuidado minucioso que resguarde la producción deseante de los malos encuentros, de la tristeza, la venganza, el resentimiento y la impotencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Caserola, Milena. *Ludditas Sexxxuales. Ética amatoria del deseo libertario y las afectaciones libres y alegres*, Buenos Aires: Caute, 2013.
- Culp, Andrew. *Oscuro Deleuze*, España: Melusina, 2016.
- Deleuze, Gilles. *Crítica y clínica*, Barcelona: Anagrama, 1997.
- . *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona: Muchnik, 1999.
- . *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2000.
- . *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia: Pre-Textos, 2005.
- . *Conversaciones*, Valencia: Pre-Textos, 2006.

⁷⁶ Así lo dice Nietzsche: “¡Ay, hombres, en la piedra dormita para mí una imagen, la imagen de mis imágenes! ¡Ay, que ella tenga que dormir en la piedra más dura, más fea! / Ahora mi martillo se enfurece cruelmente contra su prisión. De la piedra saltan pedazos: ¿qué me importa?”, Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 140. Y así lo confirma Deleuze: “Sólo bajo el imperio de la afirmación lo negativo puede alzarse hasta el grado supremo, al mismo tiempo que se vence a sí mismo: subsiste, no ya como poder y cualidad, sino como manera de ser de quien es poderoso. Entonces, y sólo entonces, lo negativo es la agresividad, la negación se hace activa, la destrucción alegre.” Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 251.

- Deleuze, Gilles. *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires: Cactus, 2006.
- . *Empirismo y subjetividad*, Barcelona: Gedisa, 2007.
- . *Foucault*, Barcelona: Paidós, 2007.
- . *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus, 2008.
- . *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- . *Spinoza. Filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets, 2009.
- y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos, 2006.
- . *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Paidós, 2009.
- . *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 2009.
- y Claire Parnet. *Diálogos*, Valencia: Pre-Textos, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 1998.
- . *La ciencia jovial (La gaya ciencia)*, Caracas: Monte Ávila, 1999.
- . *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 2000.
- . *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza, 2000.
- . *Ecce homo*, Madrid: Alianza, 2000.
- Spinoza, Baruch. *Tratado político*, Madrid: Alianza, 1986.
- . *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Tecnos, 2007.
- Zourabichvili, François. *Spinoza. Una física del pensamiento*, Buenos Aires: Cactus, 2014.

LA IDIOTEZ EN LOS TIEMPOS DEL CAPITALISMO
LAS IMPLICANCIAS POLÍTICAS DE LA FIGURA DEL IDIOTA
EN LA FILOSOFÍA DE GILLES DELEUZE

Axel Cherniavsky*

INTRODUCCIÓN

¿Por qué es tan difícil concebir formas de resistencia al capitalismo? Por un lado, la categoría de clase se ha vuelto obsoleta: somos una inmensa clase de esclavos sometida a un sistema anónimo. ¿Contra quién sublevarse? Por otro, el capitalismo ha revelado una capacidad única para asimilar cualquier obstáculo, estampando las remeras con las caras de los líderes revolucionarios. Pero además, lo que hace tan difícil concebir formas de resistencia es la proporción directa entre el control y la libertad, que además no deja de acrecentarse. A mayor control, mayor libertad. El mismo microchip que permite localizarnos en cualquier momento en cualquier lugar del globo, permite que nos podamos comunicar en cualquier momento en cualquier lugar del globo. Resistir al control equivaldría a resistir a la libertad. En *Hacerse el idiota*, el ensayo de Philippe Mengue sobre la política de Gilles Deleuze, el autor intenta resolver el problema examinando un tipo de acción particular, aquella que es capaz de insertar en la realidad una “zona de indeterminación”.¹ ¿A qué se refiere? A una acción que

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (Conicet), Universidad de Buenos Aires.

¹ Philippe Mengue, *Faire l'idiote* (París: Germina, 2013), 30-32. Salvo indicación contraria, las traducciones son mías.

genera las condiciones para que un acontecimiento, es decir, un hecho absolutamente imprevisible, advenga. ¿Y qué implica generar esas condiciones? De alguna manera, supone quebrar la trama del sistema, abrir un espacio o un tiempo entre las causas y los efectos, separar entre sí las determinaciones causales para que un evento que no obedezca a ellas se vuelva posible. En una palabra, implica insertar libertad. Pero no se trata ya de las libertades que se funden con el control, libertad de circulación, de comunicación, de expresión. Se trata de una libertad absoluta entendida como producción de novedad, como creación. La circulación, la comunicación, la expresión, pueden liberarse y controlarse a la vez. No la creación que, por definición, resiste al control. En el fondo, éste es el problema nuclear: la capacidad del capitalismo para bloquear la creación, el deseo entendido como creación. La producción de una subjetividad estandarizada, la separación del deseo de lo que puede o la codificación de la sexualidad se subordinan a la restricción de la libertad y por eso Mengue encuentra en el idiota una figura capaz de motorizar la resistencia. El idiota genera una zona de indeterminación.

Ahora bien, ¿cómo lo hace? ¿Y de qué idiota se trata? ¿Del cuadro clínico que la psiquiatría del siglo XIX define a partir de la deficiencia u obliteración de las facultades mentales? ¿Del idiota que en el mismo siglo Flaubert y Dostoievski trazaron su retrato? ¿Del personaje, no literario, sino propiamente filosófico que recorre los diálogos de Descartes y Nicolás de Cusa? Lo que vuelve todavía más difícil su caracterización es que en la obra de Deleuze aparecen muchos idiotas: uno apenas mencionado en *Diferencia y repetición*, la tesis publicada en 1968; los dos más famosos, los de la obra escrita en 1991 en colaboración con Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*; y uno tan fugaz como intrigante en el segundo libro dedicado al cine, *La imagen-tiempo*, de 1985. La búsqueda del idiota capaz de generar una zona de indeterminación, del idiota que resiste al sistema, va a obligar a descartar a la primera figura. En el camino, tendremos la ocasión de observar el

uso que en cada caso se realiza de las fuentes filosóficas y literarias, y de precisar y rectificar ciertas tesis de Mengue. A mi juicio, no hay un único idiota sino dos o tal vez tres tipos heterogéneos; el idiota no encarna meramente un medio para la resistencia sino la resistencia en sí misma; y esa resistencia no implica la creencia en este mundo sino, exactamente lo contrario, implica no creer en este mundo.

EL TONTO

Ejemplo de personaje conceptual en *¿Qué es la filosofía?*, el idiota parece jugar un papel esencial en la actividad filosófica entendida como creación conceptual. De hecho, por él comienza el capítulo dedicado a los personajes conceptuales, lo que sugiere que el idiota no es un personaje entre otros sino que se beneficia de un privilegio que sin duda hay que justificar.

Según la primera parte del libro de 1991, la filosofía se comprendería de tres elementos: los conceptos, el plano de inmanencia y los personajes conceptuales. La función del concepto sería darle una consistencia a lo virtual,² es decir, dotarlo de una cierta forma, un cierto orden a la dimensión no actual o no efectiva de lo real. Ni totalidad o unidad de todos los conceptos, ni el concepto más importante, el plano de inmanencia es un elemento de otra naturaleza, en tanto constituye más bien el sistema de las conexiones posibles entre los conceptos en el seno de una filosofía. Es la concepción que una filosofía se hace del todo.³ Ahora bien, entre los conceptos y el plano de inmanencia, hay un tercer elemento irreductible a ellos: los personajes conceptuales. ¿Cuál es su función? No son los simples portavoces del filósofo; constituyen más bien el elemento a partir del cual los conceptos son

² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (París: Minuit, 1991), 112.

³ Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 38.

creados. Se los puede comparar con los personajes literarios en la medida que no habitan simplemente un universo que el novelista habría construido independientemente. Ese universo se crea en parte gracias a ellos, a través de ellos. En el caso del arte, no obstante, se trata de crear lo que Deleuze y Guattari llaman “perceptos” y “afectos”, maneras de percibir y sentir; en el caso de la filosofía, se trata de crear conceptos.⁴ Podría decirse que los personajes conceptuales constituyen la instancia de enunciación de la filosofía, si por “enunciación” no se entendiese una acción separada del contenido y posterior a su invención. Ejemplos de personajes conceptuales son Zaratustra, Sócrates, el amo y el esclavo, el narrador —en un tratado que puede dar la impresión de que no hay ningún personaje—, y ante todo, el idiota.

¿Quién es este idiota que abre el capítulo al que pertenece? Dejando de lado breves apariciones o antecedentes que parecen alejarse del terreno que más o menos convencionalmente consideramos como filosófico,⁵ se encarna en el protagonista de los célebres diálogos de Nicolás de Cusa y de Descartes. ¿Por qué es un idiota? Deleuze y Guattari no mencionan lo más evidente: suerte de ignorante, el idiota está privado de un cierto saber.⁶ Es en efecto el término latino *idiotia*, en tanto significa la ausencia de instrucción, la incultura, lo que justifica primero la elección del personaje. Pero antes de la acepción latina, el término griego *idiótes* concierne al particular, al hombre que no se inmiscuye en las cuestiones de la *polis*. Esto es lo que retienen Deleuze y Guattari: “El idiota es el pensador privado por oposición

⁴ Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 186 y 204.

⁵ El personaje del idiota ya se encuentra en el Nuevo Testamento (Hechos de los apóstoles, 4, 13) y en San Agustín, en las *Enarrationes in Psalmos* (45, 7; 65, 4 y 138, 8).

⁶ “Confesándome rudo e ignorante a nada temo responder [...]” Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la mente* (Buenos Aires: Biblos, 2005), 41; “Supongo que un hombre de mediocre espíritu [...]” René Descartes, “La recherche de la vérité par la lumière naturelle”, en *Œuvres et lettres* (París: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953), 881.

al personaje público (el escolástico)”.⁷ No es quien no sabe nada o sabe poco. Es el que hace la crítica de un cierto saber a partir de otro.⁸ *Privado* no tiene así el mismo sentido como adjetivo y como participio: privado de un conocimiento, el idiota dispone de un conocimiento privado; rechaza un saber, pero para inventar otro.

He aquí por qué el idiota no es un simple ejemplo, sino el personaje filosófico por excelencia. He aquí por qué el capítulo dedicado a los personajes conceptuales empieza por él: “el profesor no deja de remitir a conceptos enseñados [...], mientras que el pensador privado forma un concepto[...]”.⁹ *El idiota forma, inventa, crea conceptos y realiza así la esencia de la actividad filosófica*. Simplemente, con un vocabulario forjado por Deleuze unos veinte años antes en *Diferencia repetición*, el idiota también es quien “tiene los presupuestos subjetivos”.¹⁰ ¿Qué significa esto? Son objetivos los presupuestos implicados en un concepto; son subjetivos los presupuestos implicados en un sentimiento. Ahora bien, ¿el problema del idiota, del pensador privado, consistiría en no poder eliminar todos los supuestos, los subjetivos junto con los objetivos? No se trata tanto de eso como de lo que hace cuando piensa o cuando cree que piensa.

El tercer capítulo de *Diferencia y repetición* está dedicado a realizar la crítica de una imagen del pensamiento que identifica el pensar con el conocer y a construir una nueva imagen en la que el pensar equivale a crear. En la primera, para pensar, basta con la libre decisión del pensador; el fin del pensar consiste en el saber; su elemento

⁷ Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, 60.

⁸ Es lo que podemos ver en las intervenciones del idiota cusano y de Eudoxio que siguen a las citadas en la nota anterior: “Confesándome rudo e ignorante a nada temo responder; los filósofos letrados y que tienen fama de poseer ciencia, justamente porque temen caer, deliberan con mayor gravedad”; “Supongo que un hombre de mediocre espíritu, pero del que el juicio no fue pervertido por ninguna falsa creencia, y que posee toda la razón según la pureza de su naturaleza [...]”.

⁹ Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, 60.

¹⁰ Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, 60.

corresponde a un sentido independiente de la verdad; y la negación del pensamiento, lo peor que puede pasarle al pensador, es el error, la confusión entre la verdad y la falsedad. En la nueva imagen, puesto que pensar equivale a crear, no se comienza a pensar por una libre decisión, sino por un encuentro fortuito que nos fuerza a ello; el fin del pensar no consiste en el saber, sino en el aprendizaje; su elemento corresponde a un sentido que produce su propia verdad; y la negación del pensamiento no se limita a la mera confusión entre lo verdadero y lo falso, sino que deviene algo más grave, la confusión entre el sentido y lo insignificante, lo importante y lo inimportante, lo ordinario y lo singular. Deleuze llama a esta confusión *bêtise*,¹¹ lo que podríamos traducir por “tontería”. ¿Qué nos dicen Deleuze y Guattari cuando nos dicen que el idiota es también quien tiene los presupuestos subjetivos? No se trata del hecho de que no pueda liberarse de todos los presupuestos. No existe un pensamiento sin presupuestos y en todo caso se trata de reemplazar unos por otros. Se trata de que el idiota en cuestión no inventa, no crea. Por eso, más adelante, Deleuze y Guattari agregarán que el idiota “quiere evidencias a las que llegaría por él mismo”, esperando “dudaría de todo, incluso de $3 + 2 = 5$ ”, “pondría en duda todas las verdades de la naturaleza”.¹² Son todos indicios de que *el objetivo de este idiota es conocer, de que, en los términos de la nueva imagen del pensamiento, el idiota es un tonto, y por eso, un tipo de idiota no apto para ejercer la resistencia a un sistema que bloquea la creación.*

¹¹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (París: PUF, 1968), 197, 207 y 245.

¹² Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, 61.

EL LOCO

“Si vamos a hacernos los idiotas, hagámoslo a la rusa”, afirmaba Deleuze ya en 1968. ¿Qué quiere decir? ¿Quién es este idiota ruso? Evidentemente, Deleuze se refiere al personaje de Dostoievski y, en 1991, particularmente a través de una lectura de Chestov que le permite mantener la oposición entre el profesor público y el pensador privado.¹³ Por eso el personaje sería todavía un idiota. ¿Pero por qué ruso específicamente? ¿De qué tipo de idiota se trata? ¿Cuáles son las características propias del protagonista de la novela de Dostoievski? No son la inocencia o la ingenuidad,¹⁴ la inteligencia o la penetración¹⁵ lo que permiten distinguir al príncipe Myshkin del idiota cartesiano o cusano, sino el elocuente hecho de que, en su desmoronamiento final, en su regreso a la idiotez plena, ya no entiende nada de las preguntas que se le hacen.¹⁶ ¿Por qué es éste un hecho elocuente? Porque para Deleuze, “es posible que, en toda pregunta, en todo problema, [...] haya necesariamente algo de locura”.¹⁷ En efecto, el nuevo idiota corresponde al esquizofrénico de *Diferencia y repetición*. No a la locura pura como inmersión en la diferencia sin forma, sino al pensador que, por un instante, no reconoce el problema que se presenta, la verdad o la falsedad de las soluciones que corresponden y puede, a continuación, hacer uso de esa incompreensión —aunque ya no ciertamente como un loco. He ahí la función del esquizofrénico en *Diferencia y repetición*, y he ahí por qué el personaje de Dostoievski lo encarna, no cuando se lo llama “idiota”, no cuando él mismo se piensa como un idiota, sino cuando, inmóvil y silencioso, ya no entiende nada de las preguntas que se le hacen.

¹³ Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, 61.

¹⁴ Fiódor Dostoievski, *L'idiot* (París: Gallimard/ Bibliothèque de la Pléiade, 1953), 392, 377 y 95 respectivamente.

¹⁵ Dostoievski, *L'idiot*, 67, 69, 415, 473, por ejemplo.

¹⁶ Dostoievski, *L'idiot*, 746.

¹⁷ Deleuze, *Différence et répétition*, 141.

No obstante, la caracterización más completa de este idiota no forma parte de *Diferencia y repetición*, sino evidentemente de *El anti-Edipo*. ¿Por qué? El esquizofrénico es precisamente quien hace la crítica de ciertos problemas, quien reformula los problemas para disolverlos. El problema de Edipo para empezar. En efecto, mito desde el punto de vista literario, complejo desde el punto de vista psicoanalítico, Edipo se determina como *problema* desde el punto de vista filosófico: el “falso problema de Edipo”.¹⁸ Como todo falso problema, consiste en una falsa alternativa que se disuelve desde el momento en el que se descubre una alternativa a la alternativa. La falsa alternativa que encierra el problema de Edipo es la que opone el deseo de un sujeto sexualmente determinado como deseo de lo que no es o no tiene a la ausencia de deseo. ¿Cuál es la alternativa a la alternativa? Otra concepción del deseo. Ahora bien, ¿cómo el concepto de Edipo determina de aquella manera al deseo? En realidad, se trata de tres operaciones y, así, de tres falsos problemas. Según cierto empleo del vocabulario kantiano, el deseo se determina por medio de un uso trascendente o ilegítimo de las “síntesis del inconsciente”. Para entender el planteo, hay que imaginar el concepto de Edipo en el lugar de las categorías y el deseo, en el lugar de la experiencia. A partir de lo que Deleuze y Guattari llaman un uso trascendente de la “síntesis disyuntiva de codificación”, el deseo resulta determinado como deseo masculino y femenino —codificado a partir de la disyunción sexual;¹⁹ a partir de un uso trascendente de la “síntesis conectiva de la producción”, el deseo resulta determinado como deseo de lo que no es o no tiene —conectado a un hombre si es deseo de una mujer y viceversa;²⁰ a partir de un uso trascendente de la “síntesis conjuntiva

¹⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *L'anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie 1* (París: Minuit, 1982), 99. Respecto de la determinación de Edipo como problema, ver también pp. 30, 80, 94, 97, 106, 108, 133.

¹⁹ Deleuze y Guattari, *L'anti-Edipe*, 83.

²⁰ Deleuze y Guattari, *L'anti-Edipe*, 85.

de consumo”, el deseo resulta determinado como deseo de un sujeto idéntico —remitido a un individuo o comunidad, a un conjunto reunido.²¹ El deseo se ve así determinado como deseo de lo que un sujeto sexualmente codificado no es o no tiene y, en cada caso, una elección se impone: ser hombre o mujer o la indeterminación sexual; desear lo opuesto o no desear nada; pertenecer a un grupo o la segregación. Pero en todos los casos se hace un uso trascendente de las síntesis en el sentido de que éstas exceden lo que para Deleuze y Guattari constituye la experiencia inmanente del deseo. Resolver Edipo consistiría en elegir una de las opciones que las alternativas proponen. ¿Qué sería disolverlo? Hacer un uso inmanente de las síntesis; atenerse a la experiencia de un deseo plural, positivo y anónimo que ignora géneros, privaciones y sujetos; remontar las falsas alternativas para oponerles otra concepción del deseo. Ahora bien, ¿quién realiza esta operación? Ciertos sujetos que “tienen una libido tan *viscosa*, o bien al contrario tan *líquida*, que nada consigue ‘agarrarse’ sobre ellos”:²² los esquizofrénicos. Para evitar contrasentidos, Deleuze y Guattari insistieron en la distinción entre la esquizofrenia como cuadro clínico y lo que llaman el “proceso” de la esquizofrenia. Desde el punto de vista de la imagen del pensamiento, hay que distinguir la entidad clínica y la determinación trascendental. Desde el punto de vista de la teoría de los elementos de la filosofía, el esquizofrénico es un personaje conceptual. Se identifica al loco de *Diferencia y repetición* y al idiota ruso de *¿Qué es la filosofía?* A título de ejemplo, es quien hace la crítica del uso trascendente de las síntesis del inconsciente. En términos generales, disuelve los falsos problemas planteando verdaderos. Estrictamente hablando, no quiere la verdad y las evidencias, sino lo absurdo; quiere “hacer de lo absurdo la más alta potencia del pensamiento, es decir crear”.²³ Políticamente hablando, es quien encarna con mayor

²¹ Deleuze y Guattari, *L'anti-Edipe*, 123.

²² Deleuze y Guattari, *L'anti-Edipe*, 77.

²³ Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 61.

claridad el ejercicio de la resistencia: resiste a las alternativas que se le plantean para inventar nuevas. ¿Es un mero medio? ¿Prepara, simplemente, las condiciones para el advenimiento de la novedad? Esa zona que el idiota inserta en la trama del sistema, ¿es meramente indeterminada o posee una determinación propia, diferente a las determinaciones que se le imponen desde afuera?

EL IDIOTA

El idiota va a hacer una última aparición en la obra de Deleuze, tan fugaz como extraña. No alcanza a establecerse como una definición; se trata más bien de un empleo casi distraído. Pero quizá provea cierta información para comprender cuáles son las determinaciones de la idiotez y por qué no es un mero medio para la resistencia sino la resistencia en sí misma.

Necesitamos una ética o una fe —escribe Deleuze en *La imagen-tiempo*—, lo que hace reír a los idiotas; no es una necesidad de creer en otra cosa, sino una necesidad de creer en este mundo de aquí; del cual los idiotas forman parte.²⁴

Se trata en efecto de un pasaje extraño porque, en la obra de Deleuze, normalmente la inmanencia es el objeto o el medio del pensamiento y la trascendencia el de la creencia, al punto que la filosofía y la religión se distinguen en parte en función de estos objetos o medios: “Hay religión cada vez que hay trascendencia, Ser vertical, Estado imperial en el cielo o sobre la tierra, y hay Filosofía cada vez que hay inmanencia [...]”.²⁵ Es cierto, a lo largo de su historia, la filosofía mezcla dosis de trascendencia e inmanencia, pero es la dosis

²⁴ Gilles Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps* (París: Minuit, 1985), 225.

²⁵ Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 46.

de inmanencia lo que determina la densidad, la concentración de filosofía. Así, Spinoza es llamado el “Cristo de los filósofos”²⁶ por haber sido el “único en no haber hecho ningún compromiso con la trascendencia”.²⁷ Philippe Mengue tiene razón en llamar la atención sobre la figura de Cristo en la filosofía deleuziana,²⁸ que haciendo suya la distinción nietzscheana entre Cristo y el cristianismo, remite la figura de Cristo no sólo a Spinoza sino por ejemplo a Bartleby.²⁹ Estaríamos tentados entonces de remitir esta figura también a los últimos idiotas que aparecen en *La imagen-tiempo*, y de unir a éstos al idiota ruso —sabemos a qué punto Dostoievski se inspiró del Cristo para la construcción de su personaje.³⁰ Sin embargo, mientras que el príncipe Myshkin afirma que la esencia del sentimiento religioso escapa a todos los razonamientos,³¹ una de las pocas cosas que sabemos de estos últimos idiotas es que se ríen de la fe. El pasaje de *La imagen-tiempo* opera un extraño cruce entre la creencia y este mundo que resultaría en una nueva forma de religiosidad. Nueva, porque concierne a este mundo, “este mundo de aquí” y “no otra cosa”,³² a tal punto que interpela a mismo título “cristianos o ateos”.³³ *Reli-*

²⁶ Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 59.

²⁷ Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 49.

²⁸ Mengue, *Faire l'idiot*, 66.

²⁹ Gilles Deleuze, *Critique et clinique* (París: Minuit, 1993), 114.

³⁰ En enero de 1868, Dostoievski escribe a su sobrina Ivanovna que la idea esencial de la novela es representar un hombre absolutamente excelente y que no existe en el mundo más que un ser absolutamente bello, el Cristo. Ver la Introducción de Pierre Pascal a *L'idiot* (ed. cit.), p. XIV.

³¹ Dostoievski, *L'idiot*, 269.

³² También el término “ética” refuerza este punto, si pensamos en la diferencia que hace Spinoza entre la ética y la moral y que Deleuze conserva. Ver “De la différence de l'Éthique avec une morale”, en *Spinoza. Philosophie pratique* (París: Minuit, 1981), 27-44. Ahora bien, siendo la ética plenamente racional, no permite construir esta idea, en principio paradójica, de una religión de este mundo. Es sin duda la razón por la que el pasaje deja atrás la ética, y la reemplaza primero por la fe y luego por la creencia.

³³ Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, 223.

giosidad, porque se trata bien de una fe, de una creencia. Ahora bien, en relación a esta nueva fe, los últimos idiotas son los detractores. Nunca podrían ser sus profetas, porque si bien forman parte de este mundo, ríen de la creencia; no de la creencia en otro mundo sino, de máxima, de la creencia en general y, de mínima, de la creencia en este mundo.³⁴ ¿Quiénes son entonces finalmente estos idiotas? ¿Son los primeros, los tontos? ¿Son los rusos, los locos? ¿O bien el sentido del plural radica en que se refiere a ambos? Un rápido análisis de su risa debería probar su singularidad. Deleuze estudió fundamentalmente dos procedimientos de la comicidad: el humor, definido en la *Presentación de Sacher-Masoch* como una crítica de la ley a partir de lo mejor relativo; y la ironía, definida como una crítica de la ley a partir de un principio superior, Bien o Justicia.³⁵ Con ellos, explica la risa de los discípulos de Sócrates en el momento de su muerte, la comicidad de Sade y de Masoch evidentemente, y otras escenas también.³⁶ Pero

³⁴ Ésta es la razón por la cual, respecto de este punto, no podemos seguir la lectura de Mengue, que afirma que “cuando Deleuze llega, en *La imagen-tiempo*, a plantear la idea de que lo que hace falta es ‘creer en este mundo’, recurre, sin decirlo explícitamente, de nuevo al idiota”, en Mengue, *Faire l’idiot*, 70. En su libro, Mengue no sólo privilegia lo que los diferentes tipos de idiotas tienen en común, sino que asimila una figura general del idiota a Cristo, atribuyéndole así la creencia en este mundo. Ahora bien, si en cuanto a este último idiota puede resultar abusivo deducir de su risa que no cree en este mundo (todo lo que sabemos es que ríe de la creencia), deducir que cree en este mundo resulta todavía más abusivo. En el espíritu del fragmento y en la economía del texto al que pertenece, la risa marca evidentemente una distancia con la creencia y el idiota deviene claramente, si no un enemigo, al menos alguien distinto del nuevo creyente.

³⁵ Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch* (París: Minuit, 2004), 71. En Gilles Deleuze, *Logique du sens* (París: Minuit, 1969), 165, la definición de la ironía va a restringirse puesto que “lo que todas las figuras de la ironía tienen en común es que encierran la singularidad en los límites del individuo o de la persona” y la del humor va a extenderse volviéndose un “arte de las superficies” (p. 166).

³⁶ Es el caso del sabio estoico, por ejemplo, que remonta del fondo de los cuerpos hacia los acontecimientos puros en la superficie, o de la aventura del Zen “contra las profundidades brahmánicas y las alturas budistas”, *ibid.*, 161. Las mujeres, niños y moléculas que todavía más tarde, en *Mil mesetas* (p. 354), ríen de Edipo, deben tam-

estos procedimientos no explican la risa de Giap, Nasser,³⁷ Proust o Kafka,³⁸ a quienes Deleuze atribuye una “risa loca [*fou rire*]” o “risa esquizofrénica” cuya definición debe ser construida, pero que está siempre asociada con una creación.³⁹ Si la risa del idiota tradicional parece una risa irónica, porque contesta cierta ley, la de la autoridad, la del saber escolástico, a partir de un principio superior que identifica con la razón; y si la risa específica del idiota ruso parece ser lógicamente la risa loca, aun si ironiza cuando dice que el destino del pensamiento no se juega en fórmulas del tipo “ $3 + 2 = 5$ ”; la risa de los últimos idiotas no puede identificarse con ninguna de las precedentes. En efecto, no parecen disponer de un principio superior ni defender un bien relativo para hacer la crítica de este mundo; y ningún pensamiento, ninguna creación parece asociada a ellos. Simplemente ríen. Ríen de la creencia en general y por lo tanto, como mínimo *también* de la creencia en este mundo, quizá *especialmente* de la creencia en este mundo. Se parecen más bien a esos “economistas y capitalistas” que en *El anti-Edipo ríen de la posibilidad de determinar matemáticamente la plusvalía*,⁴⁰ a esos “funcionarios” de

bién comprenderse bajo el signo del humor, aunque no necesariamente a partir de la definición amplia, porque ríen de la ley o de una ley.

³⁷ Gilles Deleuze, “L'éclat de rire de Nietzsche”, en *L'île déserte* (París: Minuit, 2002), 181.

³⁸ Deleuze y Guattari, *L'anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie 1* (París: Minuit, 1982), 473. En la *Présentation de Sacher-Masoch* (p. 75), el recuerdo de Max Brod de la risa de los auditores de Kafka y de Kafka mismo durante la lectura del *Proceso* funcionaba como ejemplo para la ironía y el humor correspondientes a una imagen moderna de la ley, inaugurada por Kant, y diferente de la imagen platónica a la que corresponden el humor y la ironía socráticas. Pero la evolución de la interpretación de la comicidad kafkiana a lo largo de la obra de Deleuze no impide una determinación específica de la risa loca.

³⁹ “Las grandes coincidencias son por ejemplo el estallido de risa de Nasser al nacionalizar Suez, [...] y ese otro estallido de risa, el de Giap entrevistado en la televisión. [...] Hay creadores en política, movimientos creadores, que se dan en ciertos momentos de la historia”. Deleuze, “L'éclat de rire de Nietzsche”, 180-181.

⁴⁰ Deleuze y Guattari, *L'anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, 271.

Mil mesetas que no se toman el pensamiento en serio⁴¹ y sobre todo a esos creyentes de *Diferencia y repetición* que tal vez encierren la clave de la explicación. ¿Quiénes son estos creyentes? Falsos creyentes más bien, cuya imagen les revela recíprocamente su identidad, como cuando un mago le quiere hacer trucos a otro.⁴² Estos últimos idiotas no parecen definirse en relación con el pensamiento ni entendido como creación ni entendido como conocimiento, y tampoco respecto de la comicidad que le corresponde, sino simultánea y únicamente por su pertenencia a este mundo y la risa que les provoca la creencia.

Ahora bien, ¿por qué ríen? ¿Por qué la creencia en este mundo, si es de eso que ríen particularmente, habría de causarles risa? *Tal vez sea posible aventurar que los idiotas ríen de la creencia en este mundo porque están en otro*. No en otro, estrictamente, puesto que están en éste y éste es uno solo pero, para ponerlo en términos deleuzianos, en una “montaña o subterráneo de este mundo”.⁴³ ¿A qué nos referimos? A que los idiotas siempre parecen estar en otro lugar, adelantados o atrasados. En efecto, un cierto desfasaje espacial parece caracterizar a los idiotas, antiguos o modernos. Naturalmente, al idiota de los diálogos de Cusa, no se lo espera ni en el templo ni en el foro. Es por no estar en el templo, el lugar de la fe y el saber, en donde “se encuentran muchos escritos sabios acerca de la mente”,⁴⁴ y por no estar en el foro, lugar de la palabra, de la oratoria, de la tradición de Cicerón, que el idiota es un idiota. Pero su lugar tampoco es la plaza pública, por donde, en el primero de los diálogos, el idiota conduce al orador sólo para hacerle comprender el paradójico camino hacia la verdadera sabiduría. Su lugar consiste, en el segundo diálogo, en un

⁴¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2 (París: Minuit, 1980), 466.

⁴² Deleuze, *Différence et répétition*, 127.

⁴³ Deleuze, *Différence et répétition*, 176. Deleuze utiliza la expresión para referirse a un ámbito trascendental que sin embargo no sería trascendente a la experiencia sino inmanente a ella.

⁴⁴ Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre*, 39.

pequeño ámbito subterráneo donde fabrica las cucharas para vender en el mercado. Es efectivamente en el mercado donde la mente ejerce sus actividades propias: pesar, medir, numerar. El idiota cusano vive en el mercado, el lugar de la razón, que se define diferencialmente respecto del foro y del templo, los lugares de la palabra y de la fe, e incluso respecto de la plaza pública, que es un lugar de paso. Eudoxio, por su parte, no es un ciudadano. Vive en su retirada casa de campo, que según las palabras que Descartes pone en su boca, hay que imaginar como un lugar rodeado de “desiertos infértiles y de montañas inhabitables”.⁴⁵ ¿Por qué un retiro tan radical? Porque sólo allí la meditación de Eudoxio podrá encontrar la soledad del punto arquimédico en donde se funda la ciencia. Y si el príncipe Myshkin no pasó cuarenta días en el desierto, sí pasó más de cuatro años fuera de Rusia, en una aldea Suiza la mayor parte del tiempo. Era un extranjero allá, viene del extranjero ahora, a tal punto que lleva la extrañeza en él⁴⁶ y que se volvió incapaz de ver detrás o debajo de las situaciones.⁴⁷ Desubicado, desplazado, desfasado en el espacio, el idiota también lo está en el tiempo. El diálogo de Cusa no se desarrolla en la eternidad, tampoco en la mera sucesión o en el tiempo cíclico de la naturaleza. Se desarrolla durante un tiempo determinado, tiempo humano, pero no sólo historia o época: el Jubileo, precisamente, la máxima celebración religiosa que reúne a las distintas Iglesias. Sin embargo, el “sagrado coloquio” del que el idiota participa es el diálogo con el filósofo y el orador. Por otra parte, la temporalidad del idiota no se define únicamente respecto del calendario. Existe una temporalidad de la meditación, en el caso del idiota cartesiano, que no se agota en las dos horas que pasa en razonar.⁴⁸ Es la temporalidad que concierne a las edades

⁴⁵ René Descartes, “La recherche de la vérité par la lumière naturelle”, en *Œuvres et lettres* (París: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953), 882-883.

⁴⁶ Dostoievski, *L'idiot*, 4 y 67.

⁴⁷ Dostoievski, *L'idiot*, 654.

⁴⁸ Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, 900.

del meditador, como “la edad del conocimiento”,⁴⁹ o a los ritmos de la meditación. En efecto, independientemente de las analepsis y prolepsis que en el comienzo de las *Meditaciones metafísicas* permiten que el lector recorra las edades del protagonista, existen operaciones que no conciernen al orden del relato sino a su duración o velocidad. Son los lapsos de espera o deliberación, las reacciones repentinas que aceleran una meditación cuyo presente mismo es elástico. Luego, de ambas cosas, de la lentitud que en ciertos momentos caracteriza a Eudoxio y de los movimientos retrospectivos o prospectivos, hay que distinguir el famoso retorno a un punto de partida seguro. No consiste en una analepsis del relato ni en una desaceleración de la historia, sino en un intento por retroceder en el tiempo para volver a empezar. Se trata del retroceso característico de la idiotez que el príncipe Myshkin vive de manera completamente distinta. Signo de madurez y sabiduría en el idiota cartesiano, el retorno le produce un terrible malestar al protagonista de Dostoievski porque, en su caso, consiste en un retorno a la infancia, en sentirse como un niño en un mundo de adultos.⁵⁰ Retorno al fin, sin embargo, puesto que en ambos casos se trata de volver atrás en el tiempo o bien de conservar las fases pasadas de una temporalidad que no se agota en la sucesión de los presentes. Sin duda, es la psiquiatría experimental la que da cuenta de modo positivo de este fenómeno porque lo que el príncipe vive como mero malestar, en su forma aguda, constituye para ella una patología. Étienne Esquirol caracteriza así al idiota como un individuo con el desarrollo intelectual de un niño de menos de siete u ocho años,⁵¹ y Sollier y Courbon recurren a los análisis de Binet y Simon para distinguir al idiota, cuyo nivel intelectual corresponde al de un niño de dos años, del imbecil,

⁴⁹ Descartes, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, ver también René Descartes, “Méditations métaphysiques”, en *Œuvres et lettres* (París: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953), 267.

⁵⁰ Dostoievski, *L'idiote*, 91.

⁵¹ Étienne Esquirol, *Des maladies mentales*, t. II (París: J.-B. Baillière, 1838), 294.

cuyo nivel corresponde al de uno de cinco a siete.⁵² A lo largo de la novela de Dostoievski, los personajes que conocen al príncipe no pueden decidirse: ¿genio o idiota?⁵³ Nada de esta duda subsiste en los psiquiatras que consideran a sus sujetos como netamente retrasados.

Cierto desfase espacial y temporal parece entonces concernir a los idiotas; e incluso las diferencias cualitativas entre los movimientos podrían ayudar a distinguir tipos de idiotez. Si Eudoxio escapa a la ciudad, si incluso del mercado se ausenta, si se encuentra solo en una casa de campo, es porque hasta de la aritmética planea dudar. No se sustrae únicamente al momento del año, y las idas y vueltas del relato reflejan los movimientos de un tiempo interior absolutamente único. Habría así tantos tipos de idiotas como movimientos posibles en el tiempo y el espacio. Del esquizofrénico, dicen Deleuze y Guattari que está “más allá, atrás, abajo, fuera, pero no en esos problemas”,⁵⁴ los problemas de Edipo. Intempestivo, el idiota deleuziano se caracteriza por su pertenencia al tiempo pero no a la época. Miembro de un pueblo siempre por venir, se preocupa sin embargo por *este* tiempo; a este presente dirige sus críticas, no desde la época, sino de un futuro en el que proyecta su esperanza. Genera un “espacio de deslizamiento [glissement]”, dice Mengue, y con ello da cuenta de cómo la indeterminación debe comprenderse en términos espaciales, a partir de la oposición deleuziana entre espacios lisos y espacios estriados. La pretendida indeterminación se inserta en un territorio determinado por las fronteras estatales y los circuitos del mercado. Pero el término agrega algo más, porque el deslizamiento no es la mera indeterminación; el deslizamiento es una determinación en sí misma. No es lo

⁵² Paul Sollier y Paul Courbon, *Pratique sémiologique des maladies mentales* (París: Masson, 1924), 216 y 219.

⁵³ Dostoievski, *L'idiote*, 67. Quizá la excelente caligrafía del príncipe sea la manera poética que tenga Dostoievski de insinuar esto, puesto que la psiquiatría (especialmente Esquirol) ha calificado y distinguido a idiotas e imbéciles en función de los trastornos lingüísticos.

⁵⁴ Deleuze y Guattari, *L'anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, 30.

mismo decir “zona de indeterminación” y “espacio de deslizamiento”. Esto es lo que la última aparición del idiota permite precisar. Al idiota corresponde un espacio y un tiempo propios. El idiota vive en un mundo tan determinado como éste, pero diferente. Si no cree en este mundo, es porque está en otro. Por eso no es un mero medio para el advenimiento de la novedad, sino la novedad misma. En efecto, el idiota no sólo resiste a este mundo, sino que inventa otro, crea otro. No es una actividad sucesiva ni intelectual. No resiste al mundo, imagina otro y lo crea. El idiota está en otro mundo, vive en otro mundo y por eso, en su ser, constituye una resistencia a éste. El idiota es la resistencia misma en la medida que en el seno de una determinación ejerce una nueva determinación.

CONCLUSIONES

“La mayor ilusión sería *reactivar la ilusión de lugares de extraterritorialidad que existirían frente al control*”, escribe Mengue. En efecto, podría creerse que el idiota tal como lo definimos no opera otra cosa que lo que Deleuze y Guattari llaman una “reterritorialización”: escapar a un territorio opresivo para inmediatamente generar otro. Eso haría al idiota si concibiésemos su tiempo y espacio simplemente como otro territorio y otra historia. Pero no se trata tanto del idiota como de la idiotez, y de la idiotez como proceso que conduce siempre a otro tiempo y a otro lugar, como proceso que, siempre en el lugar y en el presente, inventa otro espacio y otro tiempo, no para allí acomodarse, sino para de allí volver a partir. Sin embargo, Mengue no intenta prevenir contra este malentendido. Se refiere más bien a un malentendido anterior que consistiría en creer que existen lugares más allá del territorio, de sus reglas, de su lógica. No hay un más allá del poder, del control, y la libertad debe encontrarse allí dentro. Allí dentro puede perderse también. Es decir que el hecho de que no

haya otro mundo, no vuelve a éste homogéneo. En él, dentro de él, es posible inventar otros. Eso es lo que hace el idiota del modo más concreto. No sólo se desterritorializa. También se *deshistoriza*. No sólo se sustrae a las fronteras, sino también a la historia; y dentro de la historia, a la época; dentro de la época, a la moda y al calendario; y dentro del calendario, a los años, a las estaciones y a las agendas; se sustrae al tiempo, y dentro, a las edades, al ritmo y la puntualidad. La bien concreta resistencia del idiota es contra el mapa y el reloj. El idiota no cree en este mundo del modo más elemental posible: en sus lugares, en sus tiempos. No constituye un medio para resistir, sino la resistencia en sí misma. No es un medio para la creación, sino la invención en sí misma de una nueva experiencia, de una experiencia que ni siquiera es propia porque en cada instante sus coordenadas se dejan atrás. La idiotez consiste más bien en la sustitución de una lógica por otra, en la sustitución de las determinaciones del territorio y la historia por las determinaciones de un constante viaje en el espacio y en el tiempo, sin moverse del lugar ni salir del presente.

Ciertos usos corrientes⁵⁵ y definiciones tanto positivas⁵⁶ como filosóficas⁵⁷ parecen considerar la imbecilidad, la estupidez, la idiotez

⁵⁵ Llamamos “corrientes” a los usos que presuponen una definición sin explicarla. Entre la enorme bibliografía dedicada a la cuestión que recurre a usos de este tipo, podemos citar *The Natural Science of Stupidity* de Paul Tabori o *A Short Introduction to the History of Human Stupidity* de Walter B. Pitkin.

⁵⁶ Pensamos en los manuales de psiquiatría experimental que definen la idiotez, la imbecilidad, la estupidez como una privación o deficiencia intelectual, o como una fijación del desarrollo intelectual en un estadio dado. Se podrá consultar por ejemplo tanto un texto fundacional como en Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* (París: Richard, Caille et Ravier, 1801), 166, como una obra de más de un siglo posterior, el ya mencionado *Pratique sémiologique des maladies mentales* de Paul Sollier y Paul Courbon (p. 8).

⁵⁷ Se recordará la célebre definición kantiana de la *Dummheit* (“tontería”, en la traducción de Mario Caimi) como el defecto en la facultad de juzgar. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Buenos Aires: Colihue, 2007), 133 / B 172, pero también el reciente y admirable esfuerzo de Alain Roger por construir un concepto filosófico y sistemático de la tontería (*bêtise*) a partir de la dialéctica trascendental. Roger dis-

como opuestas al pensamiento. Un diagnóstico doblemente negativo pesaría sobre ellas: negaciones lógicas del pensamiento, serían también la fuente de un mal moral o, en el mejor de los casos, una enfermedad a curar. Pero, desde un punto de vista ontológico, la idiotez es anterior: no se define respecto del pensamiento, sino como una forma de ser, un modo de existir; no es una categoría, sino un existencial. Los idiotas no creen en este mundo. ¿Qué quiere decir? Significa que no creen en sus sentidos. Simplemente, el espacio y el tiempo no son para ellos meras formas de la sensibilidad. La duda respecto de los sentidos es posterior a un estar en otro lugar y en otro tiempo. No es cuestión de conocimiento sino cuestión de ser. La idiotez, entendida como *posibilidad de estar en otro mundo*, es anterior a toda definición que se limite a señalar un retraso o interrupción del desarrollo de las facultades intelectuales. Luego, desde un punto de vista lógico, la idiotez no se define como una oposición sino como una diferencia: no consiste en la desviación, perversión, perturbación o trastorno de una norma, sino en el sistema infinito de desplazamientos en el tiempo y el espacio. No hay dos lugares y dos momentos, aquellos en los que se debe estar y aquellos en los que no. Hay infinitos y, en este sentido, ¿quién no es un idiota? ¿Quién no atrasa en ciertas pistas, quién no adelanta en otras, quién no es un desubicado aquí o allí y un sobreadaptado en otro lugar? Desde el punto de vista ético, finalmente, la idiotez es ambivalente: ni positiva ni negativa en sí, su sanción traza en cada caso la frontera entre lo negativo y lo positivo, estableciendo el perímetro del bien y la hora del mal.

tingue la tontería, la estupidez y la inocencia (*naïveté*) como usos excesivos, aunque necesarios y naturales, de los principios de identidad, de contradicción y del tercero excluido respectivamente. Alain Roger, *Bréviaire de la bêtise* (París: Gallimard, 2007), 40.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona. “Enarrationes in Psalmos”, en *Episcopi operum* t. IV, París: Franciscus Muguet, 1961.
- Cusa Nicolás de. *Un ignorante discurre acerca de la mente*, Buenos Aires: Biblos, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*, París: PUF, 1968.
- . *Logique du sens*, París: Minuit, 1969.
- . *Spinoza. Philosophie pratique*, París: Minuit, 1981.
- . *Cinéma 2. L'image-temps*, París: Minuit, 1985.
- . *Critique et clinique*, París: Minuit, 1993.
- . *L'île déserte*, París: Minuit, 2002.
- . *Présentation de Sacher-Masoch*, París: Minuit, 2004.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2, París: Minuit, 1980.
- . *L'anti-Édipe. Capitalisme et schizophrénie* 1, París: Minuit, 1982.
- . *Qu'est-ce que la philosophie?*, París: Minuit, 1991.
- Descartes, René. “La recherche de la vérité par la lumière naturelle”, en *Œuvres et lettres*, París: Gallimard/ Bibliothèque de la Pléiade, 1953.
- . “Méditations métaphysiques”, en *Œuvres et lettres*, París: Gallimard/ Bibliothèque de la Pléiade, 1953.
- Dostoievski, Fiódor. *L'idiot*, París: Gallimard/ Bibliothèque de la Pléiade, 1953.
- Esquirol, Étienne *Des maladies mentales*, t. II, París: J.-B. Baillière, 1838.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Colihue, 2007.
- Mengue, Philippe. *Faire l'idiot*, París: Germina, 2013.
- Pinel, Philippe. *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, París: Richard, Caille et Ravier, 1801.
- Pitkin, Walter B. *A Short Introduction to the History of Human Stupidity*, Nueva York: Simon & Schuster, 1932.
- Roger, Alain. *Bréviaire de la bêtise*, París: Gallimard, 2007.

Sollier, Paul y Paul Courbon. *Pratique sémiologique des maladies mentales*,
París: Masson et Cie., 1924.

Tabori, Paul. *The Natural Science of Stupidity*, Filadelfia-Nueva York: Chilton Company Publisher, 1959.

CUERPO Y RESISTENCIA EN LA ONTOLOGÍA POLÍTICA
DE DELEUZE: CRÍTICA AL PLATONISMO, AL CRISTIANISMO
Y A LA AXIOMÁTICA DE LA GLOBALIZACIÓN CAPITALISTA

José Ezcurdia*

INTRODUCCIÓN

Es bien sabido por todos aquellos que se han acercado al pensamiento de Gilles Deleuze, que el filósofo francés traza una ontología que se funda en una perspectiva a la vez vitalista, inmanentista y materialista, que en la figura del cuerpo vivo tiene una de sus figuras teóricas capitales. La noción de cuerpo es quizá uno de los tópicos mayores en los que se apoyan y cobran significación las diversas reflexiones ontológicas, epistemológicas, éticas y políticas deleuzianas. Nociones como acontecimiento, diferencia, sentido o plano de inmanencia, así como la recuperación de los autores fundamentales —entre los que destacan Spinoza, Nietzsche y Bergson— que nutren su reflexión filosófica, tienen en el concepto de cuerpo un marco de inteligibilidad de primer orden. El cuerpo, en tanto plano metafísico en el que tiene lugar el acontecimiento o hecho diferencial, es el fundamento de las concepciones políticas deleuzianas relativas a la afirmación de lo menor o minoritario en tanto forma de vida o agenciamiento que se constituye como línea de fuga que planta cara y resiste a la axiomática de un capitalismo que ha hecho su rehén al Estado nacional.

* Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

En el presente texto, abordaré la ética, la política y la ontología de-leuzianas, a partir de la recuperación de su consideración del cuerpo vivo, en la que éste, toda vez que es objeto de una captura ordenada por el arco simbólico platonismo-cristianismo-modernidad, bien puede, a partir de la articulación de horizontes de experiencia dados por el conocimiento intuitivo, dar lugar a la promoción de “devenir-indios”, que son un botón de muestra justo de la afirmación de formaciones “menores” o “minoritarias”, en las que la creación y la emergencia del “pueblo” satisface un poder productivo en el que la afirmación misma de la vida como plano de inmanencia, se constituye como espacio de emancipación ética y ético-política. El cuerpo, en este sentido, para Deleuze, se constituye como crisol para destilar la construcción de una serie de líneas de fuga que se conforman como espacios ciertos de resistencia frente a la axiomática capitalista.

Veamos estos planteamientos más de cerca.

LA CRÍTICA DELEUZIANA AL PLATONISMO

Deleuze formula una ontología en la que la noción de acontecimiento resulta medular. Dicha ontología va aparejada a una crítica al platonismo y a la metafísica de la trascendencia, que escamotean al acontecimiento mismo o hecho diferencial una densidad ontológica efectiva. Para Deleuze, el acontecimiento se constituye en su propio movimiento autoproducido. Éste no aparece como copia —buena o mala— de un principio trascendente, que apareciese como su modelo o causa ejemplar. Platón, a partir de la metafísica de las ideas y de la teoría de la participación, establece una partición entre mundo inteligible y mundo sensible, en la que este último, al depender del primero para cobrar sustancialidad, se ve lastrado por una profunda insuficiencia ontológica. La materia, el devenir, el cambio, la multiplicidad, se ven determinados justo como copias, como pretendientes,

siempre caracterizados como no-ser, privación, potencia (en el sentido aristotélico del término) que no satisfacen justo la plenitud de su propio principio trascendente. El platonismo es así para Deleuze paradigma de una metafísica de lo uno o lo mismo, en la que al acontecimiento o simulacro, justo al depender de la propia idea trascendente para cobrar sustancialidad, se le ve escamoteada la singularidad en la que se afirma su forma productiva.

Deleuze apunta al respecto:

El platonismo funda así todo el ámbito que la filosofía reconocerá como suyo: el ámbito de la representación lleno de copias-iconos, y definido no en relación extrínseca a un objeto sino en relación intrínseca a un modelo o fundamento. El modelo platónico es lo mismo, en el sentido en que Platón dice que la justicia no es otra cosa que justa, la valentía, valiente, etc.: la determinación abstracta del fundamento como lo que posee en primer lugar. La copia es lo Semejante; el pretendiente que recibe en segundo término. A la identidad pura del modelo o del original corresponde la similitud ejemplar; a la pura semejanza de la copia, la similitud llamada imitativa.¹

Asimismo señala:

Si decimos del simulacro que es una copia de copia, icono infinitamente degradado, una semejanza infinitamente disminuida, dejamos de lado lo esencial: la diferencia de naturaleza entre simulacro y copia, el aspecto por el cual ellos forman las dos mitades de una división. La copia es una imagen dotada de semejanza, el simulacro una imagen sin semejanza.²

La metafísica de lo uno opera para Deleuze una partición en lo real en la que el movimiento, el cambio, la multiplicidad, se constituyen no

¹ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (Barcelona: Paidós, 2005), 301.

² Deleuze, *Lógica del sentido*, 299.

como rasgos de un acontecimiento o simulacro que aparece como una forma que es causa de sí, sino como partícipe que en última instancia se determina como una forma degradada de su principio trascendente. El platonismo hace imposible pensar lo singular, el acontecimiento, en tanto proceso creativo que se tiene a sí mismo como causa. El simulacro o acontecimiento no guarda semejanza con un modelo exterior o trascendente, justo en la medida en que aparece como una singularidad que se sostiene en su propio despliegue inmanente. Metafísica de la trascendencia y teoría de la participación, de este modo, hacen posible una concepción jerárquica de lo real en la que la distinción entre original y copia, entre modelo y partícipe, a su vez hace impensable la forma misma de un simulacro o acontecimiento que no depende de ningún principio exterior o trascendente para cobrar sustancialidad.

Deleuze, a partir de la crítica al platonismo y a la metafísica de la trascendencia, establece el fondo para otorgar relieve a la figura misma de acontecimiento como hecho diferencial. ¿Cuáles son los supuestos ontológicos y epistemológicos que encierra la noción de acontecimiento? ¿Cuáles son sus implicaciones en los planos ético y político? ¿En qué sentido la crítica deleuziana al platonismo desemboca en una ética y una ontología política en la que la emergencia de lo menor o minoritario, así como la creación de pueblo, vienen a constituirse como línea de fuga y espacio de resistencia, frente a la captura y los embates de un Estado moderno rehén de la economía capitalista?

El acontecimiento para Deleuze, como venimos diciendo, aparece no como copia de una forma o modelo trascendente, sino que se endereza como ámbito expresivo en el que se resuelve la materia o cuerpo vivo en tanto causa inmanente. Deleuze lleva a cabo una crítica a la metafísica de la trascendencia para poner de relieve la forma misma de la materia viva como plano de inmanencia en el que tiene lugar el acontecimiento. Deleuze, así, toda vez que dirige sus dardos contra

Platón, lleva a cabo una recuperación de los planteamientos filosóficos de Spinoza y Bergson, en tanto arquitectos de un inmanentismo y un materialismo vitalistas, que resultan fundamentales en la propia concepción de la noción de acontecimiento. La inmanencia spinoziana y la determinación bergsoniana de lo real como imagen-materia, son el instrumental conceptual a partir del cual Deleuze nutre la arcaica noción de cuerpo sin órganos (CsO), en tanto forma misma de una materia viva que se resuelve como cuerpo vivo y que aparece como matriz o fuerza genética, en la que tiene lugar el propio acontecimiento como hecho diferencial.³

Para Deleuze lo real se constituye como una materia viva a la vez una y múltiple, recorrida por un caudal ilimitado de intensidades de las que se precipita el simulacro o acontecimiento. Deleuze, a partir de la noción de materia como causa inmanente, articula un materialismo vitalista que hace inteligible la forma misma de lo singular, en tanto ámbito expresivo y constitutivo de una sustancia que es causa de sí.

Deleuze apunta a propósito de la *Ética* de Spinoza:

Finalmente, ¿no sería la *Ética* el gran libro sobre el CsO? Los atributos son los tipos o géneros del CsO, sustancias, potencias, intensidades Cero como matrices productivas. Los modos son todo lo que pasa: las ondas

³ Ver Philippe Mengue, *Deleuze o el sistema de lo múltiple* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008), 119: “Uno se encuentra como arrastrado a la razón de la expresión, hacia su centro invisible y productor, allí donde la realidad de la distinción entre el contenido y la expresión (cuerpo y signos) ya no es pertinente, allí donde se elabora la potencia de la conjugación y la desterritorialización. Nos encontramos en el corazón mismo de la sustancia de Spinoza, pero concebida como la matriz intensiva donde surgen y se producen las intensidades, es decir, aquello que Deleuze en *El anti-Edipo* llamó el cuerpo sin órganos, “el continuo ininterrumpido del CsO”.

y vibraciones, las migraciones, umbrales y gradientes, las intensidades producidas bajo tal o tal tipo sustancial a través de la matriz.⁴

Deleuze recupera a Spinoza para hacer patente la naturaleza de una materia viva que se constituye como una forma en la que lo uno y lo múltiple al parecer como momentos interiores entre sí, se resuelven como un horizonte productivo. Para Deleuze, la filosofía, una vez que se libera de la tutela del platonismo y su partición de lo real entre mundo sensible y mundo inteligible, toca con los dedos la forma de una materia viva que se endereza como fuerza germinativa, la cual da lugar a un abanico ilimitado de singularidades irreductibles a un molde o un esquema trascendente. El inmanentismo deleuziano, de este modo, se resuelve como un pluralismo, en el que toda multiplicidad goza de una densidad ontológica efectiva.⁵

Para Deleuze la materia viva o plano de inmanencia se constituye como un plexo de imágenes-fuerza, del que la conciencia extrae los contenidos para afirmar el acontecimiento o sentido. El CsO aparece como un inconsciente del que los cuerpos toman la materia para afirmar una singularidad en el que se cifra su forma viva. Deleuze, de este modo, encabalga el vitalismo spinoziano al vitalismo bergsoniano, justo al acuñar una noción de cuerpo vivo, articulado fundamentalmente en una dimensión psíquica. La real es una materia viva que se determina justo como un plexo de imágenes o conciencia virtual, que en el propio cuerpo vivo se resuelve como conciencia actual, en tanto éste afirma su propio principio inmanente desde un horizonte creativo.

⁴ Gilles Deleuze, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, en *Mil mesetas* (Valencia: Pre-Textos, 2010), 159.

⁵ Ver Michael Hardt, *Deleuze, un aprendizaje filosófico* (Buenos Aires: Paidós, 2002), 22: “La investigación de la naturaleza del poder le permite a Deleuze dar sustancia al discurso materialista y elevar la teoría de la práctica al nivel de la ontología. El fundamento del ser reside pues, tanto en el plano corporal como en el mental, en la compleja dinámica de la conducta, en las interacciones superficiales de los cuerpos.”

Deleuze señala a propósito de este punto:

Este plano tiende hacia nosotros sus dos facetas, la amplitud y el pensamiento, o más exactamente sus dos potencias, potencia de ser y potencia de pensar. Spinoza es el vértigo de la inmanencia, del que tantos filósofos tratan de escapar en vano. ¿Estaremos alguna vez maduros para una inspiración spinozista? Le sucedió una vez a Bergson, en una ocasión: el inicio de *Materia y memoria* traza un plano que corta el caos, a la vez movimiento infinito de una materia que no cesa de propagarse e imagen de un pensamiento que no deja de propagar por doquier una conciencia pura en derecho (no es la inmanencia la que pertenece a la conciencia, sino a la inversa).⁶

Spinoza y Bergson ocupan un lugar fundamental en la ontología de Deleuze, pues alimentan su concepción misma de materia viva como un plano de inmanencia que aparece como principio interior de la formación de la conciencia como hecho diferencial. El materialismo y el vitalismo deleuzianos tienen en la noción spinoziana de sustancia como causa inmanente, y en la concepción bergsoniana de la imagen-materia como duración y conciencia actual, la argamasa para acuñar la figura de un acontecimiento irreductible a la forma de una copia que se constituye como tal, al ocupar un puesto justo en la jerarquía establecida por la metafísica de lo Uno trascendente.

Estos planteamientos cobran su completa significación a la luz de la teoría de la intuición. Para Deleuze, el acontecimiento tiene lugar en el dominio de una materia viva que se vertebra en el movimiento de la intuición. Esta última es la estructura ontológica en la que se produce el sentido o acontecimiento, en tanto actualiza o revela las imágenes en las que se ordena la materia viva como plexo de imágenes o conciencia virtual. Para Deleuze, la intuición se constituye como el vínculo del consciente *con* el inconsciente, en tanto afirmación del

⁶ Gilles Deleuze, *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 2009), 52.

inconsciente *en* el consciente y afirmación del inconsciente *por* un consciente que se caracteriza como poder creativo. La afirmación del acontecimiento como singularidad es el movimiento expresivo de una materia viva que se endereza en el movimiento productivo de una intuición volitiva.

Para Deleuze el acontecimiento tiene lugar en una intuición volitiva que se resuelve como un vaivén entre ser y pensar, entre cuerpo y espíritu, entre un ser que aparece como materia viva o *Physis*, y un pensamiento que se determina como conocimiento intelectual o *Nous*.

En este sentido, Deleuze dice:

Lo que define el movimiento infinito es un vaivén, porque no va hacia un destino sin volver ya sobre sí, puesto que la aguja es también el polo. Si “volverse hacia” es el movimiento del pensamiento hacia lo verdadero ¿cómo no iba lo verdadero a volverse también hacia el pensamiento? ¿Y cómo no iba él mismo a alejarse del pensamiento cuando éste se aleja de él? No se trata no obstante de una fusión, sino de una reversibilidad, de un intercambio inmediato, perpetuo, instantáneo, de un relámpago. El movimiento infinito es doble, y tan sólo hay una leve inclinación de uno a otro. En este sentido se dice, que pensar y ser son una única y misma cosa, o, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento, sin ser también materia del ser.⁷

Asimismo suscribe:

Cuando surge el pensamiento de Tales es como agua que retorna. Cuando el pensamiento de Heráclito se hace *polemos*, es el fuego que retorna sobre él. Hay la misma velocidad en ambas partes: “el átomo va tan de prisa como el pensamiento”. El plano de immanencia tiene dos facetas, como pensamiento y como naturaleza, como *Physis* y como *Nous*. Es por lo que siempre hay muchos movimientos infinitos entrelazados unos

⁷ Gilles Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, 42.

dentro de los otros, plegados unos dentro de los otros, en la medida en que el retorno de uno dispara otro instantáneamente, de tal modo que el plano de inmanencia no para de tejerse, gigantesca lanzadera.⁸

Deleuze, al asimilar el vitalismo y el materialismo spinoziano y bergsonianos, establece una ontología en la que la intuición goza de un papel fundamental, justo en tanto se constituye como resorte interior del acontecimiento o sentido. La intuición es la estructura psíquico-ontológica por la que el acontecimiento como paso de la materia como conciencia virtual, al cuerpo vivo como conciencia actual, tiene su cumplimiento. El vaivén entre ser y pensar que caracteriza a la intuición es el resorte interior de la emergencia de un acontecimiento en el que las imágenes o las fuerzas germinativas en las que se constituye la materia viva o inconsciente, florecen en un cuerpo que se enfla hacia la promoción de una singularidad, irreductible a la forma de una mera copia que no da cumplimiento a su principio trascendente.⁹

Para Deleuze la intuición es la satisfacción de una materia viva o plano de inmanencia que se constituye como causa de sí. La intuición viene a hacer efectiva la forma de una libertad que se resuelve como la dimensión fundamental del acontecimiento. La libertad, en tanto movimiento pendular en el que el consciente y el inconsciente se penetran y se engendran recíprocamente, aparece como un poder creativo que trae al mundo formas singulares. La libertad es para Deleuze una obra, en la que los contenidos del inconsciente suben a la superficie

⁸ Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, 42.

⁹ Ver Alain Badiou, *Deleuze. El clamor del ser* (Buenos Aires: Manantial, 2002), 63: “Podemos concluir aquí con el método intuitivo de Deleuze. Cuando el pensamiento llega a construir, sin categorías, el camino en bucle que va, en la superficie de lo que es, de un caso al Uno y del Uno al caso, intuye entonces el movimiento del propio Uno. Y como el Uno es su propio movimiento (ya que es vida o virtualidad infinita), el pensamiento intuye al Uno. Y es así que el pensamiento llega, como lo decía Spinoza de manera inigualable, a la beatitud intelectual, es decir, al goce de lo Impersonal.”

del consciente, encontrando en éste a la vez el filtro y el plano de afirmación en el que tiene lugar su transformación o metamorfosis como sentido o acontecimiento. La intuición volitiva deleuziana es una diferencia de segundo grado, en la que la libertad es un incorporeal que sobrevuela al organismo del que se desprende, justo en tanto transmutación de la propia materia viva que es su principio inmanente.

Deleuze señala en *Lógica del sentido*:

Y si es en esta parte que la efectuación no puede consumar, ni la causa producir, donde el acontecimiento reside enteramente, es también ahí donde se ofrece a la contra-efectuación y donde reside nuestra más alta libertad, por la cual lo desarrollamos y conducimos a su término, a su transmutación, y nos convertimos finalmente en dueños de las efectuaciones y de las causas.¹⁰

De igual modo apunta:

Los acontecimientos puros son resultados, pero resultados de segundo grado. Es cierto que el fantasma reintegra, lo retoma todo en la reactivación de su propio movimiento. Pero todo ha cambiado [...] La metamorfosis consiste, para cada cosa, en desprender un *aliquid* que es a su vez su atributo noemático y su expresable noético, eterna verdad, sentido que sobrevuela y planea sobre los cuerpos. [...] Porque el acontecimiento no se inscribe bien en la carne, en los cuerpos, con la voluntad y la libertad que conviene al paciente pensador, sino en virtud de la parte incorporeal que contiene su secreto, es decir, el principio, la verdad y finalidad, la cuasi-causa.¹¹

¹⁰ Deleuze, *Lógica del sentido*, 250.

¹¹ Deleuze, *Lógica del sentido*, 260.

Para Deleuze la libertad es una experiencia de orden psíquico irreductible a ninguna estructura formal que encuentre su diseño en los esquematismos de la representación. La libertad se constituye como una intuición volitiva, en la que la materia viva experimenta una transmutación en la que se afirma y plenifica su forma como causa de sí misma. *Poiésis* y *autoarquía* se determinan como el derecho y el revés de una libertad que es el fundamento de la transmutación de la materia como conciencia virtual en conciencia actual. La intuición, en tanto proceso creativo, es el principio interior del carácter. El carácter como morada o segunda naturaleza, es el propio incorporal fruto de una intuición en la que florece la libertad como capacidad de autodeterminación.

Cuerpo vivo e intuición, libertad y carácter, se encabalgan en la ontología inmanentista, vitalista y materialista de Deleuze, en tanto momentos interiores de un acontecimiento que resplandece como un clamor y una singularidad, en el que la materia viva da cabal promoción a su forma como conciencia.¹²

Deleuze hace patentes estos planteamientos a partir del análisis del canto del ritornelo, capaz de extraer del inconsciente un territorio, en el que se cifra la forma misma del carácter como morada. El canto del ritornelo es el motor inmanente de formaciones psicológicas y sociales diversas, por completo asimétricas a la figura del uno trascendente, y sus variadas presentaciones en los planos ético y político-social. La libertad y la formación del carácter no se constituyen como sombras o copias de un modelo trascendente —el Estado, Dios, la Ley—, que le escamoteen su dimensión creativa. La formación del

¹² Ver Badiou, *Deleuze. El clamor del ser*, 63: “Podemos concluir aquí con el método intuitivo de Deleuze. Cuando el pensamiento llega a construir, sin categorías, el camino en bucle que va, en la superficie de lo que es, de un caso al Uno y del Uno al caso, intuye entonces el movimiento del propio Uno. Y como el Uno es su propio movimiento (ya que es vida o virtualidad infinita), el pensamiento intuye al Uno. Y es así que el pensamiento llega, como lo decía Spinoza de manera inigualable, a la beatitud intelectual, es decir, al goce de lo Impersonal.”

carácter se resuelve como expresión de lo natal, en tanto formación de un territorio, en el que el cuerpo mismo da cumplimiento al poder creativo en el que se constituye la materia viva.

Deleuze, a propósito del canto del ritornelo, apunta que los modos griegos o los ritmos hindúes, por ejemplo, afirman precisamente la potencia de lo menor, de lo territorial, lo regional o lo provincial, como expresión justo de lo natal o lo originario, en términos de un proceso creativo que toda vez que es irreducible al poder del Estado, se constituye como fuente de la formación misma del *ethos* o carácter, como forma privilegiada de la afirmación del propio cuerpo vivo.

Nuestro autor señala a propósito de este tópico:

A menudo, se ha resaltado el papel del ritornelo: es territorial, es un agenciamiento territorial. El canto de los pájaros: el pájaro que canta marca así su territorio [...] Los modos griegos, los ritmos hindúes, también son territoriales, provinciales, regionales. El ritornelo puede desempeñar otras funciones, amorosa, profesional social, litúrgica o cósmica: siempre conlleva, tiene como concomitante una tierra, incluso espiritual, mantiene una relación esencial con lo natal, lo originario. Un “nome” musical es una cancioncilla, una fórmula melódica que se propone para que se reconozca, y que será la base o el terreno de la polifonía (*cantus firmus*). El *nomos* como ley consuetudinaria y no escrita es inseparable de una distribución de espacio, de una distribución en el espacio, y por eso es *ethos*, pero el *ethos* también es morada.¹³

Para Deleuze, la materia viva, al vertebrarse en el horizonte expresivo de la intuición, se constituye como horizonte de la producción de afectos que nutren la formación del carácter como capacidad de autodeterminación. El canto del ritornelo o intuición es la afirmación de una materia viva que en la producción de afectos puros da lugar a la formación de un territorio y una morada que efectúa la forma misma

¹³ Deleuze, “Del ritornelo”, en *Mil mesetas*, 194.

del acontecimiento como hecho diferencial. El acontecimiento para Deleuze se constituye no como corazón de una libertad vacía de contenidos materiales, atenta a la satisfacción de un imperativo categórico vertebrado en una estructura puramente formal, sino como fuente de las más variopintas constelaciones psicosociales y sociopolíticas, que hacen patente una singularidad fincada en una dimensión creativa, con una densidad ontológica efectiva: lo natal es fuente de un territorio en el que afectos puros son el corazón vivo de la producción de sentido, en el horizonte de configuraciones psicológicas sociales y políticas peculiares. El acontecimiento, como afecto y afirmación de segundo grado, se expresa y tiene lugar en la producción de agenciamientos o formas de vida que, como venimos diciendo, resultan irreductibles a los patrones o modelos preestablecidos, anclados en la lógica de lo Uno. La intuición es fuente de la cultura, en tanto se constituye justo como el cultivo de las imágenes que como semillas o razones seminales hacen del vaivén entre ser y pensar, entre inconsciente y consciente, la promoción de agenciamientos diversos que en su singularidad hacen patente la formación del carácter mismo como capacidad de autodeterminación. Para Deleuze las formas de vida o agenciamientos no se valoran conforme una regla trascendente, sino que por el contrario, encuentran en su propio despliegue inmanente el horizonte donde se hace efectiva su propia densidad ontológica, y el sentido mismo donde radica su valía existencial.

Deleuze anota al respecto:

Carecemos del más mínimo motivo para pensar que los modos de existencia necesitan valores trascendentes que los comparen, los seleccionen y decidan que uno es “mejor” que otro. Al contrario, no hay más criterios que los inmanentes, y una posibilidad de vida se valora en sí misma por los movimientos que traza y por las intensidades que crea sobre un plano de inmanencia. Lo que ni traza ni crea es desechado. Un modo de existencia es bueno, malo, noble o vulgar, lleno o vacío, independiente-

mente del Bien y del Mal, y de todo valor trascendente, nunca hay más criterio que el tenor de la existencia, la intensificación de la vida.¹⁴

En *Mil mesetas* suscribe:

El campo de inmanencia o plan de consistencia debe ser construido; ahora bien, puede serlo en formaciones sociales muy distintas, y por agenciamientos muy diferentes, perversos, artísticos, científicos, místicos, políticos, que no tienen el mismo tipo de cuerpo sin órganos. Se construirá fragmento a fragmento, sin que lugares, condiciones y técnicas puedan reducirse unos a otros.¹⁵

Para Deleuze la materia viva encuentra en la intuición la fuente de un proceso de diferenciación en el que las más diversas configuraciones culturales hacen patente su forma, a contracorriente de su determinación a partir de una figura molar o mayor, que las reduzca al estatuto de copias o pretendientes. El acontecimiento se afirma como tal, en el marco de una materia expresiva que se resuelve en un proceso de diferenciación que es fuente de la promoción de ordenamientos culturales diversos. La materia viva como causa inmanente, produce en el movimiento de la intuición agenciamientos que se sostienen en su propio impulso creativo, articulando cada uno en una forma simple el abanico de formas heterogéneas en el que se componen, y del que extraen su propia singularidad.¹⁶

¹⁴ Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, 76.

¹⁵ Deleuze, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, en *Mil mesetas*, 162.

¹⁶ Ver Hardt, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, 22: “Con todo, pondremos nuestro foco en la concepción constitutiva de la práctica que propone Deleuze como un fundamento de la ontología. La negación radical de la *pars destruens* no dialéctica destaca que no disponemos de un orden preconstituido para definir la organización del ser. La práctica suministra los términos para una *pars construens* material; la práctica es lo que hace posible la construcción del ser.”

Como venimos diciendo, para Deleuze el platonismo y la metafísica de la trascendencia aparecen como dispositivo simbólico para llevar adelante la reducción del hecho diferencial a la forma de una copia que en tanto tal no satisface justo su principio trascendente. Dicha reducción se lleva a cabo a partir de una captura o una edipización del deseo en el que se vertebra la forma misma del cuerpo en tanto materia viva. El deseo que aparece como la esencia del cuerpo (*conato* o tendencia a perseverar en el ser, según Spinoza) se ve moldeado justo según el diseño de un modelo o molde exterior o trascendente que al hacer de éste falta o carencia, anula de origen el movimiento creativo en el que radica su singularidad misma. De este modo, el propio cuerpo se ve vertebrado no según los afectos puros característicos de una intuición que se constituye como vaivén entre ser y pensar, sino a partir de afecciones sensomotoras, que atan a la conciencia misma a un ciego y reflejo cumplimiento de una ley heterónoma. El binomio cuerpo/conciencia se ve estratificado, viéndose inhabilitado para llevar a cabo una toma de contacto con su principio inmanente. La conciencia se ve sometida a un proceso de subjetivación y significación, que es el revés de la introyección precisamente de una moral heterónoma que, a través de un rosario de afecciones sensomotoras y reflejas, funge como principio de la sujeción de la conciencia misma a un orden social jerárquico que encuentra su legitimación en la metafísica de lo Uno trascendente.

Deleuze apunta al respecto:

El CsO es el campo de inmanencia del deseo, el plan de consistencia propio del deseo (justo donde el deseo se define como proceso de producción, sin referencia a ninguna instancia externa, carencia que vendría a socavarlo, placer que vendría a colmarlo).

Cada vez que el deseo es traicionado, maldecido, arrancado de su campo de inmanencia, ahí hay un sacerdote. El sacerdote ha lanzado la

triple maldición sobre el deseo: la de la ley negativa, la de la regla extrínseca, la del ideal trascendente.¹⁷

El movimiento pendular de la intuición como vínculo del consciente con el inconsciente y afirmación del inconsciente en el consciente y por el consciente, se ve obstruido por una conciencia que ve reducidas sus formas de hacer experiencia al horizonte de una moral heterónoma fundada en una corporalidad sensomotora y disciplinada. Deleuze recupera las concepciones de Spinoza (servidumbre voluntaria), Nietzsche (moral del esclavo) y de Bergson (moral cerrada) relativas a la negación del vínculo de la conciencia con su principio vital, para acuñar la figura de un cuerpo y una conciencia estratificados, que son parte de un engranaje simbólico que extrae de ellos beneficios de diversos órdenes —simbólico, económico, político, etc. Deleuze elabora una ontología política que sigue de cerca los meandros de un ejercicio del poder que no se hace efectivo sino a partir de una psicología de la dominación anclada en la metafísica de la trascendencia.

La noción de juicio de Dios, en este sentido, aparece como estructura ontológica fundamental que efectúa justo el diseño psicológico y moral de la propia metafísica de la trascendencia, en tanto metafísica de la dominación. El juicio de Dios se constituye como el plegamiento de los órganos del propio cuerpo, según la disposición afectiva pasiva en la que cristaliza una conciencia que niega su propia potencia, en aras de la satisfacción de un modelo impuesto desde la exterioridad. El cuerpo, en lugar de afirmar su potencia creativa al constituirse como ámbito expresivo y constitutivo de la vida que aparece como su principio inmanente, se ve significado y subjetivado, articulándose como un nudo de fuerzas que se niegan a sí mismas.

Deleuze señala al respecto:

¹⁷ Deleuze, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, en *Mil mesetas*, 159.

Nosotros respondemos ahora: es el CsO, él es la realidad glaciaria en la que se van a formar esos alubiones, sedimentaciones, coagulaciones, plegamientos y proyecciones que componen un organismo —y una significación y un sujeto—. Sobre él pesa y se ejerce el juicio de Dios, él es el que lo sufre. En él los órganos entran en esas relaciones de composiciones que llamamos organismo. El CsO grita: ¡me han hecho un organismo! ¡me han plegado indebidamente! ¡me han robado mi cuerpo! El juicio de Dios lo arranca de su inmanencia y hace de él un organismo, una significación, un sujeto. Él es el estratificado.¹⁸

Asimismo suscribe:

El organismo ya es eso: el juicio de Dios del que se aprovechan los médicos y del que obtienen su poder. El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil.¹⁹

Deleuze articula una ontología que da cuenta de los mecanismos interiores de una psicología de la dominación que tiene como objeto y resorte interior al cuerpo vivo. Son las afecciones pasivas y un deseo determinado como carencia o falta el material psíquico de un proceso de significación y subjetivación por el cual se asegura el diseño de la corporalidad y la conciencia disciplinadas, como copias que en tanto tales no gozan de la densidad ontológica y la valía de su modelo trascendente. El cuerpo estratificado es para Deleuze la figura ontológica que hace inteligible una servidumbre voluntaria como una moral heterónoma, por la cual el hombre se somete a un orden económico-político articulado en estructurales molares o centrales, que extraen de

¹⁸ Deleuze, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, en *Mil mesetas*, 164.

¹⁹ Deleuze, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, en *Mil mesetas*, 164.

éste un uso económico y político-social determinado. Para Deleuze el platonismo es el armazón psicológico-moral de una servidumbre y una esclavitud que implican la negación del conocimiento intuitivo en tanto afirmación de la dimensión creativa del cuerpo vivo. Para Deleuze la crítica al platonismo es una operación metodológica fundamental tanto para realizar, como veremos más adelante, una ponderación de la cultura occidental, como para pensar a la libertad misma como hecho diferencial.²⁰

LA CRÍTICA DELEUZIANA AL CRISTIANISMO

Según Deleuze el platonismo, al verse subsumido por el cristianismo, ha apuntalado justo gracias al motivo de la trascendencia, un proceso de ‘rostrificación’ que viene a cancelar el conocimiento intuitivo, en tanto afirmación de la materia viva, que se despliega como ‘una cabeza inserta a un cuerpo’. El cristianismo, con la importantísima

²⁰ Ver Marcelo Raffin, “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión”, *Lecciones y ensayos*, 85 (2008): 29: “Tal vez lo que recorra la obra deleuziana, digámoslo una vez más, sea su insistencia en la inmanencia y entonces, por oposición, su recusación de la trascendencia. De ahí su interés desde el principio y hasta el final, por filósofos ‘malditos’: Spinoza, Nietzsche, Leibniz, Foucault, en los que puede encontrarse una contestación de cualquier tipo de trascendencia. Y así, pueden ordenarse toda una serie de conceptos en la obra de Deleuze, que se alinean en un sentido, por oposición y recusación de otro: inmanencia/trascendencia, plan de consistencia/plan de trascendencia, diagrama/programa, experimentación/interpretación, devenir/nómada, el deseo/los deseos, etc. Y también la desterritorialización, la máquina de guerra, el cuerpo sin órganos, los aparatos de captura, las líneas de fuga. Yo diría que su obra es una suerte de metáfora de la metáfora, un *continuum* de metáforas, una metáfora al infinito. Acaso en todas estas ideas se encuentren muchas claves del proyecto deleuziano; acaso en sus líneas de recorrido aparezca aquello que hace de Deleuze un deconstrutor, un rebelde, un refundador, una fulguración que en consecuencia podrá confundir su nombre, tal como señaló su amigo Foucault, con el de un tiempo de los seres humanos, con un siglo o con su final.”

carga de trascendencia platónica que encierra,²¹ se constituye como la columna vertebral y pilar central de la determinación de la cultura occidental como una cultura de la dominación y la esclavitud fundada en el establecimiento de un modelo trascendente peculiar, que hace posible la promoción de procesos de selección, jerarquización y exclusión. Los devenires animales en los que se ordenan las formas de hacer experiencia característicos de las culturas pre-cristianas o ‘primitivas’ (justo en tanto expresión de la relación productiva entre consciente e inconsciente), son negadas precisamente por un proceso de rostrificación, que implica la introyección del modelo varón-blanco-occidental —fundamentalmente— como pilar para impulsar y ordenar los procesos de significación y subjetivación que afirman la dominación psicológico-política y psicológico-social. Las culturas precristinas fundadas en formas de hacer experiencia arcai-

²¹ Deleuze, a pesar de llevar a cabo una crítica al cristianismo, es consciente de los rendimientos y el carácter afirmativo de la vida que éste, a partir de la noción de encarnación, tiene en los ámbitos ontológico ético y político. Deleuze ve en la noción misma de Verbo Encarnado un ascendente doctrinal de primer orden en la determinación de la noción de inmanencia, aún cuando ésta se ve limitada y distorsionada por la propia impronta platónica que postula un Dios trascendente y los usos deplorables que ha hecho de ella la propia institución eclesiástica. Al respecto ver Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión* (Barcelona: Muchnik, 1996), 173: “Y sin embargo es cierto que esta tendencia expresionista no se realiza plenamente. Es el cristianismo el que la favorece, por su teoría del Verbo, y sobre todo por sus exigencias ontológicas que hacen del primer principio un Ser. Pero es él quien la rechaza, por la exigencia aún más poderosa de mantener la trascendencia del ser divino. También se ve siempre a la acusación de inmanencia y de panteísmo amenazar a los filósofos, y a los filósofos preocuparse ante todo de escapar a esta acusación.”

Deleuze ahonda en estos planteamientos en *¿Qué es la filosofía?*, 49: “Con la filosofía cristiana, la situación empeora. La posición de inmanencia sigue siendo la instauración filosófica pura, pero al mismo tiempo sólo es soportada en muy pequeñas dosis, está severamente controlada y delimitada por las exigencias de una trascendencia emanativa y sobre todo creativa. Cada filósofo tiene que demostrar, arriesgando su obra y a veces su vida, que la dosis de inmanencia que inyecta en el mundo y en el espíritu no compromete la trascendencia de un Dios al que la inmanencia sólo debe ser atribuida secundariamente (Nicolás de Cusa, Ekhardt, Bruno).”

zantes —devenires animales, devenires moleculares, devenir plano de inmanencia— ordenadas en cuerpos desestratificados, habilitados para experimentar una *involución creadora* y una intuición volitiva, se ven negadas y subsumidas en los horizontes disciplinares fundados en una metafísica de la trascendencia en la que el modelo es el rostro de Cristo.

Deleuze señala a propósito de los pueblos primitivos, que en la figura ‘cabeza inserta en el cuerpo’, hacen patente el contenido de formas de hacer experiencia en la que la relación inconsciente-consciente no ha sido intervenida por el modelo exterior o trascendente del rostro mismo de Cristo, en tanto modelo del hombre blanco europeo:

Incluso las máscaras, más que realzar un rostro, aseguran la pertenencia de la cabeza al cuerpo. Sin duda, se producen profundos movimientos de desterritorialización, que trastocarán las coordenadas del cuerpo y esbozan agenciamientos particulares de poder, aunque sin embargo, poniendo el cuerpo en conexión no con la rostridad, sino con devenires animales, especialmente con la ayuda de drogas. Pero no hay realmente menos espiritualidad, pues los devenires animales se basan en un espíritu animal, espíritu-jaguar, espíritu-pájaro, espíritu-ocelote, espíritu-tucán que toman posesión del interior del cuerpo, penetran en sus cavidades, llenan volúmenes, en lugar de hacerle un rostro. Los casos de posesión expresan una relación directa de las voces con el cuerpo, no con el rostro.²²

Los pueblos primitivos tanto europeos como no europeos muestran, según Deleuze, la forma de una materia viva que encuentra derroteros de expresión que resultan irreductibles a los procesos de significación y subjetivación propios de la metafísica platónico-cristiana, en los que la figura de lo Uno trascendente, se ve encarnada en el rostro de Cristo. La figura del Rostro-Uno trascendente, es el modelo para

²² Deleuze, “Año cero-rostridad”, en *Mil mesetas*, 183.

determinar toda variabilidad cultural como copia, escamoteándole así su densidad ontológica fincada en una intuición que expresa una singularidad determinada. El nomadismo de los pueblo primitivos, asociado justo a un conocimiento intuitivo que afirma el vínculo inmediato y productivo entre el inconsciente y el consciente, entre la naturaleza y la cultura, se ve capturado y sedentarizado por un aparato de Estado que afirma su forma molar o central, precisamente a partir del andamiaje lógico y simbólico de la teología neoplatónico-cristiana. La evangelización, el proceso civilizatorio, no son para Deleuze más que eufemismos para enmascarar una esclavitud ordenada por la interrupción de los mecanismos ontológicos, psicológicos y epistemológicos, a partir de los cuales el plano de inmanencia como materia de expresión, da lugar a las figuras o nichos culturales en los que se realiza la producción de singularidades que hacen patente su orientación creativa. El sacerdote cristiano aparece, así, como paradigma de una figura de Estado que captura toda forma menor o minoritaria, al subsumirla precisamente en el modelo de Cristo, en tanto paradigma de hombre occidental, quien detenta las riendas del proceso civilizatorio, y las prerrogativas que otorga la representación y la encarnación del Dios-Uno trascendente.²³

Deleuze añade en relación a este punto:

Vemos perfectamente que, en su nuevo papel de detección de las desviaciones la máquina de rostridad no se contenta con casos individuales, sino que procede tan generalmente como en su primer papel de ordenar

²³ Al respecto, ver Gilles Deleuze, “Clase VII, Diferencia entre Código y axiomática, 7 de marzo de 1972”, en *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia* (Buenos Aires: Cactus, 2005), 135: “Hay trascendencia cuando los flujos no sólo son codificados sino que, por encima de los códigos territoriales, cualesquiera que sean, que no recurren a ninguna trascendencia, que son un sistema de subyacencia, se impone un sobre-código despótico. Ahí hay trascendencia. El problema del carácter imperial del cristianismo se plantea inmediatamente bajo la forma misma de la catolicidad, es decir de un universal trascendente o de una verdad de todas las religiones.”

normalidades. Si el rostro es Cristo, es decir, el Hombre blanco, medio-cualquiera, las primeras desviaciones, las primeras variaciones-tipo, son raciales: hombre amarillo, hombre negro, hombres de segunda o tercera categoría, también ellos serán inscritos en la pared, distribuidos en el agujero. Deben ser cristianizados, es decir, rostrificados. El racismo europeo como pretensión del hombre blanco nunca ha procedido por exclusión, ni asignación de alguien designado como otro: más bien sería en las sociedades primitivas donde se percibe al extranjero como “otro”.

El proceso de rostrificación satisface la forma del binomio metafísica de lo Uno/Estado como aparato de captura, que reduce toda diferencia y todo hecho diferencial, a la forma de un pretendiente que en última instancia no da cumplimiento a las notas que su principio y modelo trascendente establece. Los devenires animales y toda forma de hacer experiencia arcaizante que caracteriza a los pueblos primitivos —trances, éxtasis, formas de posesión, asociadas a procesos de desestratificación y al ejercicio del conocimiento intuitivo—, se ven sepultados por una subjetivación y una significación —la pared blanca, el agujero negro— ancladas en dispositivos disciplinares diversos —confesión, penitencia, comunión etc.—, relativos en última instancia a la metafísica de la trascendencia y sus conceptos subsidiarios —pecado, caída, culpa, deuda, etcétera.

Deleuze, a la vez que subraya la figura de la ‘cabeza inserta en el cuerpo’, en tanto horizonte de hacer experiencia irreductible al modelo rostro de Cristo, abunda en torno a la caracterización y función del proceso de rostrificación: el propio rostro de Cristo se constituye como diseño fundamental de una producción de subjetividades, que ordena no sólo el horizonte cultural del medievo, sino aún de la propia modernidad.

Deleuze apunta al respecto:

Los “primitivos” pueden tener las cabezas más humanas, más bellas y más espirituales, pero no tienen rostro y no tienen necesidad de él. Y eso por una razón muy simple. El rostro no es universal. Ni siquiera es el del hombre blanco. El rostro es el propio hombre blanco, con sus anchas mejillas blancas y el agujero negro de los ojos. El rostro es Cristo. El rostro es el europeo tipo, ese que Ezra Pound llamaba el hombre sensual cualquiera, en resumen, el erotómano ordinario (los psiquiatras del siglo XIX tenían razón cuando decían que la erotomanía, al contrario que la ninfomanía, a menudo, permanecía pura y casta; precisamente porque pasa por el rostro y la rostrificación). No universal, sino *facies totius universi*. Jesucristo *superstar*: inventa la rostrificación de todo el cuerpo y la transmite por todas partes (La Pasión de Juana de Arco).²⁴

La amalgama platonismo-cristianismo es para Deleuze la columna vertebral de una ruptura del movimiento pendular y productivo entre el inconsciente y el consciente, entre la naturaleza y la cultura que caracteriza a los pueblos denominados primitivos (aun cuando éstos cultiven usos peculiares del poder, y cultiven formas peculiares de esclavitud psicosocial). La ruptura de la circulación o el movimiento pendular entre consciente e inconsciente que implica la amalgama entre platonismo y cristianismo desemboca según nuestro autor en un nihilismo que se constituye como nota esencial del esclavismo que tutela las formas de hacer experiencia de la cultura occidental. Nihilismo y esclavitud aparecen como el derecho y el revés de la captura del cuerpo vivo por un aparato de Estado teocrático, que sujeta todo cuerpo y todo horizonte cultural menor o minoritario al rostro-modelo de Cristo. La crítica que realiza Deleuze al platonismo y al cristianismo se constituyen como momentos medulares de su ontología política y su filosofía de la cultura, en las que la recuperación del hecho

²⁴ Deleuze, “Año cero-rostridad”, en *Mil mesetas*, 181.

diferencial o acontecimiento se concibe en el marco de una filosofía libertaria que busca restituir al cuerpo vivo y las expresiones minoritarias en las que se afirma, un horizonte de sentido y la valoración de su dignidad ontológica efectiva.

DELEUZE Y LA CRÍTICA A LA AXIOMÁTICA CAPITALISTA

Es en este contexto que Deleuze lanza sus dardos contra un Estado moderno rehén de la economía capitalista. Para Deleuze el capitalismo ha dado lugar a una axiomática que, valiéndose del Estado moderno y toda la carga histórico-cultural que supone —la propia metafísica platónico-cristiana—, es capaz de codificar cualquier parcela de materia viva, para someterla al binomio subjetivación/producción de plusvalía. El capitalismo, en un giro que le otorga plasticidad, dinamismo y una nueva extensión a la lógica de lo Uno-trascendente/rostro de Cristo, establece una axiomática inmanente que tutela el Estado moderno, haciéndolo instrumento del sometimiento y la captura de cualquier forma diferencial.²⁵

²⁵ Al respecto, ver Deleuze, “Clase VII, Diferencia entre Código y axiomática, 7 de marzo de 1972”, en *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 136: “En la inmanencia, si ustedes me aceptan que funciona como una axiomática y no como un código, ya no se tiene necesidad de creencia. La religión como creencia, esto tiene su sentido únicamente en el campo de la pertenencia del cristianismo a una formación imperial. A nivel de la axiomática, ya no se trata de creencia, es por esto que el cristianismo, en su aspecto contemporáneo del capitalismo, lo que vemos ahora, era ya como lo era desde el principio: que crean o no, eso no importa en absoluto. Me molesta atribuirle al cristianismo una autonomía desde el punto de vista de una forma de creencia o de religión porque, cuando hace su conversión de la trascendencia a la inmanencia, en su aspecto inmanente él pertenece al capitalismo: el cristianismo es la primera religión, y por eso es verdaderamente la religión del capitalismo, que ya no funciona sobre un fondo de creencia. Lo que importa, es que es la primera religión, y en ese sentido deja de ser una religión en la que la creencia cuenta, pero el cristianismo asegura en el capitalismo una cierta producción de imágenes y una cierta relación entre esas imágenes. Y esas imágenes hacen parte de la manera en que

Deleuze apunta al respecto en torno al cristianismo como dimensión interior de un capitalismo global, que gobierna interiormente a los Estados nacionales:

Pero aún hay más, puesto que la naturaleza de las mezclas puede ser muy variable. Si es posible fechar la máquina de rostridad, asignándole el año cero de Cristo y el desarrollo histórico del hombre blanco, es porque la mezcla deja entonces de ser una intersección o un entrecruzamiento para devenir una penetración completa en la que cada elemento impregna al otro, como gotas de vino tinto en agua clara. Nuestra semiótica de hombres blancos modernos, la misma del capitalismo, ha alcanzado ese estado de mezcla en el que la significancia y la subjetivación se extienden efectivamente la una a través de la otra. Ahí es donde la rostridad, o el sistema pared blanca-agujero negro adquiere toda su extensión.²⁶

El neoplatonismo-cristiano aparece como la plataforma fundamental de una modernidad capitalista en la que el binomio burguesía/

es alimentado el aparato de la inmanencia capitalista. La religión es una pieza de la máquina económica.”

Asimismo, ver Francisco José Martínez Martínez, “Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, año I (23 de marzo, 2009): “El *Urstaat* en su devenir presenta dos aspectos: la interiorización creciente del dominio y la descodificación de las fuerzas sociales, acompañada de la espiritualización creciente, que da lugar a un ámbito trascendente que sobrecodifica los flujos sociales. Capitalismo y cristianismo como los dos aspectos esenciales del devenir del *Urstaat*. El surgimiento del capitalismo es un acontecimiento contingente que necesita la confluencia en el tiempo y en el espacio de una serie de descodificaciones y desterritorializaciones independientes entre sí: la liberación de un flujo de propiedades, un flujo de medios de producción que surge, un flujo de trabajadores que se desterritorializan de las cadenas feudales y encuentran su libertad. El capitalismo surge cuando en la Europa occidental, en un tiempo concreto y determinado, todos estos flujos descodificados y desterritorializados confluyen en una conjunción providencial. En este punto Deleuze y Guattari siguen las interpretaciones de Braudel, Althusser y Dobb sobre el surgimiento del capitalismo.”

²⁶ Deleuze, “Año cero-rostridad”, en *Mil mesetas*, 186.

proletariado es inconcebible sin un proceso de rostrificación, de significación y subjetivación, que el cristianismo mismo promueve a partir de la intervención de la arquitectura afectiva del cuerpo vivo. La construcción de la figura del obrero asalariado, y todo el entramado simbólico-económico que encierra, tiene como matriz un proceso de subjetivación y significación que encuentra su principio en el rostro de Cristo, en tanto modelo que posibilita la determinación del cuerpo vivo y su deseo constitutivo no sólo como carencia o falta, sino también, y de manera fundamental, como mera fuerza de trabajo. Las figuras del pecador y el obrero, aún cuando éstas presentan múltiples asimetrías, muestra una continuidad interior (dada justo por el proceso de significación y subjetivación) que se conforma según Deleuze como clave fundamental para hacer inteligible la satisfacción de la modernidad capitalista en el marco de su caracterización como esclavitud maquínica.²⁷

Para Deleuze, en este sentido, el capitalismo se constituye en una dinámica de codificación y sobrecodificación de flujos libres o no codificados. Flujos libidinales, simbólicos, políticos o económicos son objeto de un capitalismo que reduce la forma misma del cuerpo vivo, a materia de la cual es posible extraer una fuerza de trabajo útil y una

²⁷ Como decíamos, para Deleuze la noción de Verbo encarnado, aún cuando se constituye como ascendente intelectual de la noción de inmanencia, en última instancia se resuelve como foco interior con la figura de Cristo, de un proceso de significación y subjetivación que es capital para hacer inteligible la forma del capital como principio de sobrecodificación y efectuación de una esclavitud maquínica. Véase Deleuze “Año cero-rostridad”, 191: “Lo importante es salir de él, no en arte, es decir, en espíritu, sino en vida, en vida real. No me privéis de la fuerza de amar. Los novelistas angloamericanos, también saben lo difícil que es traspasar la pared del significante, desde Cristo, empezando por el mismo Cristo, pero hasta Cristo ha fracasado en la travesía en el salto ha *rebotado* sobre la pared, y ‘como un resorte que retrocede bruscamente’ toda la suciedad de la onda negativa refluyó, todo el impulso negativo de la humanidad pareció condensarse en una masa inerte y monstruosa, para dar nacimiento al tipo de número entero humano, la cifra 1, la ‘indivisible unidad’ —el Rostro.”

ganancia monetaria o plusvalía. La reconversión de la materia viva en plusvalor, es el objeto de una modernidad capitalista que extiende y reconfigura los rendimientos de la rostridad cristiana, en tanto fundamento de un proceso de significación y subjetivación y la promoción de una corporalidad disciplinada.

Deleuze apunta en *Mil mesetas*:

Pero si el capitalismo aparece como una empresa mundial de subjetivación es porque constituye una axiomática de los flujos descodificados. Pues bien, la sujeción social, como correlato de subjetivación, aparece mucho más en los modelos de realización de la axiomática que en la propia axiomática. En el marco del Estado-nación, o de las subjetividades nacionales, es donde se manifiestan los procesos de subjetivación y las sujeciones correspondientes. En cuanto a la propia axiomática, de la que los estados son modelos de relación, restaura o reinventa, con nuevas formas devenidas técnicas, todo un sistema de esclavitud maquínica.²⁸

Para Deleuze el flujo de capital se constituye en una axiomática inmanente que a través de los Estados nacionales y sus diversos aparatos de captura codifica toda forma de exterioridad, para someterla a la lógica de la producción de plusvalía. La metafísica de lo Uno y el proceso de rostrificación, encuentran en el Estado tutelado por el gran capital, una mutación interior, en la que los procesos de selección, jerarquización y exclusión, se afirman a partir de la configuración de subjetividades trabajadoras o proletarias, que ven cancelada la posibilidad de articular interiormente la emergencia de formas culturales menores o minoritarias, capaces de afirmar una lógica inmanente que en diversos órdenes —político, social, cultural en sentido amplio— contravenga los intereses del mercado. Un Cristo burgués rostrifica, subjetiva y selecciona la materia viva, estableciendo una jerarquía que va del capital divinizado, al rostro-obrero que ve capturado su cuer-

²⁸ Deleuze, “Aparato de captura”, en *Mil mesetas*, 462.

po por la dinámica de la deuda, la propiedad privada, el trabajo y la producción misma de plus valor.

Es en este horizonte de reflexiones que Deleuze critica a la democracia occidental. Para Deleuze el sistema democrático al seno del Estado contemporáneo no es más que el consejo administrativo o el departamento de gestión de los intereses de un capital trasnacional que, lejos de mitigar la diferencia fundamental entre burguesía y proletariado —y tomar en cuenta las exigencias del cuerpo precario del obrero o los intereses de los afectados— despoja a toda forma comunitaria autónoma de su propia potencia y su propia fuerza creativa. El parlamentarismo occidental es para Deleuze la sala de ajustes de aquellos dispositivos estatales a través de los cuales el capital trasnacional codifica el cuerpo vivo, para extraer de éste un valor monetario y un trabajo útil.

Deleuze critica la filosofía de la comunicación habermasiana, con el objeto de poner sobre la mesa la impostura de la democracia occidental, en tanto instrumento de la esclavitud maquínica a la que da lugar la sujeción del Estado nacional a la economía de mercado capitalista:

¿Quién puede mantener o gestionar la miseria, y la desterritorialización-reterritorialización del chabolismo, salvo unos policías y unos ejércitos poderosos que coexisten con las democracias? ¿Qué social democracia no ha dado la orden de disparar cuando la miseria sale de su territorio o su gueto? Los derechos no salvan a los hombres, ni a una filosofía que se reterritorializa en el Estado democrático.²⁹

Asimismo apunta:

Y mucha ingenuidad, o mucha perfidia, precisa una filosofía de la comunicación que pretende restaurar la sociedad de los amigos o incluso de los sabios formando una opinión universal como “consenso” capaz de

²⁹ Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, 109.

moralizar las acciones, los Estados y el mercado. Nada dicen los derechos del hombre sobre los modos de existencia inmanentes del hombre provisto de derechos.³⁰

Para Deleuze, Habermas, al acuñar la teoría de la acción comunicativa, viene a ampliar el gran arco de pensamiento Kant-Hegel-Heidegger, en tanto columna vertebral de una filosofía de Estado y un pensamiento logocentrista que en la figura del propio Estado democrático, satisface las directrices políticas y culturales de la economía capitalista. La democracia es según Deleuze la fachada procedimental de una arquitectura global en la que Occidente aparece como centro geopolítico fundamental, determinando al resto de regiones asimétricas a su propia estructura —incluso al interior de la propia sociedad democrática—, como objeto de una exclusión y un exterminio sistemáticos, que responde a la propia axiomática de la economía de mercado. El parlamentarismo occidental para nuestro autor no es más que la mesa de administración de un capitalismo que, lejos de considerar puntualmente los intereses de los afectados, se resuelve en la codificación del cuerpo vivo y la negación de toda forma de exterioridad, para promover la creación de plusvalía.

Ahora bien, Deleuze señala que el propio cuerpo como ámbito de afirmación del CsO o materia de expresión, a pesar de verse asediado y estratificado por una serie de aparatos de captura, impulsa procesos diversos de desestratificación y reterritorialización que, burlando la propia axiomática capitalista, precipitan la afirmación de la dimensión creativa en la que se constituye. Figuras menores de variada factura promueven fisuras que agrietan el encabalgamiento de los dispositivos en los que se afirma la esclavitud maquínica de la modernidad y el propio capitalismo globalizado. La emergencia de lo menor viene a constituirse como espacio de combate y resistencia. La construcción de ‘rizomas’ y ‘líneas de fuga’, hace patente una

³⁰ Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, 109.

producción de formas de vida o agenciamientos singulares dotados de autonomía social y política, en los que se afirma una ‘máquina de guerra’ que aparece como ámbito expresivo y constitutivo de la propia materia viva, como plano de inmanencia. Múltiples estructuras de orden político-social y cultural en sentido amplio, se enfrentan a la lógica del propio capital, que persigue y criminaliza cualquier dominio vivo que presente flujos no codificados y pongan en entredicho el carácter unidimensional en el que se determina.

Deleuze apunta al respecto:

¿Es posible que en el momento en que la máquina de guerra ya no exista, vencida por el Estado, presente su máxima irreductibilidad, se disperse en máquinas de pensar, de amar, de morir, de crear, que disponen de fuerzas vivas o revolucionarias susceptibles de volver a poner en tela de juicio al Estado triunfante? ¿Es un mismo movimiento el que hace que la máquina de guerra sea superada, condenada, apropiada y, a la vez, adquiera nuevas formas, se metamorfosee, afirme su irreductibilidad, su exterioridad: despliegue ese medio de exterioridad pura que el hombre de Estado occidental o el pensador occidental no cesan de reducir?³¹

Para Deleuze, el CsO o materia viva, si bien es objeto de un proceso de significación y subjetivación que inhibe la actualización de su fuerza creativa, a su vez puede, a partir de diversas estrategias de desestratificación y desterritorialización-reterritorialización, producir agenciamientos o formas de vida, en las que devenires diversos se conforman como singularidades que desafían a la lógica de lo Uno y la axiomática capitalista. El conocimiento intuitivo como un vaivén entre ser y pensar, si bien es intervenido por las formas de hacer experiencia que acompañan a lo Uno y sus dispositivos de subjetivación, goza también de una recurrente capacidad de afirmación a partir de

³¹ Deleuze, “Tratado de nomadología: la máquina de guerra”, en *Mil mesetas*, 364.

la cual el cuerpo mismo goza de formas de reterritorialización, que se expresan en la promoción de afectos puros, impersonales y preindividuales que desbordan los patrones conductuales de una corporalidad disciplinada. Lo singular y lo minoritario, en este sentido, justo al afirmar el carácter creativo que implica la intuición y la génesis de afectos que reflejan un proceso de autodeterminación, da lugar a la construcción de identidades y cuerpos sociales, que plantan cara a los dispositivos de captura del Estado rehén del capital trasnacional. La producción afectiva es para Deleuze en este sentido, justo el plano de una resistencia a la axiomática capitalista, en la medida en que se constituye como argamasa de la construcción de nichos identitarios que exhiben una autonomía a la vez psicológica y político-social.

Nuestro autor apunta en *Mil mesetas*:

Y a la inversa, si los judíos tienen que devenir-judío, las mujeres que devenir-mujer, los niños que devenir-niño, los negros que devenir-negro, es en la medida en que sólo una minoría puede servir de medio activo para el devenir, pero en tales condiciones que, a su vez, deja de ser un conjunto definible con relación a la mayoría.³²

Asimismo, suscribe:

Lo propio de la minoría es ejercer la potencia de lo no-numerable, incluso cuando está compuesta de un solo miembro. Ésa es la fórmula de las multiplicidades. Minoría como figura universal, o devenir todo el mundo. Mujer, todos tenemos que devenirlo, ya seamos blancos, amarillos o negros. Una vez más, esto no quiere decir que la lucha al nivel de los axiomas carezca de importancia; al contrario, es determinante (a los niveles más diferentes, lucha de las mujeres por el voto, por el aborto, el empleo; lucha de las regiones por la autonomía; lucha del Tercer

³² Deleuze, “Devenir-intenso, devenir animal, devenir imperceptible”, en *Mil mesetas*, 291.

Mundo; lucha de las masas y de las minorías oprimidas en las regiones del Este y el Oeste). Pero, también, siempre hay un signo que demuestra que esas luchas son el índice de otro combate existente. Por modesta que sea una reivindicación siempre presenta un punto que la axiomática no puede soportar, cuando las personas reclaman el derecho de plantear ellas mismas sus propios problemas y de determinar las condiciones peculiares bajo las cuales éstos pueden recibir una solución más general (defender lo *particular* como forma innovadora).³³

Para Deleuze, la lucha contra la axiomática capitalista pasa por una afirmación minoritaria, que en la producción de afectos puros tiene su fundamento. La promoción de afectos impersonales y asubjetivos, que escapan a la orientación refleja y sensomotora en la que se condensa los procesos de significación y subjetivación, es el pilar central de la emergencia de múltiples agenciamientos que se constituyen como expresiones identitarias menores o minoritarias, que plantan cara y ofrecen una resistencia efectiva ante el Estado instrumento axiomática capitalista. El canto del ritornelo desarbola interiormente a la axiomática capitalista al producir territorios habitados por multitudes rebeldes. La ontología política deleuziana encuentra en la figura de lo menor o minoritario, la expresión de una materia viva, que afirma su forma, a partir de la producción de afectos puros y colectividades autónomas, que burlan los dispositivos de un Estado que presenta una forma molar y trascendente, atravesada por y sujeta a la lógica inmanente del gran capital.³⁴

³³ Deleuze, “Aparato de captura”, en *Mil mesetas*, 474.

³⁴ Ver Santiago Díaz, “Deleuze, política y subjetividad. El *Parkour* o la subjetivación lúdico-política de los cuerpos post-urbanos”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. 13, 5 (2013-14): 36, a propósito de la oposición molar/molecular: “La díada molar/molecular no cesa de variar, de intercambiarse, de *desterritorializarse* y *reterritorializarse*; una máquina abstracta de sobrecodificación y mutación que por resonancias transita inestabilidades sin dejar de lograr un equilibrio relativo. Es aquí donde lo político toma relevancia en una

Deleuze, como venimos diciendo, deplora la orientación política del arco de pensamiento Kant-Hegel-Heidegger-Habermas. El logocentrismo funge para nuestro autor como una filosofía de Estado que niega al pensamiento la toma de contacto con una exterioridad que le brinda la materia para otorgar a la creación de los conceptos filosóficos una consistencia efectiva. El logocentrismo filosófico es el corazón de una filosofía de Estado que pierde de vista toda exterioridad y todo vínculo inmediato con la materia viva como plano de inmanencia, en tanto resorte interior de la formación de conceptos filosóficos. La filosofía para Deleuze, al aparecer ya sea como una intuición sin concepto, o una creación de conceptos fundada en la intuición, al rendirse a los intereses del Estado, se ve inhabilitada para producir y dar cuenta del acontecimiento como hecho diferencial, pues ve encerrados sus conceptos mismos en su propio esquematismo y su solipsismo, que en última instancia sirven a la legitimación de la lógica de lo Uno y la lógica inmanente del mercado.

En este sentido, Deleuze lleva a cabo un planteamiento filosófico que desquicia los marcos de la propia filosofía de Estado. Nuestro autor apunta que el pensamiento occidental ha de propiciar un amoroso “devenir indio”, que es justo el vínculo de la filosofía con el cuerpo vivo como plano de inmanencia. Deleuze, teniendo a la vista el estado de la corporalidad viva de los pueblos indios, que presenta cotas elevadas de independencia respecto de la axiomática capitalista —y la carga neoplatónico-cristiana que implica—, piensa justo en el hori-

doble dimensión: por un lado lo *macropolítico*, asociado a lo molar, lo binarizante, lo sobrecodificado; por otro lado, lo *micropolítico*, vinculado a la desterritorialización, a lo molecular, a las fugas descodificadas. Así, la política en todas sus magnitudes estará atravesada por intensidades deseantes que se solidifican o dinamizan según los devenires sean mayoritarios o minoritarios. Ciertamente, el estudio de las manifestaciones políticas debe interesarse más por advertir las líneas de fuerzas, aislar los focos de codificación y delinear los puntos de fuga que se les escapan, entre *los devenires de una multiplicidad de líneas o de dimensiones entremezcladas, duras o flexibles, microscópicas o macroscópicas.*”

zonte de experiencia que supone una intuición en la que el movimiento cultura-naturaleza-cultura, hace posible promover afectos puros —en particular el amor— en los que la cultura occidental, toda vez que bien pudiera dar lugar a buenos encuentros, pudiera asimismo recuperar justo la dimensión del cuerpo, como corazón de la formación del carácter y la cultura misma. Deleuze recurre a una forma de radical exterioridad a la propia cultura occidental, los pueblos indios, no sólo para visibilizar la barbarie y el exterminio sistemático en el que se vertebra el propio logocentrismo, sino para subrayar la forma de lo menor o minoritario como espacio de resistencia y producción afectiva, que a la vez se constituye como una amorosa línea de fuga de la que Occidente podría abreviar para encarar su propia transformación y reterritorialización creativa.

Deleuze señala a propósito del afecto puro del amor, como expresión de una corporalidad desestratificada, habilitada de propiciar encuentros productivos, no ordenados en una jerarquía tutelada por la lógica de lo Uno:

Sólo a través de la pared del significante podremos hacer pasar las líneas de significancia que anulan todo recuerdo, toda referencia, toda posible significación, y toda posible interpretación previa. Sólo en el agujero negro de la conciencia y de la pasión subjetivas podremos descubrir las partículas capturadas, alteradas, transformadas, que hay que relanzar para un amor vivo, no subjetivo, en el que cada uno se conecta con los espacios desconocidos del otro sin entrar en ellos ni conquistarlos, [...].³⁵

Y señala en cuanto a la crítica al pensamiento de Heidegger y la figura del devenir indio:

(Heidegger) Se equivocó de pueblo, de tierra, de sangre. Pues la raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una

³⁵ Deleuze, “Año cero-rostridad”, en *Mil mesetas*, 193.

raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediablemente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica [...] Artaud decía: escribir *para* los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos. ¿Pero que significa “para”? No es “dirigido a”, ni siquiera “en lugar de...” Es “ante”. Se trata de una cuestión de devenir. El pensador no es acéfalo, afásico o analfabeto, pero lo deviene. Deviene indio, no acaba de devenirlo, tal vez “para que” el indio que es indio devenga él mismo algo más y se libere de su agonía.³⁶

Para Deleuze la figura del devenir indio no implica una conversión literal de la cultura occidental en la cultura indígena, sino una recuperación de la experiencia misma del cuerpo vivo en tanto afirmación del amor como afecto preindividual e impersonal, que se traduce en la composición de singularidades que toda vez que son causa de sí, se resuelven como resorte interior de la formación de un carácter y la producción de multitudes sociales que no se ven atravesadas por los motivos de la jerarquía y la exclusión. Devenir indio para Deleuze implica —spinozianamente hablando— la composición de buenos encuentros que tienen al amor y la justicia justo como rasgo diferencial. Devenir indio por parte de Occidente es una mutua redención entre los pueblos indios y Occidente, en el que la carga de desprecio e injusticia heredada de la colonización sea sustituida por un terreno de amorosa experimentación encaminada a fundar una multitud viva. El amor y la justicia son para Deleuze el hecho diferencial en el que se resuelve un ‘devenir indio’ que libera al cuerpo vivo de las taras producto de la lógica de lo Uno, encarnada en la propia conquista, la evangelización y la modernidad capitalistas.

Deleuze, a partir de la figura del devenir indio, otorga a su ontología política una distancia crítica que relativiza y pone de relieve justo los límites de la producción de subjetividades y las formas de hacer experiencia de Occidente. Deleuze vuelve la mirada a los pueblos in-

³⁶ Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, 111.

dios, para poner sobre la mesa los relieves del nihilismo que aqueja a la cultura occidental, en la que los vínculos y las relaciones interiores entre consciente e inconsciente se ven cercenados, haciendo posible la esclavitud característica del capitalismo y la economía de mercado. Deleuze, al recurrir a la figura del devenir indio, toda vez que se inclina ante la producción de afectos y la finura de percepción que las propias indígenas cultivan a partir de diversas técnicas de desestratificación, lanza un envite a la propia tradición filosófica occidental, volcada a extraer y legitimar los rendimientos políticos de la metafísica de la trascendencia y la economía de mercado.

Nuestro autor, en este contexto, encuentra en la filosofía, justo en tanto ejercicio de una intuición que es afirmación creativa y diferencial del propio cuerpo vivo, un acicate de la emergencia y la formación de un pueblo que, frente a la entelequia del Estado, aparece como una forma menor o minoritaria que goza de una autonomía político-social y cultural en sentido amplio. La producción de lo menor encarnada en la producción de pueblo, es para Deleuze la tarea fundamental del discurso filosófico. El pueblo, enraizado en su propia corporalidad viva, es el epicentro de la ontología política deleuziana, en tanto un proyecto de liberación del hombre contemporáneo, ante los múltiples dispositivos de diversa laya —platonismo, cristianismo, Estado, medios de comunicación— que lo capturan y lo sujetan al engranaje capitalista.

Deleuze ve en la creación de pueblo la razón de ser de una filosofía que se libera de su tutela del Estado, y que asume su vocación libertaria. La filosofía se gana como filosofía, justo al llamar la emergencia del pueblo, que es la materia viva por la que otorga a sus conceptos una dimensión creativa y vital.

Filosofía y pueblo son para Deleuze expresiones complementarias que al llamarse y fecundarse recíprocamente, hacen posible la propia emergencia de lo menor, desde el horizonte de un acontecimiento, que resplandece como libertad.

Deleuze señala en este punto:

El pueblo es interior al pensamiento porque es un “devenir pueblo” de igual modo que el pensamiento es interior al pueblo, en tanto que devenir no menos ilimitado. El artista o el filósofo son del todo incapaces de crear un pueblo, sólo pueden llamarlo con todas sus fuerzas. Un pueblo sólo puede crearse con sufrimientos abominables, y ya no puede ocuparse más de arte o de filosofía. Pero los libros de filosofía y los libros de arte también contienen su suma inimaginable de sufrimiento que hace presentir el advenimiento de un pueblo. Tienen en común la resistencia, la resistencia a la muerte, a la servidumbre, a lo intolerable, a la vergüenza, al presente.³⁷

Asimismo suscribe:

Pero también hay otra razón por la que el ‘pensador privado’ no es buena expresión: pues si bien es cierto que este contra-pensamiento habla de una soledad absoluta, es una soledad extraordinariamente poblada, como el propio desierto, una soledad que ya enlaza con un pueblo futuro, que invoca y espera ese pueblo, que sólo existe gracias a él, incluso si todavía no existe [...] ‘carecemos de esta última fuerza, a falta de un pueblo que no empuje. Buscamos ese apoyo popular [...]’. Todo pensamiento es ya una tribu, lo contrario de un Estado.³⁸

La multitud que caracteriza la forma del pueblo como afirmación de lo menor, es expresión de una materia viva que le otorga sentido al pensamiento y a la reflexión filosófica. La filosofía como creación de conceptos, encuentra su razón de ser en la medida que se constituye como un hecho diferencial, que se constituye como brújula de la afirmación misma del pueblo que resiste a la dominación capitalista.

³⁷ Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, 111.

³⁸ Deleuze, “Tratado de nomadología: la máquina de guerra”, en *Mil mesetas*, 382.

La ontología política deleuziana, al articularse en un inmanentismo vitalista que tiene como figura central al cuerpo vivo, hace de la propia emergencia del pueblo el horizonte fundamental tanto de la afirmación misma de la vida como causa inmanente, como del ejercicio de una labor filosófica que no desdeña su vocación libertaria. Pueblo y filosofía establecen una circularidad en el pensamiento de Deleuze: la filosofía acuñando los conceptos y las intuiciones que llaman al pueblo a afirmar su forma como pueblo —como hecho diferencial que hace actual la esfera de la libertad— y el pueblo otorgándole a la filosofía justo el suelo fértil y la materia por la cual ésta bien puede crear conceptos que gozan de una dimensión vital.

Los devenires indios deleuzianos, los afectos puros que nutren la promoción de diversas formas menores o minoritarias —mujeres, homosexuales, migrantes, negros, etc.— son también el corazón de una filosofía que como el propio pueblo, hace una toma de contacto con el cuerpo y la vida. Pueblo, pensamiento y libertad son expresiones interiores entre sí fundamentales de la ontología política deleuziana, en la que el propio cuerpo vivo tiene una decidida centralidad.

CONCLUSIONES

El materialismo vitalista deleuziano se resuelve en una vocación libertaria, en la que la afirmación de lo menor y la emergencia de la multitud no tiene nada que ver con un relativismo ético y político que desemboque en un mero desfiguro social tendiente a nuevas formas de fascismo. Deleuze piensa una filosofía que se ocupa de aquellos que la axiomática capitalista ha despojado de su propia potencia, de aquellos cuya condición de mayoría numérica no los excluye de la categoría de minoría esclavizada. La justicia y el amor eximen a la filosofía deleuziana de un mero relativismo estéril. El anarquismo deleuziano es productivo, justo en la medida en que se funda en la promoción de

formas menores y minoritarias que, amparadas con los argumentos de la lucha, la justicia y el amor, trazan líneas de fuga y construyen balizas y parapetos contra la axiomática capitalista.³⁹

Deleuze, haciendo venir abajo la crítica relativista a su filosofía del acontecimiento, acuña un concepto de raza como cuerpo mestizo, bastardo y oprimido, que toda vez que funge como criterio inmanente de la producción de lo menor o minoritario, hace patente el carácter liberador de su ontología política, ordenada justo en la figura del cuerpo vivo:

Inmediatamente, vemos los peligros, las profundas ambigüedades que coexisten con esta empresa, como si cada esfuerzo y cada creación se confrontase a una posible infamia. Pues: ¿cómo hacer para que el tema de una raza no se convierta en racismo, en fascismo dominante o englobante, o más simplemente en aristocratismo, o bien en secta y folklore, en microfascismo? Pero una vez más, los criterios de distinción son fáciles, cualesquiera que sean mezclas de hecho que los oscurecen a tal o tal nivel, en tal o tal momento. La tribu-raza sólo existe al nivel de una raza oprimida, en nombre de una opresión que padece: toda raza es inferior, minoritaria, no hay raza dominante, una raza no se define por su

³⁹ Ver Mengue, *Deleuze o el sistema múltiple*, 24: “En rigor, la política deleuziana pasa fundamentalmente por la doble cuestión del devenir-fascista y de la máquina de guerra, esto es, no tanto por la instauración de una buena organización, por la articulación del todo o de un completo como, a una parte por el diagnóstico de aquellas condiciones de jerarquización entre lo molar y lo molecular, lo menor y lo mayor, el CsO y los estratos, etc., bajo los cuales un orden cualquiera puede —y efectivamente lo hace— devenir fascista y por otra, por la exploración y la experimentación colectiva de aquellas condiciones que podrían permitirnos operar una cierta generalización de la línea de fuga, esto es, por la implementación de una guerra sin batallas orientada, a cada momento, hacia la elaboración de un conjunto de condiciones que tiendan a hacer posible cada vez más, la composición de una pluralidad de vidas en continuo estado de variación.”

pureza, sino, al contrario, por la impureza que le considere un sistema de dominación. Bastardo, mestizo son los verdaderos nombres de la raza.⁴⁰

Deleuze acuña una ontología política con una vocación libertaria. La afirmación misma de la libertad como hecho diferencial se constituye como el fundamento interior que otorga cohesión a la filosofía deleuziana. Frente a las críticas del relativismo, del anarquismo, que frecuentemente se dirigen a la filosofía de Deleuze, ésta revira con el argumento de la afirmación de una libertad que se nutre de la justicia inspirada en el amor.⁴¹ El intuicionismo deleuziano no es un mero irracionalismo sin fundamento, sino una lúcida intervención en el campo de una filosofía y una política que han decretado el fin del pensamiento crítico, y con ella también el de una lucha y una resistencia para preservar y afirmar la forma misma del cuerpo vivo, como corazón de la cultura. Deleuze se eleva como un autor clave en nuestro tiempo, pues pone sobre la mesa el papel de lo menor como tópico central tanto de la ontología, como de la ética y la ontología política.

¿Podemos hacer filosofía sin tomar en cuenta la forma misma del cuerpo vivo? ¿Es posible hacer filosofía y hacer política, sin colocar al cuerpo vivo como centro de nuestra reflexión y centro de nuestra actividad?

Frente a la grandilocuencia con la que Occidente justifica y oculta los horrores propios de la dominación que ejerce sobre los desposeí-

⁴⁰ Deleuze, “Tratado de nomadología: la máquina de guerra”, en *Mil mesetas*, 384.

⁴¹ Ver Antonio Negri, *Spinoza subversivo* (Madrid: Akal, 2011), 143: “Quiero decir, en definitiva, que el redescubrimiento de Spinoza, que debemos a Deleuze y a Matheron, nos permite vivir ‘este’ mundo, precisamente el del ‘fin de las ideologías’ y del ‘final de la historia’, como un mundo por reconstruir. Y nos demuestra que la consistencia ontológica de los individuos y de la multitud permite mirar al frente, a toda emergencia singular de vida como acto de resistencia y creación. Y aunque a los filósofos no les guste la palabra ‘amor’ —y los posmodernos la conjuguen con el marchitarse del deseo—, nosotros, que hemos leído la *Ética*, nosotros, partido de los spinozistas, nos atrevemos a hablar de amor, sin tapujos, como la pasión más fuerte que crea la existencia común y destruye el mundo del poder.”

dos de todas las latitudes, Deleuze sitúa de manera enérgica al propio cuerpo vivo como punto de partida y meta tanto del pensamiento, como de una praxis social y política cabales. Ante una globalización capitalista que en el racismo, la esclavitud y el ecocidio tiene quizá sus rasgos fundamentales, Deleuze nos emplaza a pensar la densidad ontológica de una materia y un cuerpo vivo, que reclaman para sí justo un carácter afirmativo. Ante el enorme peso de una modernidad que recrea y amplía la psicología de la dominación heredada del platonismo y el cristianismo, Deleuze nos ofrece la senda de los pueblos indios, cuyo culto a la naturaleza es el culto al cuerpo mismo como fuente de la cultura.

¿Es posible seguir haciendo del arco modernidad-gran capital-Estado-desarrollo tecnológico el eje del pensamiento, haciendo a un lado la singularidad de los horizontes expresivos y las formas de hacer experiencia que el cuerpo vivo se da a sí mismo, en tanto afirmación de una libertad que es capacidad creativa?

Quizá al responder esta pregunta, asumiremos el *dictum* de Michel Foucault, a propósito de nuestro quehacer filosófico y nuestra praxis política: tal vez algún día el siglo será deleuziano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alliez, Eric. *Filosofía virtual*, Sao Paulo: Editora 34, 1966.
- Badiou, Alain. *Deleuze. El clamor del ser*, Buenos Aires: Manantial, 2002.
- Deleuze, Gilles. *La imagen-movimiento. Estudios sobre el cine 1*, Barcelona: Paidós, 1983.
- . *Diferencia y repetición*, Madrid: Amorrortu, 1987.
- . *El bergsonismo*, Madrid: Cátedra, 1987.
- . *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 1987.
- . *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires: Cactus, 2005.

- . *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 2009.
- . *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Paidós, 2009.
- . *Mil mesetas*, Valencia: Pre-Textos, 2010.
- Díaz, Santiago. “Deleuze, política y subjetividad. El *parkour* o la subjetivación lúdico-política de los cuerpos post-urbanos”, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 13, 5 (2013-14): 87-97.
- Martínez Martínez, Francisco José. “Ontología y diferencia. La filosofía de Gilles Deleuze”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, año IV, 23, marzo, 2009.
- Hardt, Michael. *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Barcelona: Paidós, 2004.
- Lee, Mat y Mark Fisher. *Deleuze y la brujería*, Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009.
- Mengue, Philippe. *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.
- Negri, Antonio, *Spinoza subversivo*, Madrid: Akal, 2011.
- Raffin, Marcelo. “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión”, *Lecciones y Ensayos*, 85 (2008): 17-44.
- Scavino, Dardo. *Nomadología. Una lectura de Deleuze*, Buenos Aires: Fresno, 2006.
- Spinoza, Baruch. *Ética*, México: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Tarby, Fabien. *Matérialismes d’aujourd’hui. De Deleuze à Badiou*, París: L’Harmattan, 2011.
- Žižek, Slavoj. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*, Valencia: Pre-Textos, 2006.
- Zourabichvili, François, *Deleuze. Une philosophie de l’événement*, París: PUF, 1996.

SOBRE LA POLÍTICA EN DELEUZE

Alfonso Vázquez Salazar*

INTRODUCCIÓN

El pensamiento político de Deleuze surge en un contexto histórico “sobredeterminado”:¹ en primer lugar, la crisis del marxismo en Francia, de la que ya hablaba Althusser a finales de los años setenta, y de la cual decía que se vivía con su ley y que parecía “capaz de disipar todas las ilusiones y de forzar a los espíritus a la despiadada prueba de la realidad”;² en segundo lugar, la crisis de la izquierda, por no contar

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

¹ La expresión la retomo de Louis Althusser, quien en *La revolución teórica de Marx* planteó una crítica a la idea marxista de que la determinación fundamental del mundo social era el modo de producción económica. Según esta concepción de la sociedad, la base estructural de ésta siempre sería la economía, mientras que el campo de la cultura, de la política, de la ideología y del arte serían sólo reflejos de aquella o constituirían el ámbito de la superestructura. Esto conllevaba a un reduccionismo economicista ante el cual todo se explicaba en última instancia por el modo de producción. Ante ello, Althusser propuso el concepto de “sobredeterminación” para dar cuenta de que el proceso histórico en su conjunto se explica por la múltiple determinación de factores y no por uno en específico. Véase Louis Althusser, “Contradicción y sobredeterminación”, en *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI, 2011), 71-106.

² Louis Althusser, “El marxismo hoy”, en *La soledad de Maquiavelo* (Madrid: Akal, 2008), 317.

con un referente teórico que la cohesionara de manera ideológica, ya que si el marxismo se encontraba en crisis y no podía asumirse ya como la teoría indicada para una práctica política renovada que irrumpiera desde el flanco izquierdo y que fuera a contrapelo de los procesos de burocratización y de sofocamiento de las libertades individuales en los socialismos realmente existentes de Occidente, se tenían que buscar otro tipo de referentes teóricos, ya fuera en pensadores hasta ese momento inesperados como Spinoza o Nietzsche, por ejemplo; y si no había ningún modelo disponible, entonces se tenían que fabricar o inventar los conceptos o modelos teóricos adecuados. Y, por último, la crisis de la filosofía, ya que si ésta se mostraba impotente ante una realidad compleja que avanzaba demasiado de prisa y no encontraba su función propia en el campo de la cultura, entonces había que replantearla o reinventarla. Recordemos lo que señalaba Deleuze en *¿Qué es la filosofía?*: “La filosofía es el arte de inventar, de fabricar conceptos”, y “los conceptos necesitan personajes conceptuales que contribuyan a definirlos”.³

Así, pues, ante esta triple crisis —la del marxismo, la de la izquierda y la misma de la filosofía—, el campo filosófico e intelectual en Francia presentaba tendencias diversas que lo llevaban a la exploración de realidades en las que observaba inexorablemente distintas prácticas que se resolvían en formas de dominación y en donde el poder como relación social se encontraba en casi todos los intersticios del campo social e incluso en el corazón mismo de la cultura. El postestructuralismo, como corriente intelectual o como una tendencia teórica más bien genérica, se afianza y se expande. Por un lado, surgen Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida; por otro, Bourdieu, desde mi punto de vista el más lúcido y consecuente de todos ellos.⁴

³ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 2009), 8.

⁴ Afirmando esto porque, desde mi punto de vista, Pierre Bourdieu no tuvo la intención de crear una nueva filosofía, sino de cuestionar y examinar de manera rigurosa

El centro ausente de esa desbandada teórica es Spinoza. De él, por ejemplo, Deleuze retoma su concepto de “potencia” y de “multitud”, de “inmanencia” y de “deseo”, y lo reformula como un pensamiento radical que lleva la libertad casi a los linderos del anarquismo. Esta presentación de Spinoza como pensador cuasi anarquista establece las bases de lo que será una modalidad de pensar la política más allá de las instituciones. Sin embargo, Deleuze recupera casi exclusivamente de Spinoza el carácter inmanente de la potencia y la asociación dinámica de éstas, pero nada dice sobre la necesidad del uso político de las pasiones y de que el proceso de mayor autonomía y libertad de la sociedad tiene que realizarse sobre las bases de un Estado político fuerte, originado por los afectos y mantenido y cohesionado por los mismos. El presente texto tiene como objeto revalorar las consideraciones spinozianas del Estado, frente a las inconsistencias de la lectura deleuziana de Spinoza que distorsiona la filosofía política del propio filósofo de Ámsterdam.

y radical las filosofías realmente existentes en el campo cultural de Francia y de Europa en general. Las conclusiones a las que llegó Bourdieu son distintas a las de sus contemporáneos: las relaciones de fuerzas que atraviesan el espacio social, así como los múltiples campos que lo constituyen, se cristalizan ciertamente en relaciones de dominación, pero éstas se plantean y legitiman de formas diversas en cada uno de esos campos: la dominación o la legitimación de las fuerzas dominantes en el campo político se diferencian, por ejemplo, de la legitimación de las relaciones de poder en el campo filosófico, científico o artístico; y estas diferentes manifestaciones de las relaciones de poder o dominación no son necesariamente malas o buenas, sino que son simplemente inevitables: son las verdades objetivas de cada campo social y ante ellas no se tiene que llorar o lamentar, como dijera Spinoza, sino fundamentalmente comprender la lógica de su dinámica. Para un panorama general de la obra de Bourdieu ver Pierre Bourdieu, *Capital cultural, escuela y espacio social* (México: Siglo XXI, 2012).

SPINOZA Y EL ESTADO

En el capítulo XVI del *Tratado teológico político*, Spinoza establece lo que considera deberían ser las bases de un Estado político fuerte que sea capaz de durar —como dijera también Maquiavelo—, o perseverar en su ser, y de acuerdo con el pensador holandés, el criterio para realizar el pacto que asentará los cimientos del Estado o de la sociedad propiamente política es el de la utilidad. Un criterio que se basa a su vez en el principio ontológico y afectivo del carácter pasional de los seres humanos, ya que éstos, señala Spinoza en la *Ética*, son gobernados por sus afectos.⁵

De hecho ese estado ontológico en el que se encuentran los seres humanos nunca cambia, ya que aunque algunos de ellos mediante el uso de la potencia de su razón sean capaces de establecer las causas de sus apetitos y de sus pasiones, y de actuar de tal modo que sus acciones los lleven a buscar su verdadera utilidad que consiste en la convivencia con los demás hombres y que toda vez coincide además con una profunda alegría, siempre serán inevitablemente seres afectivos, pues los afectos se mantienen como un rasgo propio de su naturaleza.

Por esta razón, Spinoza establece que una ley de la naturaleza humana que siempre se debe tomar en cuenta a la hora de llevar a cabo el pacto para formar el Estado es aquella que plantea que los hombres siempre elegirán de dos bienes el mayor, y que sólo rechazarán un

⁵ Esto es lo que expresa Spinoza específicamente en el famoso escolio de la proposición II de la Tercera parte de la *Ética* (E, Parte III, Prop. II. Esc.), donde afirma lo siguiente: “De modo que la experiencia misma, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan, y, además, porque las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo, pues cada cual se comporta según su afecto, y quienes padecen conflicto entre afectos contrarios no saben lo que quieren, y quienes carecen de afecto son impulsados acá y allá por cosas sin importancia.” En Baruch Spinoza, *Ética* (Madrid: Alianza, 2007), 199-200.

bien por la esperanza de obtener un bien mayor o por el miedo a recibir un mayor mal. Del mismo modo, para Spinoza, los hombres sólo aceptan recibir un mal si con esto evitan un mayor mal u obtienen un bien mayor:

En efecto, es una ley universal de la naturaleza humana que nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor; y que no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor. Es decir, que cada uno elegirá, de dos bienes, el que le parece mayor y, de dos males, el que le parece menor. Digo expresamente: aquello que le parece mayor o menor al que lo elige, no que las cosas sean necesariamente tal como él las juzga. Esta ley está, además, tan firmemente grabada en la naturaleza humana, que hay que situarla entre las verdades eternas, que nadie puede ignorar.⁶

Éste es para Spinoza el principio o la ley de la utilidad, sin la cual no hay pacto posible y sin la que tampoco hay manera de hacerlo valer y mantenerlo vigente, incluso si ha sido ya realizado, ya que si se identifica el pacto como una mera promesa mediante la cual todos se comprometen a renunciar al derecho que tienen a todo, o sea, a renunciar a su derecho natural, esta declaración no se hace realmente sin engaño o sin fraude, debido a que sólo se hará efectiva hasta donde les convenga a los hombres cumplirla o les resulte útil.⁷

Razón por la cual, una vez formado el Estado, éste a través de los hombres que lo conforman, pero particularmente de aquellos más interesados en que se mantenga —que pueden ser todos, pero generalmente siempre son algunos o unos cuantos— deben hacer lo necesari-

⁶ Baruch Spinoza, *Tratado teológico político* (Madrid: Alianza, 2008), 338.

⁷ Sobre esta consideración, Spinoza señala: “Ahora bien, de esta ley se sigue necesariamente que nadie prometerá sin dolo ceder el derecho que tiene a todo, y que nadie en absoluto será fiel a sus promesas, sino por el miedo a un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor.” Ver Spinoza, *Tratado teológico político*, 338-339.

rio para que el pacto muestre más conveniencia o utilidad que una carga onerosa; aunque el riesgo de renunciar al Estado siempre es transitar a un estado de caos en donde no se garantiza ni la vida ni la seguridad, ni mucho menos la libertad, que es indispensable para pensar o dedicarse a las actividades propias de la filosofía:

Concluimos, pues, que el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor. Por tanto, es necio pedir a alguien que nos sea siempre fiel a su promesa si, al mismo tiempo, no se procura conseguir que al que rompa el pacto contraído, se le siga de ahí más daño que utilidad. Esta doctrina debe aplicarse, sobre todo, en el momento de organizar un Estado.⁸

De este modo, para Spinoza, el Estado siempre es indispensable como medio para aumentar la potencia de una comunidad determinada, pero una comunidad o sociedad sin los pactos basados en la utilidad que la hacen propiamente una sociedad política, o sin el uso político de los afectos para mostrar la conveniencia y ventaja de vivir en un Estado y no fuera de él, generalmente disminuye su potencia de ser hasta debilitarse y devenir más bien impotente, o de plano se disgrega y desaparece de manera definitiva.

Esto propicia que los hombres en lugar de aumentar su potencia de obrar con los otros, se mantengan en un Estado en el cual sólo ven por sí mismos de acuerdo a lo que estima su afecto, y que pierden la posibilidad además de llegar a una situación más óptima donde se aproximen a su verdadera utilidad que consiste en la convivencia en común con los demás hombres.

Si bien esta convivencia siempre será problemática y conflictiva por el carácter afectivo y pasional de los seres humanos, el adecuado uso político de las pasiones permitirá establecer los modos de hacerla

⁸ Spinoza, *Tratado teológico político*, 339.

más estimable hasta quizá llegar a aproximarse a la sociedad ideal en la cual los hombres actuarán como si fueran una sola mente y un solo cuerpo, pero eso aunque sea deseable es sumamente difícil o arduo para ser realizado, y lo que es más importante: no puede siquiera ser imaginado sin la existencia de un Estado político, al cual además tiende el hombre por naturaleza:

Dado que los hombres se guían, como hemos dicho, más por la pasión que por la razón, la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir, por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo.⁹

Por otro lado, si Spinoza es un pensador radical de la democracia, esto no significa que hable de democracia como un cuerpo universal y sustancial sin ningún tipo de mediaciones, “un cuerpo sin órganos”, en palabras de Deleuze, en donde la mera articulación de las potencias individuales lleve a la realización autonómica de la sociedad; por el contrario, la democracia política supone para Spinoza la conformación de un Estado político vigoroso cuya virtud máxima es la seguridad, ya que “la libertad de espíritu o fortaleza de ánimo” es una virtud privada; y en donde la relación entre gobernantes y gobernados ni por un instante se disipa, sino que se intensifica y se articula mediante una dialéctica de las pasiones que propicia que el cuerpo social y político tienda a conservarse en su propio ser y hacia su finalidad principal que es el bien común, entendido por Spinoza siempre a partir del binomio de la seguridad y la libertad, porque la libertad

⁹ Baruch Spinoza, *Tratado político* (Madrid: Alianza, 2009), 122.

de pensar o filosofar, recordemos nuevamente el *Tratado teológico político*, en este caso la advertencia previa al prefacio, no puede ser suprimida sin gran perjuicio para la paz y seguridad del Estado.¹⁰

Y, desde luego, ese Estado democrático no puede concebirse sin leyes ni sin organismos constituidos por hombres que las hagan valer, ya que si éstos no logran imponer el respeto a las leyes por la pasión del temor y por las consecuencias negativas al desobedecerlas, deben buscar su cumplimiento por la exploración de otras vías, como, por ejemplo, propiciando la esperanza de que aquellos que las respeten obtendrán un mayor bien que en el caso de no hacerlas. Un bien que puede ser la seguridad de sus vidas y pertenencias, pero también la tranquilidad de ser respetados y reconocidos cabalmente por los otros. Por eso Spinoza también afirma, y considero que vale la pena citarlo en extenso:

Con esto pienso haber mostrado, con suficiente claridad, los fundamentos del Estado democrático. He tratado de él, con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues, en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural. Por otra parte, sólo he querido tratar expresamente de este Estado, porque responde al máximo al objetivo que me he propuesto: tratar de las ventajas de la libertad en el Estado. Prescindo, pues, de los fundamentos de los demás Estados, ya que, para conocer sus derechos, tampoco es necesario que sepamos en dónde tuvieron su origen y en dónde lo tienen con frecuencia; esto lo

¹⁰ Ver Spinoza, *Tratado teológico político*, Prefacio: “Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad.”

sabemos ya con creces por cuanto hemos dicho. Efectivamente, a quien ostenta la suprema potestad, ya sea uno, ya varios, ya todos, le compete, sin duda alguna, el derecho supremo de mandar cuanto quiera. Por otra parte, quien ha transferido a otro, espontáneamente o por la fuerza, su poder de defenderse, le cedió completamente su derecho natural y decidió, por tanto, obedecerle plenamente en todo; y está obligado a hacerlo sin reservas, mientras el rey o los nobles o el pueblo conserven la potestad suprema que recibieron y que fue la razón de que los individuos les transfirieran su derecho. Y no es necesario añadir más a esto.¹¹

Así pues, si cabe hablar de una política en Deleuze, ésta más que ser una propuesta teórica como tal o al menos semejante a la de Spinoza, sería más bien una crítica a la realidad política imperante y, sobre todo, una crítica a la política en general, a la noción de poder político o “poder”, el cual siempre es visto como dominación, y al Estado en particular; aunque esta crítica adolezca, desde mi punto de vista, de puntos severamente débiles, y que a continuación mencionaré.

LA CRÍTICA AL ESTADO FORMULADA POR DELEUZE

En primer lugar, es importante analizar la crítica que Deleuze formula al Estado. Para el pensador francés, el Estado encarna siempre lo negativo, lo que se opone a la espontaneidad y que busca siempre encuadrar a las singularidades en entidades homogéneas que las anulan e impiden su desarrollo. Incluso, para Deleuze, el Estado ha preñado un modelo unívoco y trascendente con el que se piensan todas las dimensiones posibles del ser humano y sus expresiones en la cultura. Quizá por ello señala en la introducción a *Mil mesetas*, escrita junto con Félix Guattari, lo siguiente:

¹¹ Spinoza, *Tratado teológico político*, 343-344.

Los nómadas han inventado una máquina de guerra frente al aparato de Estado. La historia nunca ha tenido en cuenta al nomadismo, el libro nunca ha tenido en cuenta el afuera. Desde siempre el Estado ha sido el modelo del libro y del pensamiento: el logos, el filósofo-rey, la trascendencia de la Idea, la interioridad del concepto, la república de los espíritus, el tribunal de la razón, los funcionarios del pensamiento, el hombre legislador y sujeto. El Estado pretende ser la imagen interiorizada de un orden del mundo y enraizar al hombre. Pero la relación de una máquina de guerra con el afuera no es otro “modelo”, es un agenciamiento que hace que el propio pensamiento devenga nómada, y el libro una pieza para todas las máquinas móviles, un tallo para un rizoma.¹²

Si el Estado es un mero aparato que encuadra, uniforma y anula, que distribuye y asigna funciones, que cohesiona a la sociedad mediante el lazo y la captura, lo contrario a ese modelo trascendente no sería para Deleuze otro aparato, sino una máquina inmanente, es decir, una composición maquínica de fuerzas o de intensidades variables que actúe mediante agenciamientos y, en ese sentido, mantenga de una u otra forma la composición de todas las fuerzas singulares que la articulan.

Contra el aparato de Estado, propio de las sociedades sedentarias, según la interpretación que Deleuze hace de la historia humana, y sedimentadas en rígidas concepciones sobre el mundo, el hombre y la vida, se opone la máquina nómada, o máquina de guerra, propia de comunidades de nómadas que operan como un cuerpo sin órganos y que no buscan territorializarse ni estratificarse. La “utopía” nómada, pues, se presenta como alternativa frente al Estado sedentario y territorializado visto como aparato o instrumento de dominación que nada tiene que hacer frente a una realidad que se expande por sus múltiples conexiones y líneas de fuga.

¹² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos, 2012), 28.

A esta concepción negativa del Estado, Deleuze también suma una noción de poder que será para él una mera forma de dominación. El poder se plantea en Deleuze como una estructura de dominio, una forma de control que busca siempre inhibir, reprimir o desactivar la potencia de las singularidades. En ese sentido, el poder, pues, se presenta como lo que debe ser combatido o aniquilado, justo porque fundamentalmente cumple una función meramente represiva. En este punto, hay que atender lo que el propio Deleuze señala en *Conversaciones* respecto a la historia de la filosofía, a la que también ve como un aparato trascendente que anula y reprime a la filosofía misma, en particular a aquella filosofía que irrumpe como singularidad y diferencia. Deleuze dice lo siguiente:

Pero yo, durante mucho tiempo, “hice” historia de la filosofía, me dediqué a leer sobre tal o cual autor. Pero me concedía mis compensaciones, y ello de modos diversos: por de pronto, prefiriendo aquellos autores que se oponían a la tradición racionalista de esta historia —hay para mí un vínculo secreto entre Lucrecio, Hume, Spinoza o Nietzsche, un vínculo constituido por la crítica de lo negativo, la cultura de la alegría, el odio a la interioridad, la exterioridad de las fuerzas y las relaciones, la denuncia del poder, etc.—. Lo que yo más detestaba era el hegelianismo y la dialéctica.¹³

Al poder, entonces, se le tiene que denunciar, se le tiene que criticar y combatir, y si eso no es posible, entonces se le tiene que resistir, irrumpiendo como singularidad. De ahí que el concepto de resistencia sea tan relevante para el pensamiento de Deleuze, y que nazca de su peculiar noción de la “diferencia”, a la que concibe como lo que se opone a lo universal o a la semejanza. Por eso, en su estudio sobre Nietzsche, en *Nietzsche y la filosofía*, plantea que la labor del filósofo no es referir las cosas a valores previos ni los valores a principios

¹³ Gilles Deleuze, *Conversaciones* (Valencia: Pre-Textos, 2006), 13.

ya establecidos, sino proponer, sobre todo, el “elemento diferencial”, aquello con lo cual se toma distancia tanto de los moldes universales como de las metafísicas de la identidad:

El filósofo es Hesíodo. Al principio de la universalidad kantiana, así como al principio de la semejanza, grato a los utilitaristas, Nietzsche opone el sentimiento de diferencia o de distancia —elemento diferencial—. “Es desde lo alto de este sentimiento de distancia que nos concedemos el derecho de crear valores o determinarlos: ¿qué importa su utilidad?”¹⁴

El concepto de diferencia entendido como singularidad irreductible a los modelos trascendentes o universales, será la piedra de toque para plantear una política entendida como posibilidad, singularidad y, sobre todo, acontecimiento. La política en Deleuze, se concibe, pues, como la posibilidad de conexiones múltiples de las singularidades que desde su diferencia se articulan y aumentan la potencia e intensidad del conjunto sin desembocar en un aparato identitario ni en un sistema de control semejante a los Estados políticos. Por el contrario, las máquinas de guerra nomádicas buscan la desterritorialización y desestratificación mediante el aumento de su potencia y la posibilidad de generar múltiples agenciamientos que no son otra cosa que múltiples relaciones que a su vez incrementan las “dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones”.¹⁵

Por ello señala quizá Deleuze en *Rizoma*, la introducción de *Mil mesetas*:

No hay nada más bello, más amoroso, más político que los tallos subterráneos y las raíces aéreas, la adventicia y el rizoma. Ámsterdam, ciudad

¹⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 2013), 9.

¹⁵ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 14.

totalmente desenraizada, ciudad-rizoma, con sus canales-tallos, donde la utilidad se conecta con la mayor locura, en su relación con una máquina de guerra comercial.¹⁶

¿PENSAR LA POLÍTICA SIN PODER?

Y quizá, justo aquí, reside el problema de pensar la política sin poder o de pensar la política sin Estado, o lo que sería su equivalente en el lenguaje filosófico de Deleuze, pensar un cuerpo sin órganos. En Deleuze, pues, más que una propuesta política, como dije al inicio de este trabajo, existe más bien una crítica de la forma de lo político imperante en el mundo contemporáneo que se manifiesta a través de un rechazo a todo tipo de ordenamiento o acción que pueda llevar a cabo el Estado al que siempre se concibe como un aparato de captura o una estructura de dominación.

Tal concepción instrumentalista del Estado que niega la posibilidad de abordarlo como una estructura política que expresa las relaciones sociales en una época histórica determinada y que cambia en la medida en que la sociedad se mueve, tiene por consecuencia cosificarlo o hacer de él justamente una mera herramienta que no sólo controla, sino que impide el libre desarrollo de la espontaneidad humana y la constriñe a una homogeneización que impide la afirmación de su singularidad o de su diferencia.

Igualmente, la idea de un movimiento rizomático, espontáneo, en donde la multiplicidad de las potencias individuales, desde su diferencia, sean capaces de avanzar como si fueran un solo cuerpo y una sola mente, hacen de su propuesta política un proyecto un tanto difuso y evanescente, ya que parecería que sólo basta con establecer múltiples relaciones entre los individuos sin ningún tipo de mediaciones para

¹⁶ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 20.

que automáticamente se tenga un movimiento autónomo que no requiera de figuras de autoridad ni de representantes.

Parece que Deleuze sólo propone como finalidad de una comunidad la mera intensificación de las relaciones que sus miembros puedan establecer y la afirmación de su singularidad, e incrementar su potencia a partir de esas relaciones intensivas que evitarían cualquier tipo de arraigo territorial u organización política mínima, que para el filósofo francés sería siempre alguna forma de dominación.

En la era de las redes sociales y la aparente espontaneidad y facilidad con la que se incrementan o viralizan, uno se deja llevar por la imagen un tanto abstracta de que estas comunidades son rizomas, como decía Deleuze, con múltiples ramificaciones y posibilidades de conexión. Sin embargo, la realidad histórica y particularmente la más reciente ha mostrado los límites de estos movimientos sociales surgidos de las redes o afanzados en ellas que se asumen como rizomáticos, espontáneos y sin ningún organismo o “jefe” que los oriente.

Ejemplo de ello fueron las movilizaciones que se llevaron a cabo en los países de Medio Oriente durante la denominada “primavera árabe” y en algunos países de América Latina, como México en el año 2012, en donde la carencia de una estructura política más organizada y jerarquizada condujo prácticamente a la nulidad de los objetivos de tales movimientos o a resultados que fueron contrarios a sus aspiraciones. En los países árabes se abrió la puerta para que el fundamentalismo islámico fortaleciera sus posiciones políticas y en algunos casos accediera al poder en sus respectivos países de influencia, y en México, a pesar de que se logró colocar en la agenda pública ciertos temas importantes como la necesidad de una profunda reforma en las telecomunicaciones, el resultado fue bastante limitado. Si en lugar de mantenerse en la espontaneidad rizomática y en la dispersión, ese movimiento surgido de una coyuntura electoral muy precisa hubiera operado con una organización política más consistente y eficaz, pro-

blemente los efectos sobre los puntos que enfatizaba hubieran sido más profundos.

Así bajo la consigna deleuziana de “retener solamente lo que incrementa el número de conexiones”,¹⁷ se piensa que la acción política tiene que asumir una forma de resistencia que sólo tendrá como finalidad la oposición de las singularidades a los procesos que las homogeneizan o la idea de que sólo lo que aumenta y extiende la red es lo afirmativo y potente de una singularidad colectiva que busca mantener sus diferencias.

Pienso que esta particular concepción de la política no sólo es insuficiente, sino perjudicial para una posición que busque la transformación de la realidad o la realización de algún tipo de mejora en las sociedades existentes, pero el punto aquí es que quizá a Deleuze no le interesa la transformación de la realidad ni ningún tipo de reforma, sino tan sólo el incremento de la potencia de una multitud que se relaciona a través de intensidades y se resiste a constituir algún “organismo” que las limite y las homogeneice.

CONCLUSIONES

Quizá, una de las aportaciones de Deleuze consista en abrir la reflexión de la política hacia otro tipo de realidades o configuraciones, en donde el “acontecimiento” como irrupción o acción disruptora o creadora es el principal elemento que la posibilita y en última instancia la determina; sin embargo, limitarse a la espontaneidad de tal irrupción suponiendo que basta con su impulso para que una multiplicidad de potencias se afirmen y se expandan a través de las relaciones que propicien entre ellas no deja de ser una propuesta un tanto insuficiente y problemática, puesto que parecería que el único

¹⁷ John Rajchman, *Deleuze. Un mapa* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004), 9.

fin del agenciamiento entre las potencias es la errancia, el desarraigo, la desterritorialización, y, con ello, ya no sería la seguridad la principal virtud de la comunidad política, como la mayoría de los pensadores políticos modernos, incluido Spinoza, han propuesto, sino más bien su “estetización” o, lo que es lo mismo, la posibilidad de generar múltiples conexiones sin perder la singularidad de cada uno de los miembros que la constituyen y de crear así nuevas “formas” o “estilos de vida” colectivos a semejanza de los procesos de producción o creación artística.¹⁸

Dicho en otras palabras, tal pareciera que Deleuze sugiere una “estetización de la política”, no en los términos en que Walter Benjamin criticó tal tentativa llevada a cabo por el nacional socialismo en 1936,¹⁹ sino más bien en el sentido de una estetización de la existencia colectiva que permita mantener la forma de su individuación y su

¹⁸ En la entrevista que Deleuze concede a Antonio Negri en 1990, recogida en *Conversaciones*, por ejemplo, habla de la relación entre el pueblo y el arte como la vía para que la política pueda plantearse como singularidad y acontecimiento con toda su radicalidad: así como un artista siempre busca un pueblo, un pueblo siempre precisa ser una especie de artista para crearse como tal e irrumpir como realidad efectiva o contra-efectuación: “Cuando un pueblo se crea lo hace por sus propios medios, pero de un modo que converge con el arte o que permite al arte alcanzar lo que le faltaba. La utopía es un mal concepto: más bien hay una ‘fabulación’ común al pueblo y al arte. Sería necesario recuperar la noción bergsoniana de ‘fabulación’ y dotarla de un contenido político.” Deleuze, *Conversaciones*, 272.

¹⁹ Ver Walter Benjamin, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Obras*, Libro I, vol. 2 (Madrid: Abada Editores, 2008), 83-85. Ahí Benjamin afirma que “todos los esfuerzos realizados por la estetización de la política culminan en un punto que es la guerra”, refiriéndose al uso de la técnica cinematográfica realizado por los nazis que tenía como finalidad hacer que la población alemana asimilara y simpatizara con el discurso de exaltación de la guerra embelleciéndola o haciéndola agradable a través de la manipulación de las imágenes. Deleuze no usa la expresión “estetización de la política” en su obra, pero pienso que es legítimo emplearla para referirse a su concepción de la política o de la vida colectiva debido a que su reflexión sobre ella parte, en cierta medida, de lo que Foucault denominó como la “estetización de la existencia” o la idea de crear modos o estilos de vida semejantes a los procesos artísticos.

singularidad sin anular la potencia de sus diferencias y sin establecer ninguna forma de dominación.

Tal planteamiento o enfoque esteticista de la política por más sugerente y creativo que pueda ser, olvida que la seguridad como la principal finalidad del Estado es no sólo un factor estratégico de toda comunidad política local o internacional, sobre todo en tiempos de terrorismo global fundamentalista, sino también que sin un Estado político que vele por la seguridad de la población y sin el consecuente ejercicio del poder territorializado, que no tiene necesariamente que ser concebido como una forma de dominación, es imposible hacer que la estetización de la existencia, tal como quería Deleuze, siguiendo a Foucault, sea tan siquiera posible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, Louis. *La soledad de Maquiavelo*, Madrid: Akal, 2008.
- . *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI, 2011.
- Benjamin, Walter. *Obras* (Libro I, vol. 2), Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser (eds.), Alfredo Brotons Muñoz (trad.), Madrid: Abada Editores, 2008.
- Bourdieu, Pierre. *Capital cultural, escuela y espacio social*, México: Siglo XXI, 2012.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones*, Valencia: Pre-Textos, 2006.
- . *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2013.
- y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 2009.
- . *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos, 2012.
- Rajchman, John, *Deleuze. Un mapa*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2004.
- Spinoza, Baruch, *Ética*, Madrid: Alianza, 2007.
- Spinoza, Baruch. *Tratado teológico político*, Madrid: Alianza, 2008.
- . *Tratado político*, Madrid: Alianza, 2009.

Cuerpo y modernidad



¿QUIÉN HACE POLÍTICA? BUTLER, RANCIÈRE, DELEUZE

José Francisco Barrón Tovar*

INTRODUCCIÓN

Hay que enunciarlo sin contratiempos: no habría manera, el día de hoy, de pensar la subjetividad, si no se lo hace políticamente. La reafirmación de la reflexión contemporánea sobre las subjetividades —de acción, de enunciación, de sensibilidad, de pasión, etc.— sólo es posible llevarse a cabo si se acepta lo político como su ámbito. Y si se trata de pensar lo político, en el día de hoy, habría que dejar de lado una inmensidad de hábitos de pensamiento,¹ y habría que diagnosticar (describir-inventar-críticamente) más bien, la constelación problemática de lo que acontece realmente como este hoy.² En esta constelación

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

¹ Enumero unos cuantos sin tanto rigor en su expresión: hábito de pensar una política natural a lo humano, hábito de pensar la dominación o el poder como determinante, de pensar la toma del poder como fin de la lucha, de pensar el partido como la organización de vanguardia, de pensar la unidad de la organización global de las luchas regionales, de pensar la acción política a partir de una cierta idea del *religare*, de un lenguaje comunicativo y de una acción infalible, de la política como construcción de órdenes, de la sobredeterminación de un ámbito —técnico, social, político, artístico, ético, histórico, económico, etc.— sobre cualquier otro, y un largo etcétera.

² Una enumeración rápida de esta constelación: la resistencia, las relaciones problemáticas entre colectivos diversos, lo paradójico de la acción política, la traducción

es cada vez más urgente repensar unos problemáticos actores políticos, y contra los modos contemporáneos de concebir la subjetividad: ahistórica, apolítica, excitable y sometida a sus pasiones, pobre de experiencia, presente e idéntica a sí misma, manipulable.

Gilles Deleuze, Jacques Rancière, Judith Butler, tratan de pensar esa constelación problemática de lo político y el quién adecuado a ella. Y es que su labor teórica se confunde con una diagnosis crítica de la constelación gobernante que tiene como componente la fragmentación de las contiendas políticas y la desaparición de un sujeto revolucionario total con la figura del proletariado, incluso del pueblo. Tales problemáticas son contiguas a —si no es que provocan— transformaciones en las maneras de ejercer el poder y el control de los cuerpos para unos mayores y más eficaces sometimiento y explotación, que se ejercen ahora de unas maneras más singulares y locales, más adecuadas a las circunstancias. Alain Badiou ha determinado claramente la cuestión como “los límites de nuestro pensamiento sobre el problema de lo negativo y de la organización política”. Para Badiou este problema se expresa en las maneras de la lucha política contemporánea, a la vez como “creación de espacios independientes” —en contra de una idea de utopía o de toma del aparato político— y como “ejercicio de una violencia defensiva” —en contra de la idea de revolución—, que tratan de “imponer al poder una relación diferente”³ —ya no liberarse de él. Así, para Badiou el quién político en el día de hoy se produce en esa conjunción de producción y defensa, lo que llama sustracción.

En este escenario inédito el pensamiento de Deleuze, Rancière y Butler tiende a enfatizar, en contra de todo resabio decimonónico, a

ción entre lenguajes, las técnicas de ruptura con una distribución y una disposición establecidas, las técnicas de gerencia del azar, el acoplamiento de las diferencias, las constelaciones histórico-singulares en las que se conjuntan de manera determinada fuerzas de todo tipo, la contingencia de las solidaridades, la de la acción conjunta, y un largo etcétera.

³ Alain Badiou, “La peculiaridad inexorable de la acción común”, *Memoria*, noviembre 2007: 7.

los actores políticos como producciones —pero ya no como (auto) creaciones subjetivas.⁴ Aquí comienza todo el problema: ¿cómo hay que concebir una producción concreta y singular de un quién— “revolucionario”, “rebelde”, “insurrecto”, “resistente” o como quiera llamársele? ¿Cómo hay que concebir la acción política?, ¿cómo concebir la “oposición”, “lucha”, “antagonismo”, “inversión”, “contradicción” —o como quiera llamársele—, contra eso que es lo efectivo y la eficacia de un “poder”, “régimen”, “gobierno”, “estado”? En fin, ¿cómo hay en el día de hoy política? ¿Quién hace política?

DELEUZE

Se dice que las revoluciones tienen un mal porvenir. Pero no se deja de mezclar dos cosas, el porvenir de las revoluciones en la historia y el devenir-revolucionario de la gente. No es la misma gente en los dos casos. La única oportunidad de los hombres está en el devenir-revolucionario, puede conjurar la vergüenza o responder a lo intolerable.

GILLES DELEUZE, “El devenir revolucionario y las creaciones políticas”

La labor especulativa de Deleuze no puede diferenciarse de una reelaboración del concepto acontecimiento⁵ en términos de un materialismo que afirma un azar productor o una producción azarosa.⁶ Por

⁴ Véase P. Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político y Heidegger. La política del poema* (Madrid: Trotta, 2007).

⁵ Deleuze define acontecimiento en *Lógica del sentido* como: “conjunto de singularidades que caracterizan una curva matemática, un estado de cosas físico, una persona psicológica y moral[...]; puntos de contra-efectuación, de inflexión, etc.; collados, nudos, focos, centros; puntos de fusión, de condensación, de ebullición, etc.; puntos de llantos y de alegría, de enfermedad y de salud, de espera y de angustia, puntos llamados sensibles”. Gilles Deleuze, *Logique du sens* (París: Minuit, 1969), 67. Todas las traducciones del francés son mías.

⁶ Jacques Rancière tiene razón cuando afirma que el pensamiento deleuziano “se inscribe en el gran trabajo de ampliación de la noción de ‘fuerza productiva’ que ha marcado la teoría y los movimientos marxistas en la segunda mitad del siglo xx”. J.

ello, siempre afirmó que la tarea del pensar era elaborar relaciones y mecanismos (históricos, políticos, de escritura, técnicos, humanos, animales, etc.) de producción y reproducción de lo que acontece (discursos, prácticas, experiencias, pasiones, etc.) —“la filosofía debe crear los modos de pensar, toda una nueva concepción del pensamiento, de ‘lo que significa pensar’, adecuados a lo que pasa”.⁷ Así, la práctica especulativa deleuziana hace funcionar cada cosa como una disposición circunstancial hecha de múltiples mecanismos azarosos, singulares y productivos de determinadas zonas de experiencia. Toda la labor deleuziana pensará los múltiples efectos virtuales producidos en los cuerpos y el lenguaje en circunstancias determinadas, pensar

Rancière, “Peuple ou multitudes?”, *Multitudes. Philosophie politique des multitudes*, 9, (mayo-junio 2002). En www.multitudes.net/Peuple-ou-multitudes/ (consultada el 8 de abril de 2017)), pero se equivoca al relacionar —por el camino de Negri y en pos de Deleuze— esta ampliación con un “panteísmo romántico” que requiere una idea de que una “comunidad es una comunidad sensible de gente reunida por una fe”, que sostiene una idea de “revolución romántica de lo sensible opuesta a la revolución política”. Y en este tono Rancière añade: “Creo que hay verdaderamente un topos romántico muy fuerte: el reemplazo de la revolución política por una revolución que crea una revolución económico-estética, una religión, una revolución de las fuerzas vitales.” J. Rancière, “Entretien avec Jacques Rancière”, *Dissonance: Beyond Empire*, 1. En www.multitudes.net/Entretien-avec-Jacques-Ranciere/ (consultada el 8 de abril de 2017).

Contra esta lectura, más adecuadamente, Eric Alliez ha afirmado: “lo que habría de ‘nuevo’ en Deleuze, es la radicalidad especulativa [...] de un materialismo filosófico *al fin* revolucionario”. Ver Eric Alliez, *Deleuze philosophie virtuelle* (Francia: Synthélabo, 1996), 11. Se reafirma también aquí: la tarea del pensamiento deleuziano es el ejercicio y la fabricación de un “materialismo en el pensamiento”. Alliez, “Politique des multitudes”, *Multitudes* 1 (marzo 2000). En www.multitudes.net/Politique-des-multitudes/ (consultada el 8 de abril de 2017), un “idealismo-materialismo del acontecimiento puro”. Ver Alliez, *Deleuze philosophie virtuelle*, 11-12. Producción de un “materialismo del encuentro, de la contingencia, de lo aleatorio”. Louis Althusser, “Algunas reflexiones del último Althusser”, *Utopías* 8 (febrero-marzo 1991): 12-13.

⁷ Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1955-1974* (París: Minuit, 2002), 191.

los efectos intempestivos de un discurso, una acción, una práctica, etc. Deleuze llama a esto constructivismo o pensamiento afirmativo.

Esta imagen del pensamiento exige una confusión ontología-política:⁸ pura ontología productiva=pura política inventiva. Esta confusión tiene como funcionamiento una operación cardinal: “crítica total que es al mismo tiempo una creación, positividad total [...], crítica absoluta, y también creación determinada”.⁹ Para Deleuze la producción y reproducción de una circunstancia determinada (con las prácticas, los discursos y las experiencias echadas a andar) tienen un valor de crítica de lo establecido. De allí que Patrice Maniglier y David Rabouin hayan podido hacer la caracterización de la labor político-filosófica deleuziana como la empresa de “producir procedimientos de análisis político, diagnosticar acontecimiento por producirse, proposiciones de alianzas, identificar y distinguir las luchas”.¹⁰ Esta caracterización sigue la deleuziana de la política como “experimentación activa”.¹¹ Una “experimentación-vida” como producción de “programas de vida que se modifican a medida que se hacen, que se traicionan a medida que se abren paso [...], de procesos finitos de experimentación, protocolos de experiencia”.¹² De allí que Negri haya re-descubierto que en Deleuze “el problema fundamental es el de comprender los espacios extensivos de la resistencia”. Problema, que en palabras de Negri, resignifica la política como “el proceso de subjetivación en tanto

⁸ En una entrevista que Bruno Karsenti hace a Étienne Balibar, aquél asegura que hay “una consigna deleuziana”: “¡la verdadera política es la ontología!” Balibar contesta que para él y para Althusser esa afirmación debería entenderse al revés: “la verdadera ontología es la política”. Étienne Balibar, “Une philosophie politique de la différence anthropologique”, *Multitudes* 9 (mayo-junio 2002). En www.multitudes.net/Une-philosophie-politique-de-la/ (consultada el 8 de abril de 2017). Aquí se sostendrá que para Deleuze ambas afirmaciones se confunden.

⁹ Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, 192 y 189.

¹⁰ Patrice Maniglier y David Rabouin, “Quelle politique?”, *Magazine littéraire* 406 (febrero 2002), 52.

¹¹ Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Diálogos* (Valencia: Pre-Textos, 1980), 156.

¹² Deleuze y Parnet, *Diálogos*, 57.

que proceso global, colectivo”. Este proceso, esta producción política de actores políticos resistentes “no es un fenómeno que pueda ser en Deleuze encerrado en la negatividad”.¹³ Es decir, lo que se propone Deleuze es enfatizar esta producción de actores políticos en menoscabo de toda forma de práctica política que asuma una cierta negatividad (represión, dominación, oposición, contradicción, ruptura, etc.). Por ello, la ontopolítica deleuziana trata de “producir nuevas *verdades* políticas, de acompañar nuevas *posibilidades* concretas”.¹⁴ Pero esta producción confundida con la política no genera sujeto o subjetividades, sino un quién que hace política.

El mecanismo especulativo deleuziano que opera como producción de actores políticos trata de implementar una fábrica conceptual que deja fuera cualquier forma de sujeto y de subjetividad al pensar, decir y actuar. Deleuze pone en funcionamiento mecanismos de reflexión que mantienen una postura crítica y una reelaboración que evita cualquier concepto de sujeto para colocar en su lugar procesos de individuación singulares y azarosos. Deleuze (1969) llama a estos procesos “cuarta persona del singular”.¹⁵ En lugar de un sujeto o subjetividad la labor especulativa y práctica deleuziana trabaja “en provecho de singularidades pre-individuales y de individuaciones no-personales”,¹⁶ en provecho de un quién *événementiel*.

Primeramente, la postura de Deleuze frente al concepto de sujeto puede resumirse así: “Nunca me han preocupado la superación de la metafísica o la muerte de la filosofía, nunca he dramatizado la renuncia al Todo, al Uno, al sujeto”.¹⁷ En un texto llamado “Réponse

¹³ Antonio Negri, “Deleuze y la política”, *Archipiélago. Gilles Deleuze: desear, crear, resistir* 17 (otoño 1994): 20.

¹⁴ Maniglier y Rabouin, “Quelle politique?”, *Magazine littéraire* 406: 53.

¹⁵ Ver Deleuze, *Logique du sens*, 15.^a, 16.^a y 19.^a series.

¹⁶ Gilles Deleuze, “Réponse à une question sur le sujet”, en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (París: Les Editions de Minuit, 2003), 328.

¹⁷ Gilles Deleuze, “Michel Foucault”, en *Conversaciones 1972-1990* (Valencia: Pre-Textos, 1996), 124-125.

à une question sur le sujet” se halla resumida la despreocupación de Deleuze respecto al concepto de sujeto. Puede enunciarse así:

- Las funciones que había cumplido hasta ahora el concepto han acabado (de individuación, de universalización —lo humano—, y de resguardo del poder del individuo-hombre —recreación en y de este mundo—).
- La constelación histórico-problemática que la hacía urgente al pensar, decir, actuar y experimentar ha pasado.
- Las maneras de decir y las prácticas que conforman la experiencia rebasan y hacen inútil una estructura subjetiva para concebirlas.

Desaparece el concepto de sujeto, y en su lugar Deleuze coloca individuaciones múltiples como conjuntos de prácticas, enunciaciones y experiencias singulares y azarosas producidas en, y que produzcan, circunstancias determinadas y diferentes (de decir, hacer y experimentar). Así escribe:

Quizás correlativamente [al acabamiento de las funciones del concepto sujeto], se han impuesto tipos de individuación que ya no son personales. Se interroga sobre lo que hace la individualidad de un acontecimiento: *una* vida, *una* temporada, un viento, una batalla, cinco de la tarde [...] Se puede llamar haecceidad o ecceidad a estas individuaciones que ya no constituyen personas o yo. Y surge la cuestión de saber si no somos tales haecceidades antes que yo. [...] Contra todo personalismo, psicológico o lingüístico, ellas fuerzan la promoción de una tercera persona, e incluso una “cuarta” persona del singular, no-persona o *Él*, donde nos reconozcamos mejor, nosotros mismos y nuestra comunidad.¹⁸

Este concepto de individuación *événementielle* excluye de comienzo toda teoría de la identidad, de la sustancia, de la persona, de la in-

¹⁸ Deleuze, “Réponse à une question sur le sujet”, 327-328.

dividualidad, del hijo del pueblo, de la forma, de la unidad corporal o de la estructuración inconsciente, en pos de un concepto de individuación producida por lo que le acontece a un cuerpo en una determinada circunstancia y que lo urge a producir prácticas, discursos y experiencias inéditas. Singularidades preindividuales e individuaciones no-personales que Deleuze y Parnet caracterizan en *Diálogos* del modo siguiente:

nada que ver con los sujetos, sino más bien con las llamadas ‘haecceidades’. En efecto, no todas las individuaciones se hacen de acuerdo con el modo de un sujeto o incluso de una cosa. Una hora, un día, una estación, un clima, uno o varios años —un grado de temperatura, una intensidad, intensidades muy diferentes que se componen— tienen una individualidad perfecta que no se confunde con la de una cosa o la de un sujeto constituidos [...] Las haecceidades no son más que grados de fuerza que se componen, y a los que corresponde un poder de afectar y de ser afectado.¹⁹

Y es que lo que se halla detrás de la labor deleuziana es poner lo que hace, dice y experimenta un cuerpo en lugar del sujeto: cuerpo=individuación. “Este cuerpo es tanto biológico como colectivo y político”,²⁰ histórico-ontológico. En Deleuze hay “una definición inmanente del individuo por sus afectos”.²¹ Los cuerpos se definen “por lo que pueden, por los afectos que son capaces, tanto en acción como en pasión”.²² Todo cuerpo es un amasijo de alteraciones continuas de discursos, experiencias y prácticas. Un cuerpo se diferencia de otro

¹⁹ Deleuze y Parnet, *Diálogos*, 104.

²⁰ Gilles Deleuze, “Deseo y placer”, *Archipiélago. Al borde del sujeto* 23, 1995: 18.

²¹ François Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía virtual* (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 131.

²² Deleuze y Parnet, *Diálogos*, 70.

por los afectos y acciones que pueda llevar a cabo.²³ Un afecto se caracteriza como la urgencia con la que una alteración impone la producción de una determinada respuesta a lo que acontece. Todo afecto es generado en el cuerpo a cuerpo, en el encuentro con otro conjunto de experiencias, discursos y prácticas.

Las diferentes formas de subjetivación son eso: transformación —y todo sujeto, para Deleuze, funciona como tal. El cuerpo por principio para Deleuze no se halla formado, sino en proceso de producción contingente, una transformación continua de sus hábitos— un hábito es la (re)producción de un conjunto de capacidades y de pasiones. Un cuerpo sólo llega a individualizarse de manera contingente, (re)produciendo una infinidad de veces sus hábitos antaño conformados a partir de sus deformaciones al enfrentarse con otros cuerpos. Una individuación corporal azarosa se produce para Deleuze como un cuerpo (sus prácticas, experiencias y discursos) que se encuentra con otros cuerpos (sus prácticas, experiencias y discursos). Y dependiendo de estos encuentros podrá o no realizar ciertas acciones, ciertas experiencias, ciertos discursos. Lo que puede un cuerpo (sus prácticas, experiencias y discursos) se produce en relación con lo que le acontece, con los hábitos que implemente al relacionarse con lo que le acontece. Y en el caso de una individuación humana, sus hábitos pasionales, lo que lo conforma, “siempre están relacionados con acontecimientos sociales”,²⁴ siempre se encuentra en el medio de las prácticas, los discursos y las experiencias sociales. Es éste el medio en el que se produce un quién productor de vida política, revolucionario. Pero un quién “que no se refiere a un individuo o una persona sino a un acontecimiento, es decir, a las fuerzas diversamente relacionadas

²³ “Por ejemplo —escribe Deleuze—, hay mayores diferencias entre un caballo de labor o de tiro y un caballo de carrera que entre un buey y un caballo de labor. Pues el caballo de carrera y el caballo de labor no tienen los mismos afectos ni el mismo poder de afección; el caballo de labor tiene más bien afectos comunes con el buey.” Ver Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica* (Barcelona: Tusquets, 2001), 151.

²⁴ Deleuze y Parnet, *Diálogos*, 143.

[...] y a la relación genética que determina estas fuerzas”.²⁵ Un quién que “no razona en la necesidad del hecho consumado, sino en la contingencia del hecho por consumir”.²⁶ Un quién que se confunde con la producción singular de protocolos de experiencia, de prácticas y de discursos.

La producción individualizada de protocolos de experiencias “conciérne a nuestra manera de percibir, de actuar y de sentir”.²⁷ Una individuación *événementielle* se trata de una organización de las relaciones con lo que acontece. Toda institución establecida —capitalista, estatal, de explotación o de cualquier control habitual— trata de organizar de tal manera lo que pasa (las pasiones de los individuos, los caminos de experiencia, las construcciones de la ciudad, las prácticas de los cuerpos, etc.) que sea imposible modificar lo que ya acontece (la explotación y los hábitos de autoridad). Ahí es donde el pensamiento afirmativo deleuziano enlaza la producción y la génesis singular de un cuerpo a un pensamiento político. Deleuze llama revolución a la producción de una individuación singular. Tal es revolucionaria o política por sí misma porque modifica de manera singular y azarosa las organizaciones establecidas de la experiencia. Deleuze y Parnet escriben:

El verdadero problema de una revolución nunca ha sido: espontaneidad utópica u organización del Estado. [...] El auténtico problema nunca ha sido ideológico, siempre ha sido de organización: ¿es posible una organización que no se configure según el modelo del aparato de Estado [...]? [...] ¿por qué no pensar que *un nuevo tipo de revolución está deviniendo posible*, y que todo tipo de máquinas mutantes, vivientes, hacen guerras,

²⁵ Gilles Deleuze, “Prefacio a la edición inglesa de Nietzsche y la filosofía”, *Archipiélago. Nietzsche entre dos milenios* 40, 2002: 55.

²⁶ Louis Althusser, *Para un materialismo aleatorio* (Madrid: Arena Libros, 2002), 39.

²⁷ Deleuze y Parnet, *Diálogos*, 156.

se conjugan, y trazan un plano de consistencia que mina el plano de organización del Mundo y de los Estados?²⁸

Una individuación político-revolucionaria, y para funcionar como tal, debe producir estas organizaciones inéditas que alteran las maneras de sentir, de decir y de hacer de los cuerpos. Organizar las palabras, las prácticas y las pasiones de tal modo que se modifiquen las instituciones que ya se ejercen. Organizar de otra manera la experiencia es producir otras experiencias. La política es un problema de “composición”.²⁹ Pero a tales individuaciones políticas “los dispositivos de poder quieren taponarlas, amarrarlas”, “las aplastan o las taponan”.³⁰ Ésta es su función principal: impedir la producción de individuaciones inéditas que las ponen en cuestión y echan abajo sus disposiciones prácticas y experimentales. Este mecanismo de taponar o aplastar las individuaciones es la forma según Deleuze de ejercerse el poder político en el día de hoy. Lo llamaré “control”.³¹ El control nunca evita la producción de individuaciones. Antes bien, la producción política viene —acontece— primero concretamente y después adviene el control. Éste toda vez es secundario como recuperación y reutilización siempre singular y concreta de lo producido o reterritorialización. Se llamará micro-política a esta posibilidad de conceptualizar, vigorizar y hacer acontecer esas producciones singulares, concretas y azarosas que siempre vienen antes y quedan fuera de cualquier forma de institución habitual de controlar las prácticas, las pasiones y los discursos. Zourabichvili afirma en este sentido: “la revolución vale [...] por la potencia de vida que manifiesta aquí y ahora”.³²

²⁸ Deleuze y Parnet, *Diálogos*, 164 y 166.

²⁹ Ver Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (Barcelona: Anagrama, 1997).

³⁰ Deleuze, “Deseo y placer”, *Archipiélago. Al borde del sujeto*, 23, 1995: 14.

³¹ Ver Gilles Deleuze, “Las sociedades de control y el neofeudalismo”, en *Conversaciones 1970-1990* (Barcelona: Pre-Textos, 1995), 277-286.

³² Zourabichvili, *Deleuze. Una filosofía virtual*, 145.

De este modo, para Deleuze toda individuación política funciona como la labor de una producción-composición singular de lo que acontece (¿quién? ¿cuándo? ¿cómo? ¿dónde? ¿cuánto?). Tal labor singular debe confundirse con una cierta fabricación de un acontecimiento. Fabricación que funciona inclusivamente (“y..., y..., y...”). Para Deleuze una acción política produce (compone-incluye) la experiencia como diferentes y múltiples maneras de decir, hacer y sentir.

RANCIÈRE

La política no es el ejercicio del poder. Debe ser definida por sí misma, como una modalidad específica de la acción, llevada a la práctica por un tipo particular de sujeto, y derivando de una clase de racionalidad específica. Es la relación política la que hace posible concebir al sujeto político, no a la inversa.

JACQUES RANCIÈRE, “11 tesis sobre política”

“Para mí, el problema consiste ante todo en redefinir lo que es político, esto es, quién es capaz de política”,³³ estas palabras expresan el sentido de la labor especulativa de Rancière. Pero aquí Rancière es enfático: “La política es asunto de sujetos, o más bien de modos de subjetivación”, de “dispositivos de subjetivación específicos”.³⁴ Así, toda la tarea de Rancière será caracterizar la singularidad de una acción

³³ Jacques Rancière, “Universalizar las capacidades de cualquiera: entrevista con Jacques Rancière”, *Arte y pensamiento* (2005). En ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=276 (consultada el 9 de abril de 2017). Rancière afirma que su elaboración especulativa va en contra de todo pensamiento contemporáneo que tenga como efecto indeseado la despolitización del pensamiento. Así, atacará problemas (consenso, diálogo, justicia distributiva, imposibilidad de representar el holocausto, memoria del horror, estetización de la política, el comienzo del fin como destino, desaparición de la diferencia, identidad de las fuerzas productivas, etcétera) y autores (Negri, Lyotard, Arendt, Žižek, Badiou entre otros) sobre los que pesará su acusación de volver imposible la reflexión y la acción políticas.

³⁴ Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1996), 52 y 51.

política, de la concepción —al realizar esa acción— de quien la lleva a cabo, de su forma de operar y de los efectos provocados.

Primeramente, Rancière echa a andar un ejercicio del pensamiento que pone en funcionamiento una operación política que llama disenso, redistribución o disyunción:

siempre se afirma bajo la forma de una disyunción: separando las palabras de las cosas que designaban, disyuntando el texto de lo que decía, de eso a que se aplicaba, de aquél al que se dirigía; sustrayendo un cuerpo al lugar que le estaba destinado, al lenguaje y a las capacidades que eran las suyas. Llamemos este movimiento en general “disenso”.³⁵

Esta operación de disyunción es el mecanismo político por excelencia para Rancière. La afirmación, es decir, la producción de un sujeto político se vuelve dable mediante una partición, una redistribución. La acción política es cuestión de disyunciones, de rupturas. Estas redistribuciones se ejercen sobre la organización que una sociedad o una institución dada se imponen como las prácticas y la sensibilidad reguladas de los individuos. Rancière es enfático en que la política se ejerce en un plano sensible, este plano es lo público o la visibilidad —“la política es una cosa estética, una cuestión de apariencias”.³⁶ El poder

³⁵ Jacques Rancière, “El método de la igualdad”, *DDOOS, Asociación de Amigos del Arte y la Cultura* (2006). En www.ddoos.org/articulos/textos/Jaques_Ranciere.htm (consultada el 9 de abril de 2017). Lo que encontramos en Rancière es una reformulación de la noción kantiana de distinción: “Mi enfoque es [...] el de un pensamiento crítico, en el sentido kantiano: pensamiento de eso que vuelve posibles las diferencias que instituyen tal o tal dominio sensible, lo que quiere decir también tal o tal dominio inteligible, como el arte o la política. Un pensamiento crítico es también un pensamiento que permite pensar estos dominios como instituidos por operaciones críticas, por disensos. Esto quiere decir que estos dominios tienen una existencia litigiosa.” Rancière, “El uso de las distinciones”, *DDOOS, Asociación de Amigos del Arte y la Cultura* (2004). En www.ddoos.org/articulos/otros/Jacques_Ranciere.htm (consultada el 9 de abril de 2017).

³⁶ Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 98.

y sus instituciones organizan el espacio de lo sensible. Para Rancière la política no acontece sin un cruce con lo estético. Este ámbito de la experiencia pública en litigio es el ámbito de las capacidades de los individuos, de las capacidades para hacer y decir.

Rancière distingue dos maneras de distribuir lo público que será la distinción sobre la que su pensamiento político se elabora: policía/política. La policía es una distribución de lo visible que excluye cualquier otra forma de distribución, es decir, una “distribución ‘normal’ de las posiciones entre quien ejercita el poder y quien lo sufre”,³⁷ una disposición de los cuerpos y sus capacidades que hace a los individuos “adecuados” a sus posiciones. Más extensamente en *El desacuerdo*:

la policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido.³⁸

Policía es el nombre que le da Rancière a una distribución de los cuerpos en la que quedan identificados a sus prácticas, discursos y experiencias. Pero tales prácticas, discursos y experiencias son aprovechados como forma de gobierno; es decir, la policía es la distribución de lo sensible que coloca y encierra a los cuerpos en determinadas capacidades ya establecidas desde antes. Los coloca en un “ahí” que los identifica. El “ahí” de lo que los distribuye y ordena como sus prácticas. Pero esta disposición que genera en los cuerpos identificaciones con lo que hacen, dicen y experimentan según disposiciones de

³⁷ Jacques Rancière, “11 tesis sobre política” (1997). En vdocuments.mx/documents/ranciere-11-tesis-sobre-la-politica.html (consultada el 9 de abril de 2017).

³⁸ Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 44-45.

explotación, poder o dominio, no necesita de un mecanismo de constitución de los sujetos —sea interpelación, enajenación, o cualquier otra. Escribe:

¿cómo estamos ahí? ¿Qué quiere decir ‘ser-ahí’? [...] si estamos ahí donde estamos —si “estamos ahí porque estamos ahí”—, no es por falta de saber, sino por falta de tiempo. [...] la inmediatez de la relación entre una condición y la condición de esta condición. Se puede llamar a esto el círculo de la creencia. La creencia no es la ilusión. El artesano no necesita creer “verdaderamente” que el dios ha puesto hierro en su alma, es suficiente con que haga como si creyera. Pero para ello no necesita simular. Es suficiente con que esté ahí donde está para que todo funcione como si creyera. No se trata aquí ni de conocimiento ni de desconocimiento. Se trata de la posición de un cuerpo, de la puesta en obra de sus capacidades. Es por esto que la emancipación no es una toma de conciencia sino un cambio de posición o de competencia, y por tanto de “creencia”.³⁹

La distribución policial trabaja como “incorporación identitaria”. Pero esta incorporación que identifica a los cuerpos no se realiza por mecanismos de control lingüístico o de saber, sino por “tiempo”; es decir, por repetición de las prácticas y por imposibilidad de hacer, decir o experimentar otras cosas. La policía trabaja por saturación del tiempo —“no tengo tiempo de dejar de trabajar”.

Rancière, de hecho, con este mecanismo de incorporación identitaria como conformación de individuos atrapados en las prácticas-discursos-experiencias que los explotan, trata de dejar de lado la cons-

³⁹ Rancière, “El método de la igualdad”, 2006. En www.ddooss.org/articulos/textos/Jaques_Ranciere.htm (consultada el 9 de abril de 2017). Lo que ataca aquí Rancière es la idea marxista de un desconocimiento de la base de cualquier dominio. Su cometido es eliminar cualquier rastro de epistemología en la reflexión política de la construcción de comunidad y de sujeto, esto aun a costa de dejar de lado la teoría de la ideología y de la interpelación.

titución mediante el poder de las palabras. Más claramente trata de dejar de lado un supuesto mítico-teológico que, según él, viene con el mecanismo de la interpelación —es lo que llama un mecanismo arquipolítico. Rancière analiza contra este presupuesto la “cuestión de la literatura”.⁴⁰ Según Rancière, la literatura en sus prácticas “no deja de confrontarse a la voluntad de que las palabras sean más que palabras, que se conviertan en cosas o que inscriban su sentido en la superficie misma de las cosas”.⁴¹ Esta voluntad es mítico-religiosa de una palabra todopoderosa que crea según nombra— “refutación de la palabra política intencional”. Las palabras, para Rancière, sólo son palabras, y su poder es el de organizar palabras que ponen en escena personajes, escenas y acciones. Pero afirma que la emergencia del régimen histórico moderno de las prácticas de escribir literarias se produce como un “desplazamiento del lugar mismo de la palabra”.⁴² Este desplazamiento que la práctica literaria ejerce es un mecanismo político de democratización. Ésta es su función: delimitar en la escritura un espacio donde la comunidad puede ejercer diferentes modos de sensibilidad; es decir, ruptura con toda jerarquía u orden establecido en provecho de una democratización —“literaturización” o “literalización” escribe Rancière haciendo eco con Benjamin⁴³ y Deleuze— de las capacidades de cualquier cuerpo. Los actos estéticos implementados en la práctica literaria son configuraciones de la experiencia que

⁴⁰ De allí sus trabajos sobre los regímenes estéticos y de lo que el arte de las palabras permite o no pensar. Ver *Politique de la littérature, La división de lo sensible. Estética y política, La fábula cinematográfica* y *El inconsciente estético*, entre otros.

⁴¹ Rancière, “El método de la igualdad”.

⁴² Jacques Rancière, “La littérature a une forme de politique bien à elle”, *L'Humanité* (5 de abril de 2007). En www.humanite.fr/node/369025 (consultada el 9 de abril de 2017).

⁴³ Ver para este concepto de “literaturización” o “literalización” de Walter Benjamin: *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica; El autor como productor; Dos ensayos sobre Goethe* y *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, y de Gilles Deleuze: *Lógica del sentido, Crítica y clínica* y *Kafka. Para una literatura menor*.

dan lugar a nuevos modos del sentir e inducen formas nuevas de la subjetividad política. En *La división de lo sensible* escribe sobre esta potencia política de disyunción que la práctica literaria ejerce:

los enunciados se apoderan de los cuerpos y los apartan de su destino en la medida en que no son cuerpos, en el sentido de organismos, sino casi-cuerpos, bloques de palabras que circulan sin padre legítimo que las acompañe hacia un destinatario autorizado. Tampoco producen cuerpos colectivos. Antes bien, introducen líneas de fractura, de desincorporación, en los cuerpos colectivos imaginarios. [...] Es cierto que la circulación de estos casi-cuerpos determina modificaciones de la percepción sensible de lo común, de la relación entre lo común de la lengua y la distribución sensible de espacios y ocupaciones. Dibujan así comunidades aleatorias que contribuyen a la formación de colectivos de enunciación que vuelven a poner en cuestión la distribución de papeles, territorios y lenguajes —en suma, de esos sujetos políticos que vuelven a poner en tela de juicio la división predeterminada de lo sensible. Pero precisamente un colectivo político no es un organismo o un cuerpo comunitario. Las vías de la subjetivización política no son las de la identificación imaginaria sino las de la desincorporación “literaria”.⁴⁴

La práctica literaria hace en el terreno de la escritura lo mismo que la acción política en el ámbito de las prácticas. La política para Rancière se opondrá siempre —como un acto posterior de ruptura y crítica— a la distribución policial. Y es que la distinción política/policía exige que la política venga siempre después. La política “no es nunca un acto originario”.⁴⁵ Siempre es antagónica, trabaja mediante disyun-

⁴⁴ Jacques Rancière, *La división de lo sensible. Estética y política* (2002). En poderunidosstudio.files.wordpress.com/2009/12/jacques-ranciere-la-division-de-lo-sensible1.pdf (consultada el 9 de abril de 2017).

⁴⁵ Jacques Rancière, *El uso de las distinciones* (2004). En www.dooos.org/articulos/otros/Jacques_Ranciere.htm (consultada el 9 de abril de 2017).

ciones, es el espacio local y singular del litigio, del desacuerdo. Estas afirmaciones tratan de, al igual que con el poder de la palabra, cuestionar “¿Qué puede la política por ella misma? [...] ¿Qué puede la política? ¿Hasta dónde puede ir?”⁴⁶ Sobre ello escribe:

hay una efectividad de la política, incluso si esta efectividad está subordinada a un principio policial de distribución de las identidades, de los lugares y de las funciones. La distinción de la política y de la policía opera en una realidad que conserva siempre una parte de indistinción. Es una manera de pensar la mezcla. No hay un mundo político puro y un mundo de la mezcla. Hay una distribución y una redistribución.⁴⁷

La política no es el poder de constituir o producir relaciones sociales o sujetos políticos, sino “la actividad que vuelve a trazar las líneas, que introduce casos de universalidad y de las capacidades para formular lo común en lo que era el universo privado, doméstico o social”.⁴⁸ Es que la acción política opera como composición y no como constitución. En *El desacuerdo* escribe: “La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar.”⁴⁹ Y es que la acción política se trata para Rancière de “la configuración sensible de un mundo común, de los sujetos que la pueblan y de sus capacidades”.⁵⁰ Pero la acción política —por su carácter antagónico y de eficacia disyuntiva— es “una actividad aleatoria, suplementaria que [...] habría podido del mismo modo no ser. Una actividad sin legitimidad y sin lugar propio, porque su nombre propio es ya un homónimo problemático, en el cruce de

⁴⁶ Rancière, “El método de la igualdad”.

⁴⁷ Rancière, “El uso de las distinciones”.

⁴⁸ Rancière, “El uso de las distinciones”.

⁴⁹ Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 45.

⁵⁰ Jacques Rancière, *La littérature a une forme de politique bien à elle* (2007). En www.humanite.fr/node/369025 (consultado el 9 de abril de 2017).

diferentes discursos y diferentes razones”.⁵¹ Para Rancière la política acontece “como un accidente recurrente en la historia de las formas de la dominación”, como “configuración de su propio espacio”.⁵² Ya que la acción política sólo “manifiesta en sí misma la pura contingencia del orden”.⁵³ La política es la acción local y ocasional que muestra el carácter local y ocasional de cualquier orden.

Así, esta acción política es, como puesta en cuestión y redistribución de cualquier orden policial, “la producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia”.⁵⁴ Así, los dispositivos de subjetivación, para Rancière, “son siempre alteraciones, procesos de pérdida de un cierto [sí] mismo: procesos de desidentificación, de desapropiación o de indiferenciación”. Un sujeto político siempre se compone en una disyunción con su lugar establecido y una redistribución de sus capacidades determinadas, es una especie de desidentificación consigo mismo, con sus prácticas, discursos y sus experiencias. La política es la puesta en operación de procesos de desidentificación. La subjetivación tal como la concibe Rancière se confunde con la “manera en que las formas de subjetivación reconfiguran la topografía de lo común”.⁵⁵ Un dispositivo de subjetivación política es una reproducción de los campos de experiencia dados, una máquina disyuntora y redistribuidora de capacidades y experiencias, una “instancia de experiencia de un litigio”.⁵⁶ Y de acuerdo al funcionamiento localizado y ocasional de la acción política, todo sujeto político es “una especie de instancia tea-

⁵¹ Rancière, “El uso de las distinciones”.

⁵² Rancière, “11 tesis sobre política”.

⁵³ Rancière, “El uso de las distinciones”.

⁵⁴ Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 52.

⁵⁵ Rancière, “El uso de las distinciones”.

⁵⁶ Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 52.

tral provisoria y local”.⁵⁷ Así escribe: “Una subjetivación política es una capacidad de producir esos escenarios polémicos, esos escenarios paradójicos que hacen ver la contradicción de dos lógicas.”⁵⁸

Lo que este sujeto político escenifica en esta “acción paradójica” que lo compone, Rancière lo llama “igualdad”. Para el actor de la igualdad —sujeto político— utiliza el nombre de “pueblo”. El pueblo es “el sujeto matricial de la política, no es el conjunto de los miembros de la comunidad o la clase obrera o la población. Es la parte suplementaria en relación a cualquiera de las partes contables de la población que hace posible identificar la *cuenta de los incontados* con la *totalidad* de la comunidad”.⁵⁹ Es decir, el pueblo es el conjunto de prácticas, discursos y experiencias emergidas ocasional y localmente que permiten “la presentación, la declaración, la afirmación, la encarnación de una potencia de igualdad, de una potencia de capacidad de cualquiera”.⁶⁰ La igualdad no es un supuesto metafísico ni trascendental, sólo es “la condición puesta en acto en todos esos dispositivos de litigio”.⁶¹ Esta “condición” es de capacidades de los cuerpos para decir, hacer, pensar y experimentar. El pueblo es el conjunto de cuerpos cuyas capacidades son iguales. Lo policial por funcionamiento implementa desigualdades, distribuciones de las capacidades al disponer jerarquías y nombrar incapaces para hacer, decir, pensar y experimentar. La emergencia local y ocasional del pueblo es la emergencia de las capacidades acalladas —en la repetición de las prácticas y

⁵⁷ Jacques Rancière, “Entretien avec Jacques Rancière”, *Dissonance: Beyond Empire* 1. (2004). En www.multitudes.net/Entretien-avec-Jacques-Ranciere/ (consultada el 9 de abril de 2017).

⁵⁸ Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 59.

⁵⁹ Rancière, “11 tesis sobre política”.

⁶⁰ Jacques Rancière, *Universalizar las capacidades de cualquiera: entrevista con Jacques Rancière* (2005). En ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=276 (consultada el 9 de abril de 2017).

⁶¹ Jacques Rancière, “Peuple ou multitudes?”, *Multitudes. Philosophie politique des multitudes* 9 (mayo-junio, 2002). En www.multitudes.net/Peuple-ou-multitudes/ (consultada el 9 de abril de 2017).

discursos de los campos de experiencia habituales— de los cuerpos. El pueblo es “un operador que une y desune las regiones, las identidades, las funciones, las capacidades existentes en la configuración de la experiencia dada”. El pueblo es la aparición ocasional de discursos, prácticas, experiencias que las capacidades de los cuerpos permiten por sus condiciones mismas. Al régimen donde las capacidades se universalizan Rancière le llama “democracia”. Pero la democracia no es un régimen particular —con su estado y sus instituciones, sus leyes y sus autoridades—, sino el régimen de lo político, espacio producido por la puesta en operación singular de las iguales capacidades de los cuerpos.

Este espacio de igualdad de las capacidades, este nombre de pueblo, nadie puede apropiárselo porque se trata de “ocurrencias específicas” de la condición universal de las capacidades de los cuerpos —“universalidad singular”— y porque siempre tales ocurrencias se dan en términos antagónicos a un orden dado —“universalidad polémica”.⁶² Por ello Rancière sentencia decisivamente: “La política, en su especificidad, es rara. Siempre es local y ocasional.”⁶³

BUTLER

Nos haría falta, entonces, aprender a vivir, a abrazar a la vez la destrucción y la desarticulación de lo humano en nombre de un mundo más hospitalario y finalmente menos violento, renunciar a conocer por adelantado la forma precisa que toma y tomará nuestra cualidad de humano, permaneciendo, así, abierto a su permutación.

JUDITH BUTLER, “Faire et defaire le genre”

La labor de pensamiento de Butler es plenamente política, trata de hacer dos cosas al mismo tiempo: 1) mostrar el carácter de construcción

⁶² Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 58.

⁶³ Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, 173.

política de todo modo de subjetivación —género, sexo, identidad, interpelación—, y 2) criticar-deconstruir políticamente cualquier mecanismo —teórico, legal, práctico, político, etc.— que tenga por efecto naturalizar un modo específico de subjetivación. Ambas cosas las logrará mostrando que todo mecanismo de subjetivación funciona de acuerdo a una falla que permite el ejercicio de deseos extraños, prácticas productivas, cuerpos externos, a los mecanismos convencionales. Tal vulnerabilidad operacional vuelve contingente todo mecanismo de subjetivación. Es decir, Butler enfatizará el carácter de reproducción de todo funcionamiento de un modo de subjetivación. Tales mecanismos especulativos crítico-deconstructivos tienen por objetivo convertir los modos de subjetivación en “sitios de debate político”, “de resignificación”, “de disputa política permanente”.⁶⁴ Los modos de subjetivación no son omnipotentes, ni la constitución es absoluta. O más enfáticamente dicho: toda forma de subyugación es un mecanismo que permite agencias corporales.

Escribe en “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”:

Tomar la construcción del sujeto como una problemática política no es lo mismo que acabar con el sujeto. Deconstruir el sujeto no es negar ni desechar el concepto; por el contrario, la deconstrucción implica sola-

⁶⁴ Judith Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘post-modernismo’”, *La ventana 13* (2001). En www.caladona.org/grups/uploads/2007/05/el%20feminismo%20y%20la%20cuestion%20del%20posmodernismo.pdf (consultada el 9 de abril de 2017). Su labor de militante en movimientos *queer* es reconocida. Pero, la política y la labor especulativa que trata de implementar exigen, para Butler, llevarse a cabo “sin recurrir a políticas de identidad”. Pues afirma que al pensar los movimientos políticos actuales —de lucha por los derechos, de reconocimiento, de mejoramiento de las condiciones de vida, etc.— “no hay razones para dar por sentado que estos movimientos sociales puedan ser reducidos a sus formaciones identitarias”. Judith Butler, “El marxismo y lo meramente cultural”, *New Left Review* 2 (mayo-junio, 2000) 109-121. En newleftreview.es/article/download_pdf?language=es&id=1939 (consultada el 9 de abril de 2017).

mente que suspendamos todo compromiso con aquello a lo que el término, “el sujeto”, se refiere, y que consideremos las funciones lingüísticas a las que sirve en la consolidación y el ocultamiento de la autoridad. Deconstruir no es negar o hacer a un lado, sino cuestionar y, tal vez lo más importante, abrir un término, como el sujeto, a una reutilización o recolocación que previamente no ha sido autorizada [...], dejar al término libre en un futuro de múltiples significaciones, emanciparlo de las ontologías raciales o maternales a las que ha sido restringido, y darle juego como un sitio donde puedan ver la luz significados aún no previstos.⁶⁵

Butler es enfática: toda forma de individualidad, toda forma de persona, toda subjetividad es constituida. Pero esta constitución no se debe confundir con una creación. Quizás toda la labor que Butler realiza se centra en eliminar de esta noción de constitución un “fantasma de poder casi-divino”. “Vulnerabilidad” “fuerza fallida”, “producción contingente”, son términos que señalan el mismo mecanismo para los procedimientos de subjetivación: la constitución de una subjetividad es una “suerte de improvisación practicada en un contexto apremiante”.⁶⁶ Es cierto que “ningún sujeto es su propio punto de partida”,⁶⁷ pero ello no significa que los mecanismos sociales de su constitución sean infalibles, indefectibles. Y es que toda subjetivación para Butler se da en un “campo político que hace contingentes los parámetros específicos de ese exterior constitutivo”, un campo político de “antagonismos constitutivos”.⁶⁸ Toda subjetividad se conforma en anta-

⁶⁵ Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”, *La ventana* 13.

⁶⁶ Judith Butler, *Faire et defaire le genre* (2004). En multitudes.samizdat.net/article1629.html (consultada el 9 de abril de 2017).

⁶⁷ Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘postmodernismo’”, *La ventana* 13.

⁶⁸ Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”, *La ventana* 13.

gonismo o disputa con formas normalizadoras. Toda subjetividad es producto contingente de una resignificación de las convenciones que estructuran las subjetivaciones dominantes. Toda subjetividad es efecto-productor de una paradoja en el mecanismo de llegar a ser.

Las subjetivaciones se producen dentro de un conjunto de mecanismos sociales que Butler llama “aparataje” [*appareillage*].⁶⁹ Cada aparataje es un conjunto de prácticas, valores, afirmaciones, pensamientos, deseos, pasiones, que deben estar ordenados en una figura social. Así, el género es un modo de subjetivación que funciona especificando a los cuerpos de los individuos las maneras de actuar, las cosas para decir, las sensaciones que se pueden sentir, los deseos permitidos, etc. Es que lo que hace cada modo de subjetivación es determinar, normar “lo que los humanos requieren para mantener y reproducir las condiciones de su propia capacidad de vivir”, recortan y moldean la “posibilidad de vivir”.⁷⁰ El sexo, el género, la raza, etc. son aparatajes que determinan y reproducen ciertos modos de subjetivación establecidos y valorados socialmente como los espacios en los que es preferible vivir y ejercer la vida propia. Butler llama a estos aparatajes con una palabra muy nietzscheana: “convenciones”. Pero una convención no es un uso reglamentado y ya codificado de determinadas prácticas sociales, antes bien es un “medio de conservación”, una manera agonística de subsistir.

Las acciones y los deseos de los cuerpos de los individuos se ejercen en los medios determinados por estas convenciones. Así, las instituciones sociales (ley, política, educación, lenguaje, etc.) retoman tales convenciones y las reproducen y defienden. Esta reproducción y defensa tiene como resultado la naturalización social de esos determinados modos de subjetivación.

⁶⁹ Butler, *Faire et defaire le genre*. He preferido traducir literalmente la palabra francesa para señalar el carácter técnico y la dificultad de Butler para hablar de este carácter.

⁷⁰ Butler, *Faire et defaire le genre*.

Pero, se pregunta Butler: ¿qué pasaría si mis deseos, mis prácticas, mis pensamientos no concuerdan con la convención y tratan de ejercerse fuera de lo normal? Entonces ahí, la tarea de Butler será mostrar que es dable generar otras formas de acción, decir, deseo —y que las instituciones sociales trabajen igualmente de acuerdo a esos diferentes modos de subjetividades—, ya que todo aparataje productor de subjetividad concreto trabaja como un mecanismo contingente de repetición política que permite que la resistencia y la sublevación contra esos mecanismos sean “generadas en parte por los poderes a los que resisten o se oponen”.⁷¹ Y es que

si el sujeto es constituido por el poder, ese poder no cesa en el momento en el que el sujeto es constituido, pues tal sujeto nunca queda totalmente constituido, sino que es hecho sujeto y producido una y otra vez. Ese sujeto no es ni una base ni un producto, sino la posibilidad permanente de un proceso de resignificación que es desviado y detenido mediante otros mecanismos de poder, pero que es la propia posibilidad del poder de ser reformulado.⁷²

Así afirma decisivamente: “los sujetos son constituidos por la exclusión; esto es, mediante la creación de un dominio de sujetos desautorizados, presujetos, figuras abyectas, poblaciones borradas a la vista”.⁷³

Dos ejemplos trabajados por Butler pueden servir para ejemplificar esta antagónica política —o ámbito de la incertidumbre contingente— que sobredetermina, como su vulnerabilidad y falla, los mecanismos de subjetivación de las convenciones: el funcionamiento de una norma y el funcionamiento del lenguaje. Butler afirma que

⁷¹ Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad* (Madrid: Síntesis, 1997), 71.

⁷² Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”, *La ventana* 13.

⁷³ Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”, *La ventana* 13.

una norma por principio no es letra muerta o imposición de poderes mágico-políticos, sino que “deben ser comprendidas como formas de acción”, cuya eficacia es de “un tipo de causalidad inmanente”. Es decir, la norma no es la Ley que crea a los sujetos en su aparato psíquico, sino que muestra que es “la acción el lugar de la intervención social”.⁷⁴ La norma —social, sexual, política, religiosa, etc.— sólo funciona como un poder en la reiteración de su enunciación. No hay norma sin mecanismos que protejan al reproducir las prácticas de vida que ponen en funcionamiento. Pero esta repetición muestra el carácter contingentemente construido de la norma. Ya que si la norma necesita reproducir el aparataje que permite decidir sobre qué prácticas de vida son preferibles, entonces esa misma norma se reconstruye en su reproducción. Butler utiliza para señalar este carácter contingentemente construido de la norma el término “cita”. La “dimensión citacional”⁷⁵ muestra que “en la medida en que las normas [...] son reproducidas, son invocadas y de alguna manera citadas, las prácticas corporales tienen la capacidad de modificarlas al citarlas”.⁷⁶ Es decir, la reproducción misma de la norma hace dable, para quien trate de enfrentarlas ya que no le permite practicar otros deseos, la constitución de otros modos de subjetivación.

Segundo ejemplo: el lenguaje o la interpelación. Hay que decirlo: para Butler el lenguaje es el mecanismo y el modo de subjetivación principales de constitución de subjetividades. Y acepta que este mecanismo de subjetivación se debe llamar interpelación. En *Mecanismos psíquicos del poder* y en *Lenguaje, poder e identidad*, Butler se lanza a una “revisión” del poder interpelante del lenguaje. Según la lectura de Butler lo que más importa en el mecanismo de interpelación es que muestra perfectamente que éste no sería eficaz sin el deseo de respuesta de los individuos. La interpelación por sí sola no constituye a los

⁷⁴ Judith Butler, *Faire et defaire le genre*.

⁷⁵ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 61.

⁷⁶ Butler, *Faire et defaire le genre*.

sujetos, si así se pensara, entonces se le atribuiría a las palabras una “eficacia mágica”,⁷⁷ que por supuesto no tienen. Son los individuos al “responder: “sí, soy yo”⁷⁸ los que se constituyen como sujetos en sí mismos. El mecanismo constituyente de la interpelación es ineficaz si el individuo no responde a la interrupción que lo perturba y asume el personaje que se le propone. Así, la interpelación debe concebirse como una máquina de constitución de respuestas *por adelantado*. Lo que “cuidan” las convenciones sociales es que estas respuestas normalizadas sean las únicas posibles. Pero para Butler —y aquí se halla el meollo del asunto— la constitución de un sujeto debe confundirse con su re-producción como viviente —“el lenguaje preserva el cuerpo”.⁷⁹ Esta reproducción del cuerpo viviente no debe confundirse con la repetición de una convención cualquiera, aunque se juegue en ella. Esta reproducción es una forma de respuesta que queda fuera de la convención, es contingente. Toda interpelación se da en el tiempo diferido en que un viviente decide si la convención le sirve o no para vivir. Toda interpelación espera respuesta. Butler lo señala: “la respuesta siempre es imprevista, perdiendo [la interpelación] así su propio sentido soberano de expectación frente a una resistencia que ella misma ayudó a producir”.⁸⁰ Así debe hacerse una cierta descripción de la producción de la respuesta, de los “modos distintos de darse la vuelta”.⁸¹ Y es que si es verdad que el lenguaje constituye a los sujetos, también es vulnerable su poder. Es como si Butler reafirmara, con este poder incierto y falible de las palabras. De allí su afirmación de que el “habla está siempre de algún modo fuera de control”.⁸²

⁷⁷ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 45.

⁷⁸ Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución* (México: Siglo XXI, 1974), 135.

⁷⁹ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 21.

⁸⁰ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 31.

⁸¹ Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción* (Madrid: Cátedra, 2001), 144.

⁸² Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 36.

La falla del lenguaje es la respuesta imprevista del cuerpo que trata de constituir. El lenguaje es vulnerable a que se le tome por instrumento,⁸³ es decir, a que se hable a través de él. Para Butler, el lenguaje subyuga, pero también permite. O mejor, el poder constituyente del lenguaje nos hace capaces de decir y hacer cosas fuera de las ya dichas y hechas. El lenguaje nos constituye como vivientes capaces de negociar nuestra subjetivación, de vivir otras prácticas. De allí que Butler trabaje el “lenguaje como una figura de la agencia”. La agencia debe comprenderse como “un acto con consecuencias, [...] un acto prolongado, una representación con efectos”.⁸⁴ Es un acto de responsabilidad, de intervención comprometida con la reproducción de la propia vida en un proceso social convencional de repetición. Una agencia es “una forma de pensar acerca de las personas como actores instrumentales que confrontan un campo político externo [...], *la agencia es siempre y solamente una prerrogativa política*”.⁸⁵ Una agencia siempre se efectúa como “una desobjetivación crítica”.⁸⁶ Y es que la agencia es el conjunto de prácticas, deseos, discursos que se realizan fuera de las convenciones dominantes. Por ello, una agencia siempre es una potencialidad de vida, una capacidad de vivir.

Pero lo que ponen al descubierto la vulnerabilidad del lenguaje, la contingencia de las normas y la agencia es la vida del cuerpo. Pero un cuerpo que no se halla fuera del lenguaje⁸⁷ y de las prácticas. Antes

⁸³ Butler escribe en 1997 un “fallo del lenguaje para deshacerse de su propia instrumentalidad, o más aún, de su propia naturaleza retórica”. Ver Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 25.

⁸⁴ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 24 y 25.

⁸⁵ Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”, *La ventana* 13.

⁸⁶ Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, 144.

⁸⁷ En Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”, nota 13, Butler escribe sobre esta problemática relación cuerpo/lenguaje: “El cuerpo postulado como anterior al signo es siempre postulado o significado como anterior. Esta significación opera al producir un efecto de su propio procedimiento, el cuerpo que sin embargo y simultáneamente afirma descubrir como algo

bien, Butler somete a una deconstrucción cualquier noción dominante y convencional del cuerpo material. Así escribe que su labor última es:

someter [las] nociones del cuerpo y la materialidad a una crítica deconstructiva. Deconstruir el concepto de la materia o el de los cuerpos no es negar o rehusar ninguno de los dos términos. Deconstruir estos términos significa, más bien, continuar utilizándolos, repetirlos, repetirlos subversivamente, y desplazarlos de los contextos en los que han sido colocados como instrumentos de poder opresivo [...], para que ocupe y sirva a objetivos políticos muy diferentes. [...] Si bien una deconstrucción de la materialidad de los cuerpos suspende y problematiza el referente ontológico tradicional del término, no congela, destierra, vuelve inútil ni vacía de significado la utilización del término; por el contrario, proporciona las condiciones para movilizar el significante al servicio de una producción alternativa.”⁸⁸

Lo que se halla afirmado en Butler es que el cuerpo y sus deseos son cuestiones políticas. La constitución lingüística y normativa del cuerpo sólo señala que éste excede de cierta manera al lenguaje —“el cuerpo es el punto ciego del habla”⁸⁹— y a las normas. El cuerpo es el conjunto contingente de deseos circunstanciales que se expresan o no en una convención social. Los deseos corporales, por su carácter contingente, construyen el ámbito político de disputa antagónica. Los deseos se

que precede a la significación. Si el cuerpo significado como anterior a la significación es un efecto de la significación, entonces el estatus mimético o representacional del lenguaje, que afirma que los signos siguen a los cuerpos como sus necesarios espejos, no es mimético en absoluto; por el contrario, es productivo, constitutivo, uno podría incluso argumentar que es actuante, en el grado en que este acto significador produce el cuerpo que luego afirma encontrar anterior a cualquier y toda significación.”

⁸⁸ Butler, “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”, *La ventana* 13.

⁸⁹ Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 30.

hallan producidos por el lenguaje y las normas, pero al mismo tiempo se hallan antagonizándolos de acuerdo a lo que no permiten.

CONCLUSIONES. A MODO DE FRAGMENTOS PARA UNA DISPUTA APLAZADA

Falla, redistribución, (re)producción. Butler, Rancière, Deleuze. Si sus empresas especulativas se ejercen como mecanismos para pensar la producción y reproducción de individualidades, a la vez tratan de reafirmar alterando ciertas partes de la labor althusseriana.

Deleuze resignifica la distinción sujeto/individuo que era “metafórica” en “ideología y aparatos ideológicos de estado”, haciendo al individuo un proceso de individuación corporal. Lo que hace Deleuze es tomar al pie de la letra la distinción y el materialismo aleatorio como una “teoría del cuerpo”.⁹⁰ Así, el individuo debe ser pensado y practicado, de acuerdo a esta teoría del cuerpo aleatorio, como una constelación diferencial de prácticas contingentes. Una constelación aleatoria cuya operación es multiplicar los aparatos y los mecanismos productores de hábitos aleatorios.

Butler, por su parte, trata de reformular la teoría de la interpe-lación como una teoría del poder persuasivo del lenguaje —lo que llama Althusser la “presencia eficaz” del “eficaz absoluto”.⁹¹ Pero le alegrará a Althusser que “la teoría de la ideología se apoya en un complejo conjunto de metáforas religiosas”.⁹² Lo que le lleva a una “revisión” del poder de las palabras. Para Butler, el lenguaje es un campo de disputa política cuyo mecanismo se halla “fuera de con-

⁹⁰ Louis Althusser y Étienne Balibar, “De *El capital* a la filosofía de Marx”, en *Para leer El capital* (México: Siglo XXI, 1974), 72.

⁹¹ Louis Althusser, “Freud y Lacan”, en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan* (México: Siglo XXI, 1996), 38.

⁹² Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, 123.

trol”. El lenguaje constituye subyugando mediante su poder incierto a los cuerpos de los individuos, pero a la vez les permite responder con prácticas, deseos y discursos que rompen las convenciones. El poder del lenguaje es falible. Esta vulnerabilidad se ejerce en la reiteración. Esta reiteración en la que las convenciones han de reproducir los sujetos normales, permite que en los —y como ellos mismos— cuerpos produzcan agencias, modos diferentes de vivir.

Rancière retoma la idea de que la política se trata de la “ideología [que] existe siempre en un aparato y en su o sus prácticas. Esta existencia es material”.⁹³ Pero tal afirmación sólo tendrá sentido en el marco de una estética-política que funciona como distribución de las capacidades de hacer, decir y pensar. Más claramente, para Rancière no hay ideología —no habría constitución de los sujetos—, hay campos de experiencia determinados como dominantes. Estos campos pueden ser redistribuidos en las ocasiones determinadas de producción del pueblo. Estos campos de experiencia están en disputa y una ocurrencia del pueblo —de la universalización de las capacidades— puede desarticularlos y distribuirlos de maneras más igualitarias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alliez, Eric. *Deleuze philosophie virtuelle*, Francia: Synthélabo, 1996.
- . “Politique des multitudes”. *Multitudes* 1 (marzo), 2000, en www.multitudes.net/Politique-des-multitudes/ (consultada el 9 de abril de 2017).
- Althusser, Louis. “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*, México: Siglo XXI, 1974.
- . “Algunas reflexiones del último Althusser”, *Utopías* 8 (febrero-marzo), 1991.

⁹³ Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, 123 y 127.

- Althusser, Louis. “Freud y Lacan”, en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, México: Siglo XXI, 1996.
- . *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros, 2002.
- y Étienne Balibar. “De *El capital* a la filosofía de Marx”, en *Para leer El capital*, México: Siglo XXI, 1974.
- Balibar, Étienne. “Une philosophie politique de la différence anthropologique”, *Multitudes* 9 (mayo-junio 2002), en <http://www.multitudes.net/Une-philosophie-politique-de-la/> (consultada el 9 de abril de 2017).
- Badiou, Alain. “La peculiaridad inexorable de la acción común”, *Memoria*, 219, 2007.
- Butler, Judith. *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid: Síntesis, 1997.
- . “El marxismo y lo meramente cultural”, *New Left Review* 2 (mayo-junio), 2000, en newleftreview.es/article/download_pdf?language=es&id=1939 (consultada el 9 de abril de 2017).
- . *El deseo como filosofía*, 2001, en www.lolapress.org/elec2/artspanish/butl_s.htm (consultada el 9 de abril de 2017).
- . “Fundamentos contingentes. El feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”, *La ventana* 13, 2001, en www.caladona.org/grups/uploads/2007/05/el%20feminismo%20y%20la%20cuestion%20del%20posmodernismo.pdf (consultada el 9 de abril de 2017).
- . *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra. 2001.
- . *Faire et defaire le genre*, 2004, en multitudes.samizdat.net/article1629.html (consultada el 9 de abril de 2017).
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*, París: Minuit, 1969.
- . *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1986.
- . *Qu'est-ce que l'acte de création?*, 1987, en www.webdeleuze.com/textes/134 (consultada el 9 de abril de 2017).
- . “Deseo y placer”, *Archipiélago. Al borde del sujeto*, 23 (1995): 12-20.
- . “Las sociedades de control y el neofeudalismo”, en *Conversaciones 1970-1990*, Barcelona: Pre-Textos, 1995.

- Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets, 2001.
- . *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, París: Les Editions de Minuit, 2003.
- . *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens. 1955-1974*, París: Minuit, 2002.
- y Félix Guattari. *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1997.
- y Claire Parnet. *Diálogos*, Valencia: Pre-Textos, 1980.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *La ficción de lo político y Heidegger. La política del poema*, Madrid: Trotta, 2007.
- Liotard, Jean-François. *La logique qu'il nous faut. Cours sur Nietzsche et les sophistes*, 1976, en www.webdeleuze.com/groupes/6 (consultada el 9 de abril de 2017).
- Maniglier, Patrice y David Rabouin. “Quelle politique?”, *Magazine littéraire* 406 (febrero) 2002: 52-53.
- Negri, Antonio. “Deleuze y la política”, *Archipiélago* 17 (otoño), 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje*, Madrid: Taurus, 1974.
- Rancière, Jacques. “Après quoi”, *Confrontación* 20 (invierno) 1989, 191-196.
- . *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- . “11 tesis sobre política”, 1997, en vdocuments.mx/documents/ranciere-11-tesis-sobre-la-politica.html (consultada el 9 de abril de 2017).
- . “La democracia es fundamentalmente la igualdad”, en *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*, H. Quiroga, S. Villavicencio y P. Vermeren (comps.), Rosario: Homo Sapiens, 2001.
- . “Peuple ou multitudes?”, *Multitudes* 9 (mayo-junio 2002), en www.multitudes.net/Peuple-ou-multitudes/ (consultada el 9 de abril de 2017).

- Rancière, Jacques. *La división de lo sensible. Estética y política*, 2002, en poderesunidosstudio.files.wordpress.com/2009/12/jacques-ranciere-la-division-de-lo-sensible1.pdf (consultada el 9 de abril de 2017).
- . *El uso de las distinciones*, 2004, en www.ddooss.org/articulos/otros/Jacques_Ranciere.htm (consultada el 9 de abril de 2017).
- . “Entretien avec Jacques Rancière”, *Dissonance* 1, 2004, en www.multitudes.net/Entretien-avec-Jacques-Ranciere/ (consultada el 9 de abril de 2017).
- . *Universalizar las capacidades de cualquiera: entrevista con Jacques Rancière*, 2005, en ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=276 (consultada el 9 de abril de 2017).
- . *El método de la igualdad*, 2006, en www.ddooss.org/articulos/textos/Jacques_Ranciere.htm (consultada el 9 de abril de 2017).
- . “La littérature a une forme de politique bien à elle”, *L’Humanité* (5 de abril) 2007, en www.humanite.fr/node/369025 (consultada el 9 de abril de 2017).
- Zourabichvili, François. *Deleuze. Una filosofía virtual*, Buenos Aires: Amorrortu, 2004.

DISPOSITIVOS: DEIFICACIÓN Y PROFANACIÓN

Ramón Chaverry*

INTRODUCCIÓN. VOZ EN *OFF* DESDE LO PROFUNDO DE LA PANTALLA

En algún orden totalitario habitado por individuos enajenados, un símil de Gran Hermano arenga con vehemencia los logros de aquella distopía: el pensamiento unificado, la obediencia a una sola voluntad. Una mujer luminosa que contrasta con el gris de la escena irrumpe en el salón donde los esclavos escuchan atentos el mensaje del dictador, lanza un mazo contra la pantalla que explota y cubre todo de una luz blanca cuyo resplandor recuerda la onda expansiva de las bombas atómicas. Aparece entonces la siguiente leyenda acompañada de una voz en *off*:

On January 24th
Apple computer will introduce
Macintosh
And you'll see why 1984
won't be like "1984"¹

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

¹ Primer anuncio de Apple Macintosh. Youtube (1983). En <https://www.youtube.com/watch?v=MvibnTBCp94> (consultada el 10 de enero de 2017).

Este anuncio forma parte ya de los momentos inolvidables de la televisión, se titula *1984* (como la novela de Orwell) y permitió a Apple masificar las computadoras y promover su aceptación, lo que hoy día se traduce en acceso irrestricto a nuestra intimidad y control ilimitado a nuestras vidas. A la luz de lo anterior, no es exagerado decir que, irónicamente, *1984* (de Apple) logró que 1984 fuera *1984*.

*

ENCUMBRAMIENTO Y NECESARIA DESTITUCIÓN DEL DIOS CON PRÓTESIS

Palabra familiar ligada a la tecnología, *dispositivo*, representa hoy día un objeto de uso común. Como objetos cotidianos y masivos nos parecen algo triviales, su masificación fue recibida con beneplácito pues, en principio, fueron creados para facilitar la vida y por ello nos dejamos seducir por sus beneficios. Son acaso los sociólogos quienes ven sus perjuicios: aislamiento social, daños en el organismo por su uso prolongado, etc. Frente a esta comprensión de término medio se hace necesario desnudar su carácter, su talante, pues aunque nos parezcan objetos frívolos ligados a cosas igualmente frívolas, su efecto, como fenómeno social, no es en absoluto frívolo.

Pero no cometamos el error de pensar que son objeto de reflexión reciente, su origen lleva siendo pensado por lo menos desde hace un siglo, pues forman parte de una preocupación más general por la influencia de la tecnología en la vida cotidiana. Es muy probablemente Freud uno de los primeros en ver en los artilugios que elaboramos para facilitarnos la existencia una ambigüedad pues representaban una fuente de infelicidad al mismo tiempo que de satisfacción. Tres son las fuentes del penar de los hombres, dice el autor del *Malestar en la cultura*, a saber: la fuerza avasalladora de la naturaleza, la fra-

gilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan las relaciones entre los hombres. Como se puede colegir fácilmente, nuestro actuar sólo puede colmar la última siendo las dos primeras inevitables (nunca dominaremos por completo a la naturaleza y nuestro cuerpo siempre será precedero).²

La tecnología nos ha ayudado a dominar a medias a la naturaleza pero ello sólo ha sido posible al costo de que cosas antes innecesarias se volvieran indispensables (por ejemplo, el uso de teléfonos no sería necesario si nuestros seres queridos no se tuvieran que desplazar por trabajo a otro lugar, si las exigencias que impone el mundo globalizado no nos distanciaran). El hombre por medio de las herramientas perfecciona sus órganos, con las máquinas se hace de fuerzas hercúlea, con teléfonos adquiere oídos más agudos que los del mítico Heimdal que, se decía, podía escuchar la hierba crecer. De esta manera, por medio de estos artilugios, se han superado todas las expectativas y los más caros sueños de la humanidad.

En tiempos remotos se había formado una representación ideal de omnipotencia y omnisapiencia que encarnó en sus dioses. Les atribuyó todo lo que parecía inasequible a sus deseos. Es lícito decir que tales dioses eran ideales de cultura. Ahora se ha acercado tanto al logro de ese ideal que casi ha devenido un dios él mismo.³

El hombre, al usar órganos sintéticos para acrecentar sus fuerzas, se ha transformado en una suerte de dios con prótesis.⁴ No obstante las evidentes ventajas de ello, guardar semejanza con Dios no es motivo de felicidad, antes al contrario, no sería descaminado decir que cada una de estas extensiones ha impuesto a su amo un modo de esclavitud que le ha hecho dependiente de ella. Las computadoras que otrora

² Sigmund Freud, *Obras completas XXI* (Buenos Aires: Amorrortu, 2001), 85.

³ Freud, *Obras completas XXI*, 90.

⁴ Freud, *Obras completas XXI*, 90.

facilitaron el trabajo de comunicarnos nos han impuesto, paradójicamente, aislamiento, allende una postura encorvada a nuestros cuerpos. Los teléfonos inteligentes nos demandan permanente atención y nos hacen descuidados del entorno. Podemos decir por ello que vivimos en una era en la cual la tecnología, además de preocuparse por fabricar objetos, se dedica a producir sujetos. Esta producción de subjetividades ha de ser analizada pues representa un punto ciego para la reflexión contemporánea seducida por las mieles de la tecnología.

Emprender este análisis requiere salir de la comprensión coloquial y vaga para escrutar los significados menos evidentes y, sin embargo, más determinantes de estos objetos de producción de subjetividad. El dispositivo, por ser ese objeto al mismo tiempo diverso, múltiple y cotidiano que, como se ve, se encuentra produciendo subjetividades, requiere ese urgente trabajo de análisis. Su estudio nos obliga a abandonar la zona de ese endiosamiento de sí para descubrirnos en nuestra invalidez y en nuestra servidumbre maquinaica.

Pese a usar actualmente el término dispositivo ligado a la tecnología, su campo semántico, sin embargo, es amplio y su diversidad nos permite entrever, más allá de la apuesta capitalista por su masificación, su verdadera faz.

VISIÓN AMPLIADA DEL DISPOSITIVO

Más de treinta años han pasado desde la muerte de Michel Foucault y sin duda, podríamos decir, actualmente es uno de los filósofos más comentados y citados, en grado tal que, y quizá el autor francés se horrorizaría al escucharlo, se ha convertido en el fundador de una discursividad. Imposible pensar hoy día ideas como resistencia, revolución, movimientos sociales, etc., sin aludirle de alguna manera o parafrasear alguno de sus textos. Foucault es a la reflexión sobre el poder lo que Freud fue a la reflexión sobre la sexualidad: un referente

ineludible. Congresos, libros, artículos en diversas disciplinas son una prueba de que el siglo ha sido foucaultiano.

Desgraciadamente no es por su influencia en estos ámbitos por lo que se puede decir que el siglo ha sido foucaultiano; agorero de tormentas, logró ver a través de las eficientes técnicas pedagógicas, de la procuración de la vida por parte del Estado, de las arquitecturas funcionales de las prisiones, el guiño de una sociedad totalitaria alentada por el paso inmisericorde de un capitalismo rampante.

En su lenguaje Foucault nos es familiar, literalmente habla nuestro idioma, pues dio cuenta de muchos de los fenómenos que hoy nos aquejan y producen la subjetividad contemporánea. De entre el abanico de conceptos que nos legó uno ha cobrado pertinencia inusitada pues contribuye a explicar la producción de subjetividad a partir de la inserción en el mundo contemporáneo en la tecnología, este concepto es *dispositivo*.

Displicente a la marcha que ya venía cobrando la tecnología, Foucault empleó el término dispositivo de una manera más amplia y profunda, fuera del plexo de significaciones limitado que hoy nos permiten concebirlo. El dispositivo en Foucault aparece como una noción madura y se sitúa como uno de los conceptos clave dentro de la analítica del poder.⁵ A lo largo de esa analítica hace uso de la noción de dispositivo aunque queda apenas esbozada tanto en *Vigilar y castigar* como en *La voluntad de saber*. Sólo será en una entrevista de 1977 titulada *El juego de Michel Foucault* donde trataría de definirla extensamente, ahí dirá lo siguiente:

⁵ La analítica del poder es una reflexión que, haciendo una crítica a la teoría tradicional del Derecho y del Estado, postuló que la configuración social obedecía no a un orden jerárquico y hegemónico sino a una red microfísica de relaciones de poder. En diferentes momentos Foucault da cuenta de esa perspectiva y es *La voluntad de saber* uno de los textos donde lo explicita. Al respecto, ver Michel Foucault, *Historia de la sexualidad* (México: Siglo XXI, 2000), 112-125.

Ce que j'essaie de repérer sous ce nom, c'est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref: du dit, aussi bien que du no-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments.

Deuxièmement, ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c'est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. Ainsi, tel discours peut apparaître tantôt comme programme d'une institution, tantôt au contraire comme un élément qui permet de justifier et de masquer une pratique qui, elle, reste muette, ou fonctionner comme réinterprétation seconde de cette pratique, lui donner accès à un champ nouveau de rationalité. Bref, entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi, être très différents.

Troisièmement, par dispositif, j'entends une sorte —disons— de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante [...].⁶

Resumiendo: dispositivo es un conjunto heterogéneo compuesto de discursos e instituciones, estructuras arquitectónicas, de decisiones reglamentarias, de leyes, de medidas administrativas, de enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, en otras palabras, lo dicho y lo no dicho, en la relación que pueden establecerse entre elementos. Dirá también Foucault que el dispositivo es la red de relaciones que se pueden establecer entre esos elementos heterogéneos. Agrega además que este dispositivo es una formación que en un

⁶ Michel Foucault, *Dits et écrits II* (París: Gallimard, 2001), 299.

momento dado ha tenido por función responder a una urgencia, por ello tiene una función estratégica.⁷

⁷ Lo dicho y no dicho constituyó una especie de enigma que suponía el paso de lo discursivo (lo dicho) al poder (lo no dicho). Gilles Deleuze apostó por una lectura que tradujo lo no-dicho como lo visible, mientras que lo dicho, constituía el tema arqueológico de la discursividad. Deleuze nos presenta una pareja base en su lectura: ver y hablar, condiciones de posibilidad de visibilidad y de la enunciabilidad. Ello implica que Foucault no hace una historia del discurso ni de la mirada, sino una reflexión que apunta al mirar y al decir mismos “lo que ve y hace ver y por lo que dice y hace decir”. Cuando hablamos de parejas es importante destacar que éstas son de naturaleza diferente, lo discursivo mantiene una no-relación con lo visible, ello quiere decir que ver no es hablar ni hablar es ver. Visibilidad y enunciabilidad corren paralelas pero son irreductibles la una a la otra pues no hay forma común entre ellas aunque conformen el saber de una época. En este sentido el saber está conformado por la no-relación y la combinación entre lo visible y lo enunciable. Un ejemplo de esta separación o de la nombrada no-relación es su análisis del hospital general, pues éste no tiene como origen el discurso de la medicina, pues en esta institución no se cura, su origen procede de la policía. Entonces nos encontramos con que hay heterogeneidad entre el hospital general (lugar de visibilidad de la locura) y la medicina (lugar de enunciabilidad de las enfermedades). Los enunciados médicos del siglo XVII dan cuenta de la sinrazón mientras que el hospital como arquitectónica contiene a los locos y los hace ver. De manera semejante el derecho penal del siglo XVIII no se encuentra relacionado con la prisión, la prisión es un régimen de visibilidad del crimen, permite ver el crimen, su origen son las técnicas disciplinarias y no el discurso jurídico. El asilo y la prisión son, no sólo lugares que se ven físicamente, lo cual parece casi una obviedad, sino implican también cierta manera de ver: “Una arquitectura es, sí, un agregado de piedras (cosas), pero es ante todo un lugar de visibilidad [...] Antes de esculpir piedras, lo que se esculpe es la luz”, dice Deleuze. De esta manera la arquitectura está cruzada por la visibilidad y es la instauración de un campo de visibilidad. Dirá Deleuze “La prisión es una escultura de luz” pues supone la luz que permite ver el delito. Gilles Deleuze, *El saber. Curso sobre Foucault* (Buenos Aires: Cactus, 2013), 16-34.

RAÍCES RELIGIOSAS DEL DISPOSITIVO: POSITIVIDAD

Pocas veces Foucault añade algo a esta noción, será Giorgio Agamben el que regrese a ella pues, observa, contiene elementos de interés que es necesario explicitar puesto que permiten medir la influencia del dispositivo en el contexto de la sociedad capitalista.⁸

Agamben resume lo dicho por Foucault de la siguiente forma: el dispositivo es una función estratégica, una red que se articula entre elementos heterogéneos, algo general que permite en una sociedad aceptar un enunciado científico, un orden discursivo que obliga a decir y pensar:

Siempre puede decirse la verdad en el espacio de una exterioridad salvaje, pero no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una policía discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos.⁹

Agamben colige ciertos matices que se encuentran más allá de la definición dada por Foucault, por ello hace una genealogía de ese concepto al ser positividad (*positivité*) la idea que en la fase arqueológica se acerca a la posterior noción de dispositivo. Efectivamente, encontramos la positividad ya desde el primer prólogo de *Historia de la locura en la época clásica*; ahí aparece como un elemento que articula lo que ha sido dicho sobre la locura.¹⁰ La positividad es aquello que se ha dicho históricamente de ella, lo que han dicho los diferentes saberes como la psicología o la psiquiatría. Frente a esta positividad, detrás de ella, previa a ella, nos encontramos con la ausencia de obra,

⁸ En las líneas siguientes se ahonda en las tesis de Agamben expuestas en su texto “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica* 73 (mayo-agosto, 2011), *passim*.

⁹ Michel Foucault, *El orden del discurso* (Barcelona, Tusquets, 2005), 38.

¹⁰ “Prefacio” en Michel Foucault, *Entre filosofía y literatura* (Barcelona: Paidós, 1999), 121-130.

con el silencio de la locura del cual trata de dar cuenta el trabajo de Foucault.¹¹

Es en *Arqueología del saber* que podemos constatar de manera más evidente el lugar de la positividad en el trabajo del autor de *Las palabras y las cosas*:

La positividad de un discurso —como el de la historia natural, de la economía política, o de la medicina clínica— caracteriza su unidad al paso del tiempo, y mucho más allá de las obras individuales, de los libros y de los textos [...] O más exactamente, esta forma de positividad (y las condiciones de ejercicio de la función enunciativa) define un campo en el que pueden eventualmente desplegarse identidades formales, continuidades temáticas, traslaciones de conceptos, juegos polémicos. Así la positividad desempeña el papel de lo que podría llamarse un *a priori histórico*.¹²

Positividad es entonces la condición de posibilidad histórica de un discurso. Si alguna duda cabe que esta positividad se encuentra cerca-

¹¹ Pese a estas interesantes tesis, este intento de Foucault ha quedado, sin embargo, corto pues el título mismo presagiaba ya la aporía que le cruzaba y que Derrida denunciaría. Más allá de la polémica suscitada por el capítulo segundo en torno a los fragmentos de Descartes que hablarían de la exclusión de la locura en los argumentos escépticos que constituyen la duda metódica y que permitirían el acceso al *factum cogito ergo sum*, Derrida pone el dedo en la llaga al señalar que todo discurso sobre la locura impone la voz de la razón al silencio. La empresa de Foucault, observa Derrida en *Cogito e historia de la locura*, busca evitar el racionalismo, pero al hacerlo olvida que la razón es orden, y hacer la arqueología del silencio es imponer un orden al mismo. Agrega Derrida: “¿no es la arqueología, aunque sea del silencio, una lógica, es decir, un lenguaje organizado, un proyecto, un orden, una frase, una sintaxis, una “obra”? ¿No será la arqueología del silencio el recommienzo más eficaz, más sutil, la repetición, en el sentido más irreductiblemente ambiguo de la palabra, de la acción perpetrada contra la locura, y eso justamente en el momento mismo en que se lo denuncia?”, Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, 1989), 53.

¹² Michel Foucault, *Arqueología del saber* (México: Siglo XXI, 2001), 216.

na a la posterior noción de dispositivo vale la pena reconocer otra característica más, dirá Foucault “este *a priori* (condición de realidad) debe dar cuenta de los enunciados en su dispersión”. Esto es lo que en el dispositivo corresponde a la relación entre la diversidad de elementos que circulan entre lo dicho y lo no dicho.¹³

El filósofo italiano se dirige, una vez asentada la importancia de la positividad, a desentrañar el origen oculto de este concepto, y es acertado ver en el maestro de Foucault, Jean Hyppolite, la raíz hegeliana de dicho término.

Efectivamente, en el capítulo tercero: “Razón e historia” de *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Hyppolite desarrolla dos ideas en este autor: positividad y destino. La observación de Agamben, breve pero concisa, señala que la positividad es un término que se encuentra en el contexto de la oposición entre religión natural y positiva.¹⁴ Desde la Edad Media se conoce como teología natural el

¹³ Foucault, *Arqueología del saber*, 216.

¹⁴ Sería San Agustín, hablando de Varrón, quien en *La ciudad de Dios*, explique la diferencia entre los tres tipos de teologías, a saber: mítico, físico y civil. El primero se llama mítico porque lo usan principalmente los poetas, es por ello también fabuloso, el género físico es el propio de los filósofos (alude claramente a los filósofos de la *physis* también llamados presocráticos quienes fueron los primeros en preguntarse por las causas de las cosas), finalmente, el género civil es el que adoptan los pueblos en el culto. En el primero hay muchas ficciones contra la dignidad y naturaleza de los dioses inmortales pues éstos actúan inmoralmente: “En él se habla de que un dios procedió de la cabeza; otro, del muslo; otro, de gotas de sangre. En él se lee que los dioses han robado, han adulterado y han servido al hombre. Finalmente, en él se atribuyen a los dioses todos los desórdenes en que puede caer no sólo el hombre, sino el hombre más despreciable.” San Agustín, *Obras de San Agustín*, t. XVI, *La ciudad de Dios* (Madrid: Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958), 418. El segundo género, el físico, es el que legaron los filósofos: “En ellos se habla sobre la esencia de los dioses, su lugar, especie y cualidad; sobre si son eternos, si constan de fuego, como creyó Heráclito; si de números, como Pitágoras, o si de átomos, como dice Epicuro.” San Agustín, *Obras*, t. XVI. “El tercer género es el que deben conocer y poner en práctica en las ciudades los ciudadanos, y particularmente los sacerdotes”. San Agustín, *Obras*, t. XVI, 419.

estudio racional de las cuestiones teológicas sin referir a la autoridad de la revelación.¹⁵ La teología natural es lo que puede el hombre saber de la divinidad apoyado en la experiencia y en la reflexión sobre la naturaleza.¹⁶

Religión positiva, de interés para Hegel, será el nombre que adoptará la religión antes llamada histórica, esta comprendería el conjunto de creencias, de reglas y de rituales asumidos por el culto en cierto momento histórico. Una religión positiva es una religión histórica, se encuentra rodeada de creencias que han aparecido en un determinado momento de su devenir. Hyppolite trata de explicar con una pregunta a la religión positiva “¿Qué es lo positivo, en efecto, si no es lo dado, lo que parece imponerse desde el exterior a la razón?”¹⁷ Esta oposición entre religión natural y religión positiva, en su aspecto práctico, tiene pues otra oposición de base, la de constricción y libertad. Hyppolite cita a Hegel que dirá:

Una religión positiva implica sentimientos que están más o menos impresos mediante constricción en las almas; acciones que son el producto de un mandamiento y el resultado de una obediencia, y que son realizadas sin interés directo.¹⁸

En una nota por demás interesante Hyppolite agrega que es a cuento de esta positividad que Hegel piensa por primera vez la relación amo y esclavo. En una religión positiva “el hombre es un esclavo frente a Dios, obedece a mandamientos que son extraños a su voluntad y su razón”.¹⁹ Una religión positiva es, por tanto, una religión fundada

¹⁵ Jean Grondin, *La filosofía de la religión* (Barcelona: Herder, 2010), 34.

¹⁶ Johannes Hirschberger, *Historia de la filosofía I* (Barcelona: Herder, 1982), 144.

¹⁷ Jean Hyppolite, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel* (Bahía Blanca: Caldén, 1970), 41.

¹⁸ Hyppolite, *Introducción a la filosofía de la historia...*, 41.

¹⁹ Hyppolite, *Introducción a la filosofía de la historia...*, 42.

sobre la autoridad. La religión positiva hace de Dios un amo, pero del hombre hace un esclavo y le desarrolla sentimientos de esclavo. Dice Hegel a cuento de la positividad “este elemento histórico se nombra, en general, autoridad”. Abunda Hyppolite: “La positividad es como la memoria; viviente y orgánica, es el pasado siempre presente; inorgánica y separada, es el pasado que no tiene presencia auténtica.”²⁰

Así, detrás de las positividades analizadas por Foucault tenemos una raíz de carácter religioso que apela a la autoridad, una autoridad que no cuestionamos naturalmente (racionalmente). Como se deja ver, dispositivo es una forma de rebautizar el problema de la positividad, una forma de acercarse a los juegos de poder que constituyen a la subjetividad y que suponen la presencia de un elemento autoritario de base.

RAÍCES RELIGIOSAS DEL DISPOSITIVO:

OIKONOMÍA/DISPOSITIO

Agamben señala que cuando Foucault habla de dispositivo se encuentra dentro de una discusión que tiene que ver con el gobierno y que su uso alude a los diferentes significados comunes que tiene esta palabra. El autor del *Homo sacer* señala tres sentidos: 1) jurídico (que en los juicios es la parte que contiene la decisión por oposición a los motivos, también conocida como disposición o imposición); 2) tecnológico (que refiere a la manera cómo se disponen las piezas de una máquina, por extensión el mecanismo mismo dispuesto para obtener un resultado automático) y, 3) militar (que refiere al conjunto de medios dispuestos conforme a un plan, orden en que se encuentran las tropas para cumplir una misión determinada).

Agamben señala que todas estas acepciones derivan de una antigua noción latina: *Dispositio*, la cual resume un campo semántico

²⁰ Hyppolite, *Introducción a la filosofía de la historia...*, 44.

griego que correspondía a la *oikonomía*. *Oikonomía* significa administración del *oikós*, de la casa, término que desempeñó un papel importante en la teología.²¹ *Oikonomía* permitió pensar la Trinidad pues presentaba a Dios, en cuanto su ser, uno, pero respecto a la *oikonomía*, esto es, como administrador de una casa, como triple. Dios, como un padre, confía a su hijo la administración y el gobierno de la historia de los hombres: la economía de la redención y la salvación. Que Dios delegue este ámbito a su hijo no va, sin embargo, en menoscabo de su unidad. El resultado de esa distinción entre el Dios unidad y su encarnación como “hombre de la economía” (*ánthropos testoikonomías*) dejó, sin embargo, una separación entre ser y acción, esto es, entre ontología y praxis, un efecto que hemos heredado de ello es que se piense que la economía y la política no tienen ningún fundamento en el ser.

En la *dispositio* encontraríamos varias de las acepciones usadas por Foucault al hablar del dispositivo pues se relacionaría con la idea de gobierno y administración, lo que llamó en sus últimos trabajos: *gubernamentalidad*. Habría entonces detrás del dispositivo una herencia teológica que se ve en la palabra *oikonomía* que es el modo como se administra, dispone y gobierna el mundo de las criaturas.

De no menor importancia sería la otra deriva de la palabra dispositivo que vendría de la *Gestell* heideggeriana. El filósofo italiano señala que la palabra *Gestell* (emplazamiento) deriva de *stellen* que correspondería al vocablo latino *ponere*.²² Emplazamiento, imposición, es quizá en *De camino al habla* donde se expresa con mayor

²¹ La *oikonomía* es reintroducida por el cristianismo en un momento en que la Trinidad dejaba un regusto a politeísmo lo cual socavaba la fe cristiana en un único dios. Al respecto, ver Agamben, “Qué es un dispositivo?”, 254-255.

²² La *Gestell* aparece en el último Heidegger, reluce en varios textos pero se puede ver claramente en *La pregunta por la técnica* y en *De camino al habla*. En *La pregunta por la técnica* dirá Heidegger que la técnica emplaza (*stellen*) al ser del ente. Mientras que la esencia de la técnica en los griegos era un desocultar, esto es, traer a la presencia lo que estaba oculto (*poiésis*), la técnica moderna consiste en una

claridad la relación que quiere mostrar Agamben, pues ahí Heidegger habla de la técnica moderna como dispositivo (*Gestell*) y señala que éste desafía o fuerza al hombre a entender (*bestellen*) todo lo presente como un invento técnico, todo es remitido a un pensamiento calculador y, añade el filósofo de *La selva negra*: “así habla el lenguaje del dispositivo. El habla está desafiada a corresponder en todos los sentidos a la disponibilidad técnica de todo lo presente”.²³ Pero ¿qué es un dispositivo? Heidegger agrega:

El dispositivo —el despliegue de la técnica moderna que gobierna en todas partes— ordena para sus fines (*bestellt sich*) el lenguaje formalizado, aquella clase de información en virtud de la cual el hombre está conformado, o sea, instalado en la esencia técnica-calculadora abandonando poco a poco el “habla natural”.²⁴

Lo que es más el “habla natural”, de la que forzosamente hay que hablar, está, de entrada, puesta en juego como el habla aún no formalizada pero ordenada ya a la formalización.²⁵

En virtud de lo anterior Agamben observa un segundo afluente para el estudio del dispositivo, no sólo la positividad hegeliana, sino la *Gestell* heideggeriana. Hay entonces un horizonte común, esto es, un conjunto autoritario, histórico, de saberes, de medidas, de instituciones, cuyo objetivo es administrar, gobernar, controlar y orientar, en un sentido útil, los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres, implica una forma de disponer de algo, de forzar sin violencia y desde la tradición.

imposición por medio de la cual se emplaza al ente (*Das Gestell*). Martin Heidegger, *Conferencias y artículos* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), 9-37.

²³ Martin Heidegger, *De camino al habla* (Barcelona: Odós, 1990), 238.

²⁴ Heidegger, *De camino al habla*, 238.

²⁵ Heidegger, *De camino al habla*, 238.

PROFANACIÓN: POSIBILIDAD E IMPOSIBILIDAD

Agamben apunta a una no tan obvia división entre los seres vivientes y los dispositivos en los que ellos están capturados, dispuestos, gobernados, modelados, etc. Entre ambos, se encuentran los sujetos: “Llamo sujeto a lo que resulta de la relación [...], del cuerpo a cuerpo, entre los vivientes y los aparatos.”²⁶ Al ser múltiples los dispositivos, al haber proliferado y atravesado las diferentes esferas de lo humano, nos encontramos, en la misma medida, una inmensa abundancia de procesos de subjetivación.

De esta manera el desarrollo del capitalismo va acompañado de la mano de una diversificación de dispositivos en medida tal que, podríamos decir, no hay momento de la vida que no esté determinado por los dispositivos. El futuro es oscuro para Agamben pues la solución no consiste en usar estos dispositivos de modo justo, como si fuesen neutrales. Liberarnos de los dispositivos no es simple pues se trata de nada menos que de liberar lo que ha sido capturado y separado por los dispositivos para devolverlo a un posible uso común.

Frente al dispositivo, y ya separado de Foucault, Agamben propone el concepto de profanación (concepto proveniente del derecho y la religión). Lo sagrado pertenece a los dioses, son las cosas sustraídas al uso de los hombres, sacrílego, por tanto, era todo acto que violara esa disposición. Si consagrar (*sacrare*) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba restituir al libre uso de los hombres (aquello que es separado es religioso). El sacrificio sanciona el pasaje de algo que pertenece al ámbito de lo profano hacia el de lo sagrado, esto es, de la esfera humana a la divina. Este pasaje se puede dar, de hecho lo hace, mediante un uso o “reuso” completamente incongruente de lo sagrado, esto es, desde

²⁶ Agamben, “Qué es un dispositivo?”, 258.

el juego.²⁷ En el juego el niño toma los objetos destinados a la *oikonomía* (administración del hogar) y los transforma. Deja Agamben una tarea, a la luz de la inserción de los dispositivos en los diversos ámbitos de la subjetividad, la necesidad imperiosa de la profanación.

La profanación es, sin embargo, más una utopía que una posibilidad, ello en virtud de que la masificación de los dispositivos permea casi todos los aspectos de la vida, pasamos de una computadora a un teléfono móvil o a un control remoto, esto es, de un dispositivo a otro sin pausa y sin “desconectar” de ellos.

Aquello que define a los dispositivos que empleamos en la fase actual del capitalismo es que no efectúan la producción de un sujeto, sino más bien que son procesos que podemos llamar “procesos de desubjetivación” [...] hoy los procesos de subjetivación y de desubjetivación parecieran ocurrir recíprocamente indiferentes, y no dan más lugar a la recomposición de un nuevo sujeto, sino bajo una forma larvaria y, por así decirlo, espectral [...] Quien se deja asir en el dispositivo del “teléfono portátil”, sea cual sea la intensidad del deseo que lo empuje, no adquiere una nueva subjetividad, sino únicamente un número por medio del cual podrá, eventualmente, ser controlado; el espectador que pasa su tarde frente a la televisión no recibe a cambio de su desubjetivación más que la máscara frustrante de un *zappeador*, o su inclusión en el índice de audiencia.²⁸

²⁷ Este nexo entre el juego y lo sagrado, dice Agamben, es antiguo, pues la mayoría de los juegos derivan de antiguas ceremonias sagradas (por ejemplo, el juego de pelota reduce la lucha de los dioses a la posesión del sol, el ajedrez, los juegos de azar, vienen de prácticas de adivinación).

²⁸ Agamben, “Qué es un dispositivo?”, 262.

EL TERCER CAMINO: RENUNCIA

Agamben ve entonces en esta diversificación del dispositivo, en esta desobjetivación estéril y sin dirección, las razones para una profanación imposible; al señalarlo así parece dejarnos en cierta indefensión frente al poder religioso del dispositivo que se impone al sujeto, lo desplaza y lo borra. En los mismos términos Tiqqun señala:

Aquellos que aún reclaman una teoría del sujeto, como un último aplazamiento ofrecido a su pasividad, harían mejor en comprender que, en la era del Bloom, *una teoría del sujeto ya sólo es posible como teoría de los dispositivos*.²⁹

Siendo éste el panorama parecen atisbarse pocas salidas ¿Pero acaso no había ya desde las palabras de Freud una advertencia para apartar del pensamiento esta vía fallida para la felicidad que representa la deificación por medio de auxiliares artificiales? y quizá, concediendo una buena intención hacia la humanidad, ¿no habría ya en el primigenio seseo de la serpiente *Eritis sicut dii*, menos una invitación que una advertencia? Se columbra de las palabras de ambos (Freud y la serpiente) una tercera vía: ni buen uso ni profanación sino renuncia. Ahí donde los miedos del hombre lo llevan a su intento de consolidación como Dios (afán siempre inalcanzable como ya lo había señalado el padre del psicoanálisis) existe la posibilidad de renuncia, de aceptación de nuestra condición limitada, de resignación. Renuncia

²⁹ Tiqqun, *Una metafísica crítica podría nacer como ciencia de los dispositivos*, en tiqqunim.blogspot.mx/2015/05/una-metafisica-critica-podria-nacer.html (consultado por última vez 7 de febrero de 2017).

que es liberación de las exigencias del sujeto fundador y de todas sus derivaciones, sujeto del rendimiento,³⁰ y “impermeabilizado”.³¹

Como Agamben y Foucault parecen demostrarlo, la filosofía se nos aparece como atada de manos para invertir esa tendencia del dispositivo, quizá en parte porque la misma razón occidental que cruza el pensar filosófico representa, y esto es sólo una hipótesis, un tipo sofisticado del mismo.

Al hacer un diagnóstico de su época, Heidegger vaticinó la derrota del pensamiento humano; en opinión del filósofo de la selva negra sólo un Dios podía salvarnos (“Nur noch ein Gott kann uns retten”).³² En ese oscuro horizonte nuestra labor era, por medio de la poesía, prepararnos para su manifestación o para su ausencia frente a nuestra propia aniquilación. Un poco más seculares, menos religiosos, vislumbramos una tercera opción, quizá igualmente difícil; emprender una muerte de la deificación que habita secretamente en nosotros, quitar del centro al hombre, renunciar a la esperanza y a la falsa promesa de felicidad del sujeto fundador, ese camino ya ha iniciado con propuestas como las de la sociedad del cansancio,³³ primer envión para la liberación del sujeto esclavo de la deificación de sí, esclavo de su afán de poder sobre la naturaleza. No, no es un regreso

³⁰ Byung-Chul Han señala al sujeto del rendimiento (sujeto de la autoexplotación) como aquel que se encuentra avocado a consolidar los ideales del capitalismo centrados en cumplir todas las expectativas que le impone la sociedad capitalista y que lo convierten en sujeto deprimido. Frente a ello Han propone una sociedad del cansancio, del hartazgo de tener que poder. Al respecto, ver Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2012).

³¹ El yo “impermeabilizado” es un concepto empleado por Charles Taylor para hablar del yo moderno que confía en sus propios poderes para elaborar un ordenamiento del mundo, diferente al yo “poroso” propio de la Edad Media que se veía influido por diversos órdenes divinos. El yo “impermeabilizado” es el individuo disciplinado, desconectado, es el yo moderno. Charles Taylor, *La era secular*, t. I (Barcelona, Gedisa, 2014).

³² Heidegger, *Conferencias y artículos*.

³³ Han, *La sociedad del cansancio*.

a un estado de naturaleza, ello es menos una robinsonada a un orden predivino que una ética de cuidado de sí.

CONCLUSIONES

Un hombre en camisa de manga corta ve ponerse el sol en el mar, logra transmitir al espectador que el fin de ese día simboliza también que algo muere dentro de él. En la siguiente escena lo vemos meditando entre un grupo de personas, ellos visten ropas holgadas de colores, es la década del sesenta. El guía hace una oración por el fin de una era y por el inicio de otra nueva, por un nuevo amanecer, un nuevo día que, dice, traerá esperanza renovada, nuevas ideas y un nuevo “yo”. La cámara se acerca al rostro del protagonista que tras un largo *jom!* parece haber obtenido una cierta iluminación, sonríe. Vemos después rostros de diferentes razas que entonan una canción pegadiza:

I'd like to build the world a home and furnish it with love, grow apple trees and honey bees and snow with turtle doves. I'd like to teach the world to sing in perfect harmony. I'd like to buy the world a Coke and keep it company... It's the real thing.

Es el emblemático comercial de los setenta *I'd like to buy the world a Coke*,³⁴ el protagonista es Don Draper de la serie televisiva *Mad Men* y en ese gesto final acaba de mostrar al espectador cómo el dispositivo del capitalismo ha capturado la emblemática estética de la época de acuario para disponer de ella, para imponerla, produciendo así una nueva subjetividad (una forma de pensar, sentir, actuar, etc.). Don Draper es epítome de la contumacia del individuo contemporáneo, su *satori* es la consolidación de un cinismo capitalista. Don Draper

³⁴ “I would like to buy the world a Coke”. Youtube. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=1VM2eLhvsSM> (consultado el 10 de enero de 2017).

es el rostro del nuevo hombre, aquel que supera la culpa de una vida inmoral impuesta por el capitalismo y trasciende a un cínico que goza de ella. Ahí, entre la infelicidad del capitalismo que ve en el horizonte languidecer la esperanza y la sonrisa que denuncia el cinismo del goce, se encuentra situada aún la humanidad, su renuncia, si fuese posible, sólo podrá darse antes de la consumación de este gesto desvergonzado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica* 73 (mayo-agosto), 2011.
- Deleuze, Gilles. *El saber. Curso sobre Foucault*, Buenos Aires: Cactus, 2013.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.
- Foucault, Michel. *Entre filosofía y literatura*, Barcelona: Paidós, 1999.
- . *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México: Siglo XXI, 2000.
- . *Arqueología del saber*, México: Siglo XXI, 2001.
- . *Dits et écrits II*, París: Gallimard, 2001.
- . *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets, 2005.
- Freud, Sigmund. *Obras completas XXI*, Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- Grondin, Jean. *La filosofía de la religión*, Barcelona: Herder, 2010.
- Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder, 2012.
- Heidegger, Martin. *De camino al habla*, Barcelona: Odós, 1990.
- . *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- Hirschberger, Johannes. *Historia de la filosofía I*, Barcelona: Herder, 1982.
- Hyppolite, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Bahía Blanca: Caldén, 1970.
- San Agustín. *Obras*, t. XVI, *La ciudad de Dios*, Madrid: Editorial Católica, 1958.
- Taylor, Charles. *La era secular*, t. I, Barcelona: Gedisa, 2014.

Tiqqun, *Una metafísica crítica podría nacer como ciencia de los dispositivos*, en <http://tiqqunim.blogspot.mx/2015/05/una-metafisica-critica-podria-nacer.html> (consultado por última vez 7 de febrero de 2017).

EL ARGUMENTO LIBERAL DE LA PROPIEDAD
DEL CUERPO: UNA CRÍTICA

Armando Villegas*

INTRODUCCIÓN

Este artículo aborda el argumento liberal de la “propiedad del cuerpo” que se encuentra en la base de las discusiones contemporáneas sobre varios asuntos político-académicos. Luego intenta confrontar ese argumento con la idea nietzscheana de “el cuerpo como pluralidad”, extraída, según juicio nuestro, de los griegos. En varios pasajes de este texto también distinguiremos ambos argumentos de los de la teología política medieval en la que el cuerpo aparece ligado a la idea orgánica funcional de un cuerpo social que es reproducido por los individuos tanto en sus prácticas como en sus virtudes, vicios y defectos.

¿Cómo surge la idea de la propiedad del cuerpo? En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de Locke se encuentra una manera de concebir al hombre hasta entonces inédita y que ha tenido consecuencias importantes para el desarrollo y la formación de las ideas políticas sobre el cuerpo, a saber, la idea de que, de alguna manera, los ciudadanos son dueños de su propio cuerpo. Esa apropiación individual tendrá consecuencias no sólo políticas sino principalmente

* Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM).

en la manera cómo el individuo se concibe en el tipo de sociedad que, por comodidad, aquí llamamos capitalista liberal.¹ No es que antes de Locke, se pretendiera que el cuerpo no podía ser poseído por uno mismo (sabemos del cuidado de sí griego y en el Renacimiento)² sino que no necesitaba de una justificación política. ¿Por qué Locke justificó la propiedad del cuerpo políticamente? Locke concibió al individuo desincorporado del Estado. El Estado sólo existe a condición de que sea para defender los intereses privados.³ Analizo a continuación la concepción de la sociedad civil en Locke y luego trataré de mostrar que esa concepción es consecuencia de la propiedad del cuerpo.

LA SOCIEDAD CIVIL

El fin de la sociedad política, para Locke, es remediar los inconvenientes que se suscitan en el estado de naturaleza, principalmente los que se refieren al derecho natural de propiedad: vida, libertad y posesiones.⁴ Como la característica principal del estado de naturaleza es la ausencia de una ley establecida, fija y conocida, la ausencia de un juez

¹ Llamamos liberalismo a un conjunto de relaciones “ideológicas” asociadas a relaciones de “propiedad”. Esta idea nos la proporciona, aunque para otros fines, Slavoj Žižek, *Ideología: un mapa de la cuestión* (México: FCE, 1994), 17: “Recordemos el caso del liberalismo: el liberalismo es una doctrina (desarrollada desde Locke hasta Hayek) materializada en rituales y aparatos (la prensa libre, las elecciones, el mercado, etc.) y activa en la experiencia ‘espontánea’ (de sí mismos) que los sujetos tienen como ‘individuos libres’.”

² Ver Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto* (Madrid: La Piqueta, 1994) y Stephen Greenblatt, *Renaissance self-fashioning* (Chicago: The Chicago University Press, 1943).

³ En contrapostura de la teología política que utilizó la metáfora del cuerpo del rey para explicar las relaciones sociales, véase Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey, un estudio de teología política medieval* (Madrid: Alianza, 1998).

⁴ John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil* (España: Altaya, 1995), 123.

común, y la falta de un poder que respalde las sentencias y que diga cuándo son justas, el hombre se ve obligado a actuar de dos maneras: por un lado tendrá todo el poder de hacer lo que le parezca oportuno para la preservación de sí mismo dentro de lo permitido por la ley natural, y por otro castigará, individualmente, los crímenes cometidos contra esa ley.⁵ Es decir, cada hombre en particular tomará a su cargo los poderes ejecutivo y legislativo. Ello, sin embargo, es peligroso, pues no se puede confiar en tales poderes cuando los hombres, en primera instancia defenderán sus intereses particulares y serán parciales a la hora de ejecutar la ley natural.⁶ Esto supone que si no hubiera hombres sujetos a corrupción y maldad no habría necesidad de abandonar el estado de naturaleza. De ahí la importancia de sujetarse por acuerdo mutuo a la autoridad de un juez común y a las leyes que de él emanen siempre y cuando éstas sean promulgadas con el fin de lograr la paz, la seguridad y el bien del pueblo.⁷

Locke encuentra en la monarquía absoluta los mismos inconvenientes que en el estado de naturaleza, sólo que con un agregado. Si en éste cada quien tiene derecho a ser juez en su propia causa para ejercer los dictados de la ley natural, en la monarquía absoluta sólo el monarca podrá hacerlo. Este tipo de gobierno, defendido por Hobbes, es incompatible con la sociedad civil pues el fin de ésta es establecer una autoridad a la que todos sus miembros puedan apelar cuando han sido víctimas de alguna ofensa o injuria. Si se le da todo el poder legislativo y ejecutivo al monarca, automáticamente los asociados quedarán en un estado similar al natural ya que si sus decisiones (del rey) contravienen los intereses de algún miembro, no habrá nadie que dirima la controversia, pues el monarca será juez y parte en ella. En

⁵ Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 124-128.

⁶ Ver Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 6: “La ley natural es la razón y ésta debe enseñar a los hombres que siendo todos iguales e independientes ninguno debe dañar a otro en lo que respecta a su vida, libertad y posesiones.”

⁷ Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 131.

el estado natural, los hombres al menos tienen la libertad para hacer valer sus derechos y defenderlos en la medida de sus posibilidades. El poder ejecutivo y legislativo que en estado natural recaía en todos, lo cual daba margen de acción, en la monarquía absoluta recae en uno y pone a la comunidad en el mismo estado de indefensión e incertidumbre que en el natural. Es en suma un alegato contra Hobbes, pues sería absurdo, intuye Locke, que los hombres sean tan estúpidos para, al pasar al estado civil, dejar de estar entre lobos para ponerse en manos del león.

Ahora bien, ¿cuál debe ser el tipo de gobierno que mejor lleve a cabo los propósitos de un gobierno civil? Locke piensa que debe ser un gobierno limitado sujeto al poder legislativo, el cual juega un papel axial en su teoría política ya que tiene la ventaja de ser siempre por vía del consentimiento común. Los poderes legislativo y ejecutivo para Locke, no son otra cosa que el derecho individual natural puesto en manos de una comunidad.

Sin embargo, Locke no da argumentos en contra de un gobierno monárquico “como tal” pues contratar vivir en un Estado supone el consenso de la mayoría para otorgar el poder de hacer leyes en quien crean conveniente. Este poder puede residir en los oficiales que la mayoría nombre, lo cual derivaría en una democracia, o en manos de unos pocos (oligarquía) o bien en uno solo, es decir en una monarquía.⁸ O bien una combinación de los tres. Estos tipos de gobierno deberán atender a los principios de la preservación de la propiedad y su función será hacer leyes convenientes para la comunidad y por ende el poder supremo será el legislativo. Locke se refiere, más bien, a la manera cómo se ejerce ese poder sosteniendo que no puede ser absoluto o arbitrario, lo cual puede suceder en cualquiera de los tres tipos de gobierno. Para ello da cuatro argumentos: 1) como en el estado natural un hombre sólo tiene el poder de preservarse a sí mismo, por los medios que a él le parezcan oportunos atendiendo a lo que

⁸ Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 132.

dicta la ley natural, no puede dar un poder que exceda a ello pues “[...] nadie tiene un absoluto y arbitrario poder sobre sí mismo, ni un poder de destruir su propia vida, ni el de quitar la vida y las propiedades a otro”.⁹ Es decir, al consentir el Estado, sólo puede otorgar al legislativo la tarea de la preservación, y las acciones que vayan en contra de ese principio serán inválidas; 2) el legislativo está obligado a administrar la justicia mediante jueces autorizados pues aquellos hombres que interpreten mal, por su pasión o interés, la ley natural, no podrán ser convencidos de su error si no hay alguien que se lo muestre ejerciendo arbitrariamente el poder que tenían en el estado natural y contraviniendo el fin para el cual fue creada la sociedad;¹⁰ 3) el legislativo no podrá apoderarse de las propiedades de los súbditos, pues éstos al entrar en sociedad deberán tener garantizado lo que ya tenían en el estado natural, es decir, el derecho a la propiedad. De otra manera los hombres no consentirían entrar en sociedad pues el estado natural les representaría más ventajas, y 4) el legislativo es intransferible pues el pueblo ha otorgado a ciertos hombres su confianza para hacer leyes, y decidir en qué manos ha de estar. La función de ese poder es hacer leyes, no legisladores.

Locke ve en el gobierno limitado una manera de proteger la propiedad individual. En ese gobierno los presupuestos principales son los derechos naturales. El concepto de propiedad, a veces amplio como el que se sostuvo líneas arriba, pero a veces muy específico, hace proponer a Locke un tipo de sociedad individualista. El individuo, y creo que éste es el principal problema, después de pactar el Estado, ya no tendrá más un papel activo, político, a menos que los legisladores que nombre cometan alguna arbitrariedad.

⁹ Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 135.

¹⁰ Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 137.

POSEER DINERO, POSEER EL CUERPO

Cuando John Locke analiza la propiedad en general y la legitimidad de la propiedad privada en particular abre una discusión importante para nuestro tema. El capítulo “De la propiedad” puede analizarse, creo, de dos maneras. Primero, como una justificación de la propiedad como un derecho natural que a Locke le parece casi evidente si se toman en cuenta sus afirmaciones al principio del *Tratado*, según las cuales todo hombre en estado natural tiene libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones como le parezca oportuno dentro de los límites de la ley natural ¹¹que dicta, por la igualdad, no dañar a nadie en su vida, libertad, salud y posesiones.¹²

Segundo, también es posible inferir de él un argumento más amplio que intentaría mostrar que el derecho a la propiedad, con el recurso de las nociones de trabajo y dinero, puede ser ilimitado. El trabajo se realiza en la tierra, que fue entregada por Dios a los hombres en común para “soporte y comodidad de su existencia”. Este supuesto hace derivar a Locke una consecuencia inevitable: que como la tierra fue entregada a los hombres, ha de haber necesariamente un modo en que alguno de ellos en particular se apropie de sus productos sin consentimiento de los demás,¹³ pues en primera instancia, cada hombre tiene una propiedad que no pertenece más que a sí mismo y sobre la cual nadie tiene derecho: su propio cuerpo. Visto de esa manera, los frutos producidos por su cuerpo mediante el trabajo son suyos:¹⁴ “Y de ese modo, dichos frutos se convirtieron en derecho privado suyo.”¹⁵ Es decir, Dios entregó la naturaleza en común, pero lo que el hombre agrega a ella es de su propiedad. Además, Dios también dio

¹¹ Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 4.

¹² Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 6.

¹³ Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 26.

¹⁴ Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 27.

¹⁵ Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 28.

el mandato de someterla, cultivarla —lo cual requiere trabajo¹⁶ y por ello de apropiársela. No en vano Locke otorga un valor “nulo” a las materias primas que no han sido transformadas por el trabajo. Éste establece la diferencia entre la apropiación individual y la propiedad común. Cabe decir, que esta apropiación tiene la condición inicial de que no puede exceder los límites de lo que un hombre debe necesariamente utilizar. Un hombre no puede apropiarse de más tierra que aquella que puede cultivar o de más bellotas que aquellas que necesita comer. Es decir, tiene la obligación de dejar a los demás el excedente pues “Dios no creó ninguna cosa para que el hombre la dejara echarse a perder o para destruirla”.¹⁷ Este argumento sirve a Locke para salir del paso a posibles objeciones sobre la acumulación ilimitada de posesiones. Sin embargo, más adelante elimina la limitación cuando aparece el dinero.

La regla de la propiedad “que cada hombre debe posesionarse de aquello que le es posible usar”,¹⁸ ya no se puede sostener después de la invención del dinero. En primer lugar, Locke afirma que el dinero apareció por consentimiento tácito. En segundo lugar, en el principio, no existe en el hombre ese deseo de tener más de lo necesario que alteró el valor de las cosas y asignó al oro el mismo valor que un trozo de carne.¹⁹ Así, el hombre podría haberse apropiado, legítimamente y mediante el trabajo, de tantas cosas naturales como podía usar sin causar perjuicios a nadie pues dichas cosas no podían ser muchas y daba la posibilidad de dejar en buen estado y calidad a otros para su goce y disfrute. Los dos supuestos hacen invalidar la regla de la apropiación ya que ésta sólo es aplicable en porciones donde habitan hombres que desconocen el uso del dinero. En sociedades que usan el dinero, la apropiación, que en un principio se fundamentaba en el

¹⁶ Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 35.

¹⁷ Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 31.

¹⁸ Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 36.

¹⁹ Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 37.

trabajo, ahora es regulada, dice Locke, mediante leyes dictadas dentro de las comunidades que regulan la propiedad de los individuos de su sociedad; el resto de los pueblos, tácita o expresamente renuncian al derecho común de hacer uso de las tierras de dicha sociedad (V, 45). Es así que el dinero obliga a dictar leyes que regulen la propiedad, lo cual lo convierte en un elemento esencial en la formación de sociedades políticas, pero al mismo tiempo anterior a ellas. El razonamiento de Locke no acaba ahí, sino que da un argumento para la acumulación del dinero. Éste consiste en suponer que de la apropiación “natural” del trabajo y del producto del mismo, los hombres podían cambiar lo que excedía a su utilización por productos imperecederos, como por ejemplo una pieza de metal por nueces, y ello no contradecía, ni causaba perjuicio a nadie. Es más, podría ser incluso benéfico, en la medida en que si cambiaba el excedente de su producción, no dejaría echarse a perder lo que no utilizaba y estaría cumpliendo la regla de apropiación sin ser deshonesto pues no acumularía algo utilizable como el pan o el vestido, sino algo que no es vital para la existencia. De las posesiones “durables” Locke piensa que se pueden acumular tantas como se quieran.²⁰ Y una de esas cosas es el dinero, algo que se puede conservar sin que se pudra.²¹

Hasta aquí cabría hacerse unas preguntas. ¿Por qué necesitarían intercambiar un costal de nueces por una pieza de metal si de acuerdo con la regla de apropiación, sólo se produce lo que se necesita, lo cual hace suponer que los hombres no tenían por qué producir ese excedente? Además ¿por qué se habría de pactar vivir en sociedad para proteger la propiedad si ella misma no ha sido acordada?²² A veces, Locke habla de propiedad de manera general y otras veces, en sentido de poseer objetos materiales, fortuna, y esa ambigüedad permite en su teoría romper la regla de apropiación natural y convertirla en

²⁰ Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 46.

²¹ Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 47.

²² Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 50.

propiedad ilimitada. Se acuerda tácitamente usar el dinero pero no la desigualdad de posesiones privadas, pues ellas, según Locke son posibles fuera de las reglas de la sociedad y sin contrato alguno.²³ La desigualdad está antes del estado social, lo cual contraviene el estado natural propuesto por Locke, según el cual es un estado de libertad e igualdad.

Ahora bien, en última instancia, ¿qué fue lo que permitió la posesión y después la acumulación que da lugar a la desigualdad? Es obvio que el trabajo corporal, pues la única materia que tienen los seres humanos para excluir a otro de la propiedad es el propio cuerpo, por ello, el cuerpo es, en buena medida, la apropiación originaria.

La apropiación originaria

Como dijimos, Locke abre un nuevo análisis, inédito en la teoría política, pues el fin de la sociedad política ya no es el “bien común”; tampoco es conseguir y mantener el poder sino la defensa de la propiedad: la vida, la salud, las posesiones. Si definimos la propiedad privada como la exclusión de otro al uso y disfrute de un objeto cualquiera, entonces las relaciones de propiedad son entre personas, es decir, son relaciones sociales. Locke, por el contrario, piensa que esas relaciones son entre objetos y personas. Y lo puede hacer sólo en la medida en que piensa que es evidente que hay una apropiación natural y originaria: el cuerpo. Pero si ello es así, tendríamos que preguntarnos por qué Locke supone que el individuo es dueño de su cuerpo y no del resto de la naturaleza. Locke contesta con un argumento de tipo teológico, a saber, fue Dios el que dio a los hombres la tierra en común y el trabajo de su cuerpo de manera particular. Pero al mismo tiempo este argumento rompe con esa tradición, ya que para el cris-

²³ Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, 50.

tianismo la virtud y la falta de posesiones constituyen virtudes axiales para la consecución del paraíso.

Además, Locke introduce una cadena de apropiación. Dios produjo al hombre y le pertenece, el hombre produce mediante el trabajo y se apropia de sus productos. Por ello la ley natural dicta que nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones, pues éstas pertenecen al creador. El prójimo, dice Locke, no fue creado para nuestro uso. Y sin embargo, eso no sucede en la relación de trabajo. Si seguimos las premisas de Locke podemos poseer al otro, aunque temporalmente, el otro que en su trabajo se da, da el cuerpo, la vida y su muerte, pues el desgaste físico que derrocha no será para su beneficio sino para el poseedor del salario. En esto Marx tenía razón. El obrero sólo tiene su fuerza física que le permitirá subsistir para reinvertirla al día siguiente. Y para ello necesita en buena medida un grado de salud. La apropiación originaria es también lo que posibilita la acumulación originaria analizada por Marx para explicar cómo surgió el modo de producción capitalista.

SALUD DEL CUERPO

Catherine Gallagher analiza en “La bio-economía de nuestro común amigo” una antítesis planteada en una novela de Charles Dickens: la riqueza y la enfermedad. Gallagher parte de una pregunta hecha por John Ruskin y recuperada por Dickens sobre si un cuerpo muerto puede poseer. Por supuesto, la respuesta debería ser negativa, sin embargo, eso no es lo más importante, lo que permite la duda de Ruskin es plantear otra cuestión que introduce la variante de la “enfermedad”: ¿cuál es el grado de salud, de vida, de actividad, necesarios antes de que se pueda afirmar que un cuerpo posee algo?²⁴ Esa pregunta

²⁴ Ver Catherine Gallagher, “La bio-economía de nuestro común amigo”, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (Barcelona: Taurus, 1992), 334.

desemboca en una anécdota en la que Ruskin narra el naufragio de un barco y en el cual un hombre se ciñe al cuerpo un cinto con oro. Más tarde se encuentra ese hombre, con el cinto, en el fondo del mar. ¿Poseía el oro?, ¿o era poseído por él?, ¿de qué depende la posesión? Puesto que el hombre muere, y de que el oro no puede ser disfrutado por él, la posesión entonces depende de que el cuerpo esté vivo, pero, como intuye Ruskin, ¿qué pasa si ese oro lo hubiera arrastrado, por el peso, hasta una roca causándole una enfermedad, la parálisis, la locura, en lugar del ahogo en el fondo del mar? Aun cuando siguiera vivo, el hombre no podría hacer uso del oro. Entonces, concluye, la posesión no es absoluta, sino gradual y dependerá del grado de salud que un cuerpo tenga. La posesión de riqueza, dice Gallagher, “es la posesión de cosas útiles por aquellos que puedan usarlas”.²⁵ Las cosas útiles son las que nutren la vida y quienes pueden usarlas son aquellos que tienen (por lo menos) un cuerpo vivo. En la medida en que las posesiones causan daño al cuerpo, como la historia del ahogado, en la medida en que incapacitan o enferman a la gente, son enfermedad.

Ahora bien, la teoría política de John Locke defiende el hecho de que la sociedad es pactada para defender la propiedad. La definición de Locke sobre la propiedad se refiere, de manera general a la vida, salud, libertad y posesiones. Las primeras dos entablan una relación directa e intrínseca con el cuerpo, sin embargo, las posesiones son ajenas a él. Recordemos que Locke podría resolver dicha cuestión haciendo derivar del trabajo una extensión del cuerpo ya que es la propiedad originaria. Pero ese trabajo debe ser realizado en buen estado físico, por ello Locke asocia la salud como uno de los componentes humanos que no deben dañarse, ni en estado de naturaleza, ni en sociedad. El Estado democrático liberal puede tomar a su cargo la administración de la salud de los individuos y con ella, desde luego, del cuerpo. En *Némesis médica*, Iván Illich analiza cómo las instituciones de salud pretenden remediar aquellas adversidades ocasionadas por

²⁵ Ver Gallagher, “La bio-economía de nuestro común amigo”, 335.

la propia medicina. La sociedad, dice, debe liberarse de la iatrogenia, es decir, el procedimiento por el cual la medicina paradójicamente causa daño a través de las “curas”, los “diagnósticos” y las “terapias”. “Durante las últimas generaciones el monopolio médico sobre la asistencia a la salud se ha expandido sin freno y ha coartado nuestra libertad respecto a nuestro propio cuerpo”.²⁶

Ahora bien, esta afirmación parece contravenir la idea de la propiedad del cuerpo. Todo lo contrario. Es sobre la base de la afirmación de que somos “dueños de lo que producimos” que un sistema médico puede ofrecer servicios individuales de salud para recuperar la salud y el funcionamiento de las relaciones de propiedad. El hombre que se amarra al cinto de oro y es enfermado por él, sugiere que es la propiedad la que lo enfermó y en el límite lo llevó a la muerte. Es decir, sólo ese hombre intentaría recuperar algo que era una mera ilusión: “la propiedad de su propio cuerpo”. El argumento de Locke desembocó en la necesidad de cuerpos saludables a cargo del Estado y de la medicina como una disciplina, una ciencia que tiene por objeto el cuidado de la salud. Foucault, en su discusión con Illich, planteó que el argumento de que el individuo es dueño de su cuerpo es en realidad un mecanismo estatal de las sociedades liberales que triunfaron en Europa después de la guerra. El autor francés nos recuerda que luego del triunfo del liberalismo tras la segunda guerra, es el Estado el que empieza a hacerse cargo del cuerpo atesorando en la población la ilusoria idea de que el cuerpo es una propiedad. Por un lado, se le dice a este individuo que ejerza libremente su relación con el cuerpo y por otro lado, esa libertad debe ser garantizada por un Estado que se haga cargo del cuerpo mediante la medicina. El plan Beveridge, cuyo anclaje se encuentra en la preocupación por la salud de la población a partir de la primera mitad del siglo xx, es el sistema que se instrumentó en los países occidentales y occidentalizados. Es decir, la idea de que el cuerpo es propio a condición de que sea a la vez, y paradóji-

²⁶ Iván Illich, “Némesis médica”, en *Obras reunidas*, vol. I (México: FCE, 2005), 537.

camente, un cuerpo a cargo del Estado. Por un lado el individuo cree que tiene un cuerpo propio pero en realidad, es un cuerpo construido a base de las relaciones estatales, jurídicas. Estas relaciones, decimos, son las relaciones de propiedad.

Tomando como punto de referencia simbólica el plan Beveridge, se observa en el decenio de 1940-1950 la formulación de un nuevo derecho, una nueva moral, una nueva economía, una nueva política del cuerpo.

Los historiadores acostumbran relatar con gran cuidado y meticulosidad lo que los hombres dicen y piensan, el desenvolvimiento histórico de sus representaciones y teorías, la historia del espíritu humano. Sin embargo, es curioso que siempre hayan ignorado el capítulo fundamental, que sería la historia del cuerpo humano. A mi juicio, para la historia del cuerpo humano en el mundo occidental moderno deberían seleccionarse estos años de 1940-1950 como fechas de referencia que marcan el nacimiento de este nuevo derecho, esta nueva moral, esta nueva política y esta nueva economía del cuerpo. Desde entonces, el cuerpo del individuo se convierte en uno de los objetivos principales de la intervención del Estado, uno de los grandes objetos de los que el propio Estado debe hacerse cargo.²⁷

Lo que quiero plantear con esto es lo siguiente: según MacPherson, una sociedad de mercado posesivo, como lo es la sociedad moderna, lejos de necesitar un estado de *laissez faire*, en lo político “exige una estructura legal coercitiva. Como mínimo, la vida y la propiedad, han de quedar aseguradas y los contratos han de ser definidos e impuesta su ejecución. El modelo admite también una acción estatal que vaya mucho más allá de este mínimo”.²⁸

²⁷ Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta, 1992), 96-97.

²⁸ Crawford B. MacPherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (Barcelona: Fontanella, 1979), 59.

Ese modelo de sociedad es en el que piensan Locke y Hobbes y corresponde a la naciente sociedad de mercado y lo que nos interesa analizar es la relación que existe entre la posesión, el cuerpo y la administración del Estado como regulador de ambos.

Hobbes heredó la estructura sistemática del Estado corporativo medieval. Sin embargo, como hemos dicho, esa estructura para Hobbes está desnuda del componente espiritual, de la fe y del misterio como componente espiritual. ¿En qué podía fundarse en adelante la unión del Estado? Como se sabe, en un componente técnico. El artefacto estatal debía servir para conducir a los hombres no ya a la liberación de este mundo por medio de la trascendencia o por la promesa de una ciudad celeste ordenada por la soberanía de Dios sino por la racionalización de los cuerpos ordenados en torno a una persona que los protegiera del mal de otros hombres.

Locke elige el camino contrario, el de la apropiación del cuerpo y de su uso ilimitado por medio del trabajo, es decir, el de la libertad individual. Para él, el Estado mínimo debía privar ante la nueva verdad, ante el hecho de que podemos excluir a los demás de nosotros mismos con el recurso de la propiedad del cuerpo. Hobbes y Locke son los fantasmas de la modernidad, del corporativismo y del individualismo.

CRÍTICA DEL CUERPO PROPIO: NIETZSCHE

Veamos ahora cómo en Nietzsche se encuentra una forma de reaccionar a este argumento para construir una noción de cuerpo como resultado de la historia y no como fundadora de relaciones originarias de apropiación. El cuerpo individual e individualizado es en realidad el resultado de un cuerpo homogéneo dispuesto para la propiedad a la cual se debe. Ese cuerpo homogéneo tiene todo que ver con la biopolítica que Foucault analizó en sus trabajos. Un cuerpo del cual

deberíamos ser propietarios pero que supone al menos un elemento de salud sin el cual no podría ser apropiado.

El cuerpo para Nietzsche es constituido como una colectividad de cuerpos en cuyos tejidos subyace una voluntad de gobierno que no puede reducirse al mero hecho de poseer. Encontramos en el filósofo alemán la siguiente afirmación: “Si tomamos el cuerpo como guía advertimos en el hombre una pluralidad de seres vivientes que, luchando o colaborando entre sí, o sometidos unos a otros, afirmando su ser individual, afirman involuntariamente el todo.”²⁹

Este cuerpo plural es sin duda una crítica a la posesión originaria. Si partimos de la idea de que en el cuerpo habitan muchos cuerpos, que los tejidos, los órganos, los sentidos no obedecen a los propósitos de la propiedad ni de la salud, sino a fuerzas que se gobiernan según sus intereses, por ejemplo, el deseo, el placer, la tristeza, la felicidad, la muerte, la enfermedad, entonces las relaciones de propiedad son exteriores al cuerpo, no lo que lo hacen posible. El cuerpo no es nunca un cuerpo organizado a un propósito superior sino a una multiplicidad de intereses diversos que lo habitan. Este cuerpo liberal es el resultado de un triunfo sobre los intereses de las otras fuerzas, no su fundación. Si pensamos con Foucault que el resultado de la estructura del sujeto cartesiano es hacernos creer que hay sentimientos perennes, no estamos describiendo la última voluntad del cuerpo sino el resultado de su constante elaboración como idea dominante sobre el alma y el cuerpo.

¿Creemos en la perennidad de los sentimientos? Sin embargo, todos, incluidos sobre todo los que nos parecen los más nobles y los más desinteresados tienen una historia [...] Pensamos en todo caso que el cuerpo no tiene más leyes que las de la fisiología y que escapa a la historia. De nuevo error; el cuerpo está aprisionado en una serie de regímenes que lo atraviesan; está roto por los ritmos del trabajo, el reposo y las fiestas;

²⁹ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder* (Madrid: Edaf, 1981), 128.

está intoxicado por venenos —alimentos o valores, hábitos alimentarios— y leyes morales, todo junto: se proporcionan resistencia.³⁰

La fisiología y la medicina, incluso la publicidad moderna, intentan describir un cuerpo que está domesticado por las redes de la propiedad y al cual se le proporcionan resistencias, diferencias parasitarias que impiden que un cuerpo sea un cuerpo homogéneo y propietario. Que sea apropiado. En los cuerpos humanos (animales) hay muchos cuerpos que desean otra cosa que la vida (aunque haya muchos órganos que se resistan a la muerte). El cuerpo no es nunca un cuerpo propio sino el efecto de fuerzas que se dominan o someten a la dominación. Un órgano, por ejemplo, puede desear morir, al tiempo que otro desea vivir con igualdad de fuerzas y de derechos. Ello tiene que ver de hecho con la noción de que el sujeto es idéntico a sí mismo. El sujeto de la lógica anhela casos iguales, pero es “una” visión del cuerpo, no el de todos sus componentes. Estabilizar el cuerpo mediante la salud y la propiedad no es otra cosa que el resultado de un triunfo de esa perspectiva corporal. Desde luego que esa fuerza hace aparecer su interés como la única fuerza que le expropia los objetivos a otras. Y esas fuerzas no necesariamente desean la muerte, sino infinidad de asuntos que no pueden ser reducidos a la vida de un propietario. Así como se piensa que un preso puede volver a la vida social al pagar las deudas que le infringió al cuerpo, así un órgano dominante puede someter a sus propósitos a las demás partes. Es la idea triunfante de la lógica sobre el cuerpo la que nos permite ver a éste como un ente determinado por el único interés de poseer. Son las ideas de igualdad y semejanza las que triunfan sobre las de pluralidad:

1) El órgano menos refinado ve muchas igualdades aparentes.

³⁰ Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, 19.

2) El espíritu anhela igualdad, es decir, quiere abismar las impresiones de los sentidos bajo una serie ya existente: de la misma manera que el cuerpo asimila lo inorgánico.

Para la inteligencia de la lógica:

La voluntad de igualdad es voluntad de poder —la creencia de que algo es de esta o de la otra manera [...] debe de disponer de tantos casos iguales como sea posible.³¹

Pero una de las voluntades del cuerpo y de sus inteligencias sabe que existe “La aristocracia en el cuerpo, la pluralidad de los dominadores (lucha de las células y los tejidos)”.³²

CONCLUSIONES

La propiedad del cuerpo auspiciado por el Estado es sencillamente el resultado de las fuerzas que le imponen una pedagogía, una enseñanza sobre el derecho a comprar, el derecho a “ser uno mismo” y el derecho a someter aquello que le impida su realización en el consumo, olvidando que con ello aplasta intereses del cuerpo legítimos como el descanso o la arbitrariedad del ocio. Luego de un proceso histórico en el que el cuerpo se ha vuelto débil, su fuerza es la del consumidor que se impone estrictas medidas de goce respecto a sí mismo y estrictas medidas de autoridad contra el cuerpo del ocio. Esto se debe revisar a la luz de la historia, con cierta lectura de la historia de la filosofía que haga una crítica a las exclusiones del pensamiento identitario:

Otro uso de la historia: La disociación sistemática de nuestra identidad. Porque esta identidad, bien débil por otra parte, que intentamos asegurar ensamblar bajo una máscara, no es más que una parodia: el plural la

³¹ Nietzsche, *La voluntad de poder*, 287.

³² Nietzsche, *La voluntad de poder*, 359.

habita, numerosas almas se pelean en ella [...] La historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario, encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos [...] intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan.³³

Esta cita es clara respecto de lo que pretende la estrategia genealógica, categorías de identidad, sujeto y trascendencia se desdibujan para pasar a las de diferencia, pluralidad y discontinuidad. En relación al tema del cuerpo, hay innumerables resistencias a la idea del cuerpo propio que se maneja de acuerdo a una relación de propiedad.³⁴ Citaré para finalizar sólo un ejemplo entre tantos que hoy en día desanudan las relaciones de propiedad del cuerpo y proponen otra visión del mismo.

También quiero recalcar que estas palabras no son mías ni de mi propiedad, aunque sea mi cuerpo quien las esté digitando, soy un entramado de conversaciones, talleres, charlas, cenas, fiestas, discusiones, peleas, sexo, relaciones quebradas tanto de mis amigas, de mis relaciones afectivas, como de mis enemigos, que se traducen en palabras sistematizadas en este texto.³⁵

³³ Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, 26.

³⁴ No es objeto de este trabajo la discusión con el feminismo occidental sobre la propiedad del cuerpo y el derecho de las mujeres a decidir qué hacer con él. Decimos que ese cuerpo del feminismo es estratégico en las luchas de liberación, pero no puede verse sólo como algo jurídico sino como la afirmación antiliberal de que, efectivamente, las mujeres pueden hacer con su cuerpo lo que deseen y no como una graciosa concesión del Estado para que decidan sobre sí mismas.

³⁵ Constanz Álvarez, *La cerda punk. Ensayos desde un feminismo gordo, lésbiko, antikapitalista & antiespecista* (Valparaíso: Trío Editorial, 2014), 25.

Sirvan esta reflexiones para una posible discusión sobre las problemáticas del “cuerpo propio” en sus resistencias contra el espíritu médico estatal de apropiación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez, Constanz. *La cerda punk. Ensayos desde un feminismo gordo, lésbiko, antikapitalista & antiespecista*, Valparaíso: Trío Editorial, 2014.
- Foucault, Michel. “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta, 1992.
- . *Hermenéutica del sujeto*, Madrid: La Piqueta, 1994.
- Greenblatt, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning*, Chicago: The Chicago University Press, 1943.
- Gallagher, Catherine. “La bio-economía de nuestro común amigo”, en Michel Feher, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid: Taurus, 1991.
- Illich, Iván. “Némesis médica”, en *Obras reunidas*, vol. I, México: FCE, 2005.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, España: Altaya, 1995.
- MacPherson, Crawford Brough. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Barcelona: Fontanella, 1979.
- Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poder*, Madrid: Edaf, 1981.
- Kantorowicz, Ernst. *Los dos cuerpos del rey, un estudio de teología política medieval*, Madrid: Alianza, 1998.
- Žižek, Slavoj. *Ideología. Un mapa de la cuestión*, México: FCE, 1994.

DANZANDO LA PATRIA: EL BAILE FOLCLÓRICO COMO PRODUCTOR DE SUBJETIVIDADES COLECTIVAS EN CONTEXTOS MIGRATORIOS

Cristina Amescua-Chávez*

INTRODUCCIÓN

Aunque es frecuente encontrar juntas, mano a mano, las palabras globalización y migración, la relación entre ambos fenómenos no siempre resulta tan evidente. Parto del supuesto de que uno de los efectos más importantes de la globalización es la intensificación y diversificación de los contactos humanos a través de las fronteras. Las características de la economía mundial, los cambios en las políticas de Estado, los avances en el campo de las tecnologías y de los medios de comunicación, son procesos que contribuyen a moldear las formas que adopta el proceso migratorio en nuestros días. Pero, y aquí es donde la cuestión se hace un tanto más compleja, la migración no sólo es efecto de la globalización, también la produce, la moldea, le da forma. Son muchos y muy variados los aspectos que puede abordar un estudio de la migración, y también son múltiples las formas de mirar y los lugares desde donde se mira. Decir algo sobre la migración es, por definición, decir algo sobre algo que se mueve, lo que está en tránsito, aquello que se traslada; con la migración no solamente se mueven cuerpos que recorren distancias y cruzan líneas de fuego (reales e imaginarias), también se mueven ideas, significaciones, formas de

* Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

ser y de estar en el mundo. Y ahora no se trata ya de un mundo unificado que se abarca con la mirada, de un universo social compartido ancestralmente con personas cuya genealogía resulta casi siempre familiar, de un universo cultural hecho de experiencias compartidas, de rituales repetidos; con el movimiento se va ampliando el panorama, el mundo se fragmenta y las experiencias se diversifican. En el proceso adaptativo a tan nuevas circunstancias se generan nuevas prácticas, o a veces nuevas formas de realizar antiguas prácticas, se expanden los imaginarios y se van generando nuevas instituciones sociales.

En este texto presento algunos de los resultados de la investigación que inicié en 2015 con el objetivo de analizar la influencia de la experiencia migratoria en las formas de valoración y de transmisión de prácticas culturales como el baile folclórico. Se realizaron entrevistas semiestructuradas y a profundidad a bailarines de folclórico tanto en Morelos como en Estados Unidos, concretamente en la zona metropolitana de Atlanta (en las ciudades de Lawrenceville y Norcross pertenecientes al condado de Gwinnett).

En la primera sección, presento a la globalización capitalista como el marco desde el cual planteo entender los procesos migratorios y los fenómenos socioculturales que de ellos se derivan. En el segundo apartado explico cómo a partir de la expansión del neoliberalismo, el sureste estadounidense y concretamente el estado de Georgia se convirtió en una región receptora de migrantes procedentes de toda Latinoamérica y también de Asia, pero cuya principal cohorte es de origen mexicano. En la tercera sección discuto el surgimiento del baile folclórico y su papel en la construcción del nacionalismo mexicano y por último presento el caso de las tres agrupaciones con las que trabajé en la zona metropolitana de Atlanta.

LA GLOBALIZACIÓN CAPITALISTA Y LA MIGRACIÓN

Pensar en las migraciones y lo que ellas detonan requiere de un enfoque general que las ubique dentro de “la macroorganización de las relaciones socioeconómicas, la división geográfica del trabajo y los mecanismos políticos del poder y de la dominación,”¹ aunados a los cambios estructurales derivados de la inserción de una nación en el mercado mundial.

Si bien un análisis de este tipo no basta para explicar el complejo fenómeno migratorio, sí aporta datos interesantes acerca de aquello que estructura, condiciona y da forma a las prácticas migratorias y que vale la pena evidenciar antes de tratar los aspectos de tipo más local y experiencial que las atraviesan. El telón de fondo de este trabajo es entonces el contexto actual de globalización, pero para evitar utilizar un concepto que de tan polisémico se vuelve poco funcional, abriré estas reflexiones poniendo sobre la mesa el debate sobre el surgimiento y la expansión del liberalismo económico y su paulatina transformación en el neoliberalismo que rige hoy al sistema mundial de mercado.

Karl Polanyi da cuenta del proceso de construcción y normalización de la teoría económica que rige nuestra época: que el mercado autorregulado es el motor natural del avance de las sociedades hacia el progreso. Esta teoría se convirtió en el principio organizador del orden económico y político desde la segunda mitad del siglo xx. Y lo que Karl Polanyi demuestra es que, lejos de ser un orden natural, el liberalismo económico fue imponiéndose por la fuerza en un proceso que tuvo mucho de desigual y accidentado y poco de homogéneo y fluido.

¹ Jorge Durand y Douglas Massey, *Clandestinos: migración México-Estados Unidos en los albores del siglo xix* (México: Universidad de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa, 2003), 25.

A principios del siglo XIX se inició el proceso por medio del cual el liberalismo económico empezó a erigirse como principal principio organizativo del sistema de mercado. Lo que empezó entonces como sistema basado en las políticas del *laissez faire*, que implicaban la liberalización de las regulaciones en la producción, pero no en el comercio (ya que la libertad en la esfera del intercambio se consideraba peligrosa), para 1820 ya se había convertido en liberalismo económico con tres fundamentos principales: el trabajo encuentra su precio en el mercado; la creación de dinero debe estar sujeta a un mecanismo automático; el flujo de bienes entre países también debe ser libre y automático. Así, de acuerdo con Karl Polanyi, para la década de 1830, el liberalismo económico se erigió en un “credo militante”.²

Pero me interesa destacar aquí lo que Polanyi llama “el problema más importante de la historia social reciente”,³ el de la naturalización de la idea del liberalismo económico como principio organizativo básico de la sociedad. En efecto, su calidad de dogma de fe es justamente lo que ha sostenido y sostiene los argumentos de los liberales en cuanto a la infalibilidad de un sistema ordenado por las leyes del mercado autorregulado, oscureciendo además la participación y las aportaciones de los actores sociales que con su trabajo movilizan al mercado. Autores como Spencer, Sumner, Mises y Lipman, sostienen que los obstáculos con los que se ha encontrado este sistema se deben principalmente a la aplicación del proteccionismo, “sin el cual el mercado hubiera resuelto por sí solo sus dificultades”.⁴

Pero Polanyi cuestiona la validez de esta argumentación, al afirmar que “el mercado autorregulado es una utopía cuyo progreso fue detenido por la autoprotección realista de una sociedad”⁵ que se

² Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origin of our Time* (Boston: Beacon Press, 1967), 137.

³ Polanyi, *The Great Transformation*, 142.

⁴ Polanyi, *The Great Transformation*, 142.

⁵ Polanyi, *The Great Transformation*, 141.

fue encontrando en la práctica con los resultados devastadores de este sistema. Con su tesis del doble movimiento, Polanyi demuestra que al tiempo que el sistema mundial fue adoptando una política de desregulación para dar paso al mercado autorregulado, diversas fuerzas políticas y sociales (incluyendo en algunos momentos a los liberales mismos) fomentaron un contramovimiento que obstruyó el funcionamiento de tal economía. Para los liberales, este contramovimiento surgió de una conspiración antiliberal en la que “el surgimiento del nacionalismo y del socialismo se consideró como el agente principal”⁶ de un proteccionismo causante de los traspiés de las políticas del liberalismo económico. No obstante, sostiene Polanyi, hechos como la increíble diversidad de cuestiones sobre las que se tomó acción; la rapidez del paso en diferentes países (con ideologías y sistemas políticos distintos) de periodos de libre comercio y *laissez faire*, a periodos de legislación antiliberal; la puesta en marcha de medidas muy similares por parte de partidos y estratos sociales diversos; y la participación en determinados momentos, de los mismos liberales en el impulso de políticas de tipo colectivista opuestas al *laissez faire*, son demostración suficiente de que la teoría de la conspiración antiliberal no es más que un mito, con toda la potencia y eficacia simbólica del mismo, que ha contribuido a mantenerlo vigente hasta nuestros días.

No hay más que ver los efectos sociales que Polanyi describe y que David Harvey caracteriza como propios de la acumulación por despojo, para entender que la resistencia ante los embates del sistema de mercado autorregulado es una reacción de supervivencia frente a las amenazas que la economía de mercado supone para los componentes natural y humano del tejido social. En efecto, dice Polanyi que “separar el trabajo del resto de las actividades de la vida y someterlo a las leyes del mercado, implica aniquilar todas las formas orgánicas de existencia para reemplazarlas por un tipo diferente de organiza-

⁶ Polanyi, *The Great Transformation*, 145.

ción, atomizada e individualista”.⁷ Con el doble objetivo de asegurar la expansión del mercado y de dar salida a las crisis producidas por la sobreacumulación de capital, se observa un proceso cíclico y expansivo de despojo. Con la revolución industrial, para liberar mano de obra para el ejército laboral de reserva y crear al mismo tiempo la posibilidad de reinversión de excedentes de la propiedad privada de la tierra, el campesinado de Inglaterra y de Europa central se vio despojado de sus tierras. Con la pauperización del campesinado y de las clases obreras, cuyos salarios disminuían constantemente por las presiones de la oferta y la demanda de trabajadores, los países industrializados saturaron sus mercados y se enfrentaron con las crisis de sobreacumulación. Ampliaron entonces el proceso de despojo hacia las colonias.

El neoliberalismo como tendencia económica mundial, asociada con la aceleración de los avances tecnológicos y sus consecuencias sobre la circulación de información, bienes, servicios y personas, ha tenido impactos diferenciados a lo largo de la historia y de las regiones. Un claro ejemplo es la entrada de América Latina al mercado mundial. La disponibilidad de tierras, de mano de obra y de materias primas baratas, convirtió a América Latina en un espacio privilegiado para el capital transnacional. Mientras que durante la primera mitad del siglo xx el Estado protector aseguraba la producción interna para cubrir las necesidades nacionales, al saturarse los mercados por efecto del sistema de producción masiva, la estrategia de respuesta consistió en el desarrollo de nichos de demanda. Esto produjo un cambio en las estructuras productivas caracterizadas ahora por la competencia entre países ricos y países pobres. Y, a su vez, indujo fuertes cambios en los patrones de cultivo, determinados ahora con base en la demanda.

Así, un ejemplo de los efectos de fenómenos globales en el ámbito local son los campesinos de la región Altos/Oriente de Morelos quienes ya casi no cultivan maíz “porque ya no deja”, “lo pagan re-mal”;

⁷ Polanyi, *The Great Transformation*, 163.

y de esta manera el amarillo mazorca que caracterizaba al paisaje tradicional se ha ido tiñendo de rojo con los campos de sorgo. En el transcurso de una investigación reciente, nos preguntábamos por qué quedaban ya tan pocos cuexcomates⁸ en dicha región morelense. La primera hipótesis fue que seguramente ya no eran importantes para los jóvenes, que ya no los querían conservar, ni construir. Sin embargo al preguntar sobre esto, nos encontramos con que ya no los usan “porque ya no hay tanto maíz y no se llena nunca”. En efecto, el maíz se sustituyó por el sorgo porque es más rentable, pero en los problemas de la agricultura en la región intervienen también otros factores como la falta de agua, que el gobernador Lauro Ortega desvió hacia los cultivos de frutales en Tetela del Volcán y Hueyapan, la erosión de las tierras de cultivo y la paulatina modificación de los patrones pluviales en la zona, que muestran una clara tendencia hacia la desertificación. Éste es un claro ejemplo del impacto de las dinámicas mundiales del capital en la vida cotidiana.

Con la interconexión actual, el proceso productivo se fragmenta y se distribuye a lo largo y ancho de la geografía mundial, generando un sistema interdependiente. Nuevamente, mi interés se centra en las implicaciones concretas de estas observaciones. Es posible hablar de una fuerza de trabajo mundial, en tanto que los sectores obreros y campesinos están sujetos a las disposiciones del mercado internacional. “Fluir” de acuerdo con las leyes del mercado autorregulado, implica la imposición de facto de un tope salarial que se determina en el juego de “quien acepta menos” en la subasta de fuerza laboral mundial. Si los obreros en México logran ajustes salariales significativos, los capitales huyen de inmediato para refugiarse en alguna otra región del mundo que ofrezca mano de obra más barata. La flexibilización de la fuerza de trabajo, tan necesaria para el proceso de acumulación, implica “una fuerza laboral menos organizada, también más móvil,

⁸ Graneros de maíz de origen prehispánico.

en muchos casos más barata, sin posibilidad de participar de los servicios sociales y de la seguridad”.⁹

Por otro lado, con la tendencia hacia la desregulación, se abaten los precios de garantía por lo que los patronos de cultivo que aseguraban (por medio de la protección del Estado) la autosuficiencia alimentaria, se ven arrojados a las fuerzas del libre mercado. En los países desarrollados, los gobiernos apoyan a los productores nacionales por medio de subsidios ocultos, mientras que en los países pobres, la sustitución de cultivos se hace en favor de las grandes transnacionales (agroindustrias, maquiladoras y empresas productoras de bienes suntuarios). Esta situación produce fuertes impactos tanto en el sector obrero, que sufre directamente las consecuencias de la movilidad de capitales, como en el campesinado que se ve obligado a abandonar sus tierras en busca de mejores alternativas de vida.

La globalización en la actualidad se construye con base en los resultados de un desarrollo profundamente desigual que favorece a algunos excluyendo a muchos otros; en efecto, “la globalización contemporánea está fuertemente concentrada en la tríada formada por Norte América, Europa y Asia del Este. Existe una distribución desigual del ingreso y la riqueza”.¹⁰ Esto, argumenta Nederveen, “sugiere la idea de que el tercer mundo está excluido de la globalización; y omite las variadas maneras en que la mayoría del mundo está viéndose afectada por los dinámicas globales”. Este autor propone describir estas relaciones (entre globalización y tercer mundo) como “relaciones de inclusión asimétrica o de integración jerárquica”.¹¹

Esta noción de integración jerárquica es interesante ya que hace clara alusión al hecho de que la globalización no se constituye en un

⁹ Emma Zapata Martelo, Martha Mercado González y Blanca López Arellano, *Mujeres rurales ante el nuevo milenio* (Texcoco, México: Centro de Estudios del Desarrollo Rural, 1994), 37.

¹⁰ Jan Nederveen, *Globalization and Culture: Global Mélange* (Lanham: Rowman and Littlefield Pub, 2004), 13.

¹¹ Nederveen, *Globalization and Culture: Global Mélange*, 13-14.

adentro (conformado por los países desarrollados) y un afuera (en donde se ubican los países del llamado “Tercer Mundo” o en vías de desarrollo). Es un sistema de interconexiones múltiples y jerarquizadas. Sin embargo yo no descartaría tan tajantemente el concepto de exclusión con el argumento de que oscurece las formas en que lo global afecta lo local; no se trata ahí de que los países pobres estén fuera de la globalización —no lo están— sino de que amplios sectores de la población mundial están excluidos de la esfera de control que determina las formas que adquiere esta globalización.

La desigualdad generada por los procesos de libre mercado es una condición necesaria, ya que según explica Harvey, retomando a Rosa Luxemburgo y a Hegel, “la dialéctica interna del capitalismo [...] le obliga a buscar soluciones externas, por lo que debe tener siempre algo fuera para estabilizarse.”¹² Esta idea permite explicar claramente el proceso casi cíclico descrito por Polanyi en el que el capitalismo construye a su “otro”, primero en el campesinado local durante la revolución industrial, luego en las poblaciones de las colonias (que también se ven despojadas de sus tierras y obligadas a formar parte del ejército industrial de reserva), y finalmente en la creación de clases cada vez más vulnerables y pauperizadas al interior de los actuales Estados-nación independientes, plenamente sometidos a las políticas privatizadoras de la economía de libre mercado. Pero yendo incluso más allá, al interior de estas mismas clases, el otro se encarna en los sujetos más débiles por medio de la incorporación de las mujeres y los niños a la fuerza laboral. En el contexto actual de globalización, se agrega un elemento más en la cadena sucesiva de generación del “otro”: los migrantes internacionales aparecen en el extremo inferior de la jerárquica, pues a sus condiciones de miseria y vulnerabilidad se agrega la condición de “fuereños” y en muchos casos de “migrantes ilegales”.

¹² David Harvey, *El nuevo imperialismo* (Madrid: Akal, 2003), 2003.

Hanson, a partir de un análisis sobre los costos y beneficios fiscales de los inmigrantes legales en comparación con los de los inmigrantes indocumentados, concluye que “hay poca evidencia de que la inmigración legal sea económicamente preferible a la inmigración ilegal [...]”, pero no deja de reconocer que “de hecho, la inmigración ilegal responde a las fuerzas del mercado, de manera en que la inmigración legal no lo hace.”¹³ En efecto, la vulnerabilidad en la que viven los migrantes indocumentados, evita que se organicen para reclamar salarios más dignos, así como algunas prestaciones. Pero además esta misma situación les hace más difícil echar raíces, lo que los vuelve más flexibles para responder con mayor rapidez a la demanda de mano de obra allí donde la haya.

EL SURESTE ESTADOUNIDENSE: LA TRANSFORMACIÓN NEOLIBERAL DE UNA REGIÓN

Es imposible entender la magnitud y complejidad de todos los fenómenos generados por la migración sin por lo menos intentar adoptar un doble punto de vista sobre esta situación. La migración en cifras puede verse desde México y desde Estados Unidos, y en este caso, el lugar desde donde se mira definitivamente influye en lo que podemos hacer visible, o lo que se oculta.

Una de las características de los procesos migratorios entre México y Estados Unidos actuales a finales del siglo xx y principios del xxi es la diversificación de regiones de destino que “constituye uno de los rasgos más novedosos de la nueva era de la migración entre ambos países”.¹⁴ Los migrantes mexicanos ya no sólo van a Cali-

¹³ Gordon Hanson, “The economic logic of illegal immigration”, *CSR*, núm. 26 (abril, 2007), EUA: Council on Foreign Relations), 36.

¹⁴ Conapo, *La nueva era de las migraciones: características de la migración internacional en México* (México: Conapo, 2004), 6.

fornia, Texas o Arizona, ahora llegan a instalarse en el noreste, en el sur profundo e incluso en algunos estados del norte. Es también interesante notar la intensificación de los flujos migratorios al interior de la Unión Americana. Muchos de los recién llegados a las llamadas nuevas regiones de destino, provenían de otros estados en los que el mercado laboral se había ido saturando. La dirección e intensidad de estos flujos internos están determinadas por las variaciones regionales de la demanda laboral, así como por las condiciones estructurales en las regiones de origen que fomentan la migración.

Hasta hace poco los hispanos, en general, y los mexicanos en particular, se concentraban en las grandes ciudades de Texas y California, así como en Chicago, Nueva York y Miami. Pero en la actualidad, se están dispersando rápidamente a lo largo y ancho de Estados Unidos, y cada vez son más las comunidades que tienen que contender con los desafíos planteados por esta creciente población. Como se verá más adelante, los factores que determinan las condiciones de atracción de un lugar interactúan de manera compleja influyendo en las decisiones que parecerían de índole personal.

Así, entre 1990 y 2000, el estado con mayor crecimiento en la proporción de población hispana fue Carolina del Norte, que pasó de 77 000 a 379 000 hispanos. En segundo lugar Georgia, cuya población hispana aumentó cuatro veces en el mismo periodo, seguido por el estado de Nevada cuya población de hispanos se triplicó.¹⁵ Así, estos tres estados tienen el porcentaje de crecimiento de población latina más elevado en el año 2000: Carolina del Norte registró un aumento de 392 puntos porcentuales, seguido por Georgia con casi 300 por ciento y Nevada con 218 por ciento.

Vale la pena recordar que en 1986 se aprobó la Ley de Reforma y Control Migratorios (IRCA) que decretaba la ilegalidad de contratar o

¹⁵ Marta Tienda, *Multiple Origins, Uncertain Destinies: Hispanics and the American Future: Panel on Hispanics in the United States* (EUA: National Research Council of the National Academies, 2006), 64.

reclutar trabajadores indocumentados y hacía responsables a los empleadores de verificar y garantizar el estatus legal de sus empleados. Asimismo se ofreció la posibilidad de legalización a los inmigrantes que cumplieran con ciertos requisitos.

Este proceso de legalización derivó en la puesta en marcha de una política de reunificación familiar, con lo cual se consolidaron “muchos patrones de asentamiento y fortaleci(eron) las redes sociales por lo que el efecto conseguido, a finales del siglo xx, fue exactamente el contrario al esperado: la migración indocumentada siguió aumentando exponencialmente. Fue en esta época que el proceso migratorio entre México y Estados Unidos empezó a adquirir sus características actuales. Las regiones y localidades de origen se diversificaron, al igual que los lugares de destino [...]”.¹⁶ Pero, además, el IRCA no solamente le restó atractivo a los destinos habituales, sino que hizo posible la exploración de otros nuevos, tales como el sureste estadounidense que nunca había sido un polo de atracción para grandes números de migrantes, principalmente porque el ritmo de su desarrollo industrial era lento y la presencia de “grandes números de pobres blancos y negros proveía un sector estable de mano de obra barata”.¹⁷

A partir de la década de 1980 la reestructuración económica del sur, aunada a los cambios en las políticas migratorias, sobre todo los que derivaron de la entrada en vigor del IRCA, empezaron a sentar las bases para que el sur se constituyera como un nuevo polo de atracción de inmigrantes.

La oferta de trabajo aumentó de manera exponencial, en gran medida gracias a la flexibilización e informalización —a partir de esquemas de subcontratación— del mercado laboral. Ésta es una

¹⁶ Cristina Amescua-Chávez, *La emergencia de nuevas formas de transnacionalidad en la nueva era de las migraciones entre México y Estados Unidos: el caso Amilcingo y Norcross* (México: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2006), 63.

¹⁷ Mary Odem y Elaine Lacy, *Latino immigrants and the transformation of the U.S. South* (Athens y Londres: The University of Georgia Press, 2009), xiv.

tendencia internacional que fue rápidamente aceptada en el sur.¹⁸ Al mismo tiempo, empezaron a ponerse en marcha políticas estatales y locales para atraer inversiones a la región: incentivos fiscales importantes y otras estrategias gubernamentales hicieron de la región un polo muy atractivo para la instalación de empresas transnacionales. “Corporaciones nacionales y extranjeras se vieron atraídas hacia el sur debido a los impuestos relativamente bajos, mano de obra barata no sindicalizada y subsidios gubernamentales significativos [...]. Además [una gran cantidad] de plantas procesadoras de pollo, puerco y productos del mar se instalaron [en esa época] en el sur rural.”¹⁹

La necesidad de una fuerza laboral abundante y flexible para ocuparse de los trabajos poco agradables fue una tendencia constante en industrias como la de la construcción y la del empaque de productos cárnicos.²⁰ Para mantener su competitividad, las empresas empacadoras descentralizaron su producción hacia las áreas rurales del sur y del Medio Oeste estadounidenses, durante las décadas de 1980 y 1990, adoptando esquemas laborales más flexibles. A modo de ejemplo, Fennely²¹ presenta el caso de una empresa empacadora de carne en Minnesota que para liberarse de las presiones y las cargas que representaba el sindicato, clausuró su planta sindicalizada y luego la volvió a abrir como fábrica no sindicalizada que dependía fundamentalmente de la mano de obra migrante. Éste fue también el caso en muchas de las empacadoras instaladas en el sureste.

¹⁸ A. Portes y S. Sassen, “Making it Underground”, *American Journal of Sociology*, 3, 1987.

¹⁹ Odem y Lacy, *Latino immigrants and the transformation of the U.S. South*, 135.

²⁰ E. A. Parrado y W. Kandel, “New Hispanic Migrant Destinations: A Tale of Two Industries”, en D. S. Massey, *New Faces in New Places. The New Geography of American Immigration* (Nueva York: Russell Sage Foundation, 2008).

²¹ Katherine Fennely, “Prejudice towards immigrants in the Midwest”, en D. S. Massey (ed.), *New Faces in New Places* (Nueva York: Russell Sage Foundation, 2008).

Otra de las industrias que se volvió un imán para la mano de obra migrante fue la industria textil, que en el sur incluye sobre todo a las grandes fábricas de alfombras (instaladas principalmente en el condado de Whitfield, Georgia. Éste fue uno de los primeros casos en atraer el interés de investigadores en ciencias sociales. Víctor Zúñiga y Rubén Hernández León analizan a detalle el caso de la presencia de migrantes tanto en la industria empacadora de carne como en la de fabricación de alfombras en la ciudad de Dalton. Explican, por ejemplo, que “al enfrentar escasez de mano de obra a inicios de los 1990, los fabricantes de alfombras enviaron reclutadores al sur de Texas para atraer trabajadores mexicano-americanos y mexicanos a Dalton. Más tarde los dueños de las fábricas lanzaron campañas masivas de anuncios en los periódicos, programas de radio y de televisión en español, así como en espectaculares y paredes del pueblo, buscando atraer trabajadores mexicanos y latinos”.²²

La expansión comercial, industrial y de negocios de las décadas de 1980 y 1990 produjo un crecimiento poblacional acelerado que a su vez detonó una fuerte demanda de mano de obra barata para los sectores de la construcción y de servicios.

El sector de la construcción ha crecido con mayor rapidez en las exurbes Americanas —pequeños pueblos en las periferias de las áreas metropolitanas en expansión. Al tiempo que los centros comerciales y conjuntos habitacionales se han desarrollado rápidamente mientras que las ciudades centrales han disminuido (en importancia), las pequeñas compañías y los mercados laborales altamente competitivos han mantenido en un nivel bajo los salarios en el sector de la construcción. Aunque los inmigrantes no dominan el sector de la construcción, sí constituyen una fuen-

²² Rubén Hernández-León y Víctor Zúñiga, “Making carpet by the mile: the emergence of a Mexican immigrant community in an industrial region of the U. S.”, *Social Science Quarterly*, año 81, núm. 1 (2000): 49-66 y 262.

te importante de mano de obra en un área económica que se ha hecho cada vez menos atractiva para los trabajadores nativos.²³

Pero además, Hirshman y Massey identifican otra tendencia importante que, aunque muchas veces es relativamente invisible, explica el crecimiento de la demanda laboral para trabajadores inmigrantes.

La creciente disponibilidad de trabajadores inmigrantes y su dispersión geográfica por todo el país, no es simplemente consecuencia de las grandes corporaciones que intentan disminuir sus costos de mano de obra. Muchas familias americanas, a nivel individual también están comprando más “trabajo inmigrante” para reemplazar los bienes y servicios que tradicionalmente se producían en los hogares, incluyendo el cuidado de los niños, la jardinería y la preparación de comida (en restaurantes, tiendas de alimentos o en casa).²⁴

Así, todos estos elementos considerados en conjunto, han contribuido a mantener los precios al consumidor en niveles bajos, por lo que las áreas periféricas de las grandes ciudades se han vuelto cada vez más atractivas para la población nativa, considerando particularmente que el costo de la vida en las grandes ciudades ha aumentado exponencialmente en las últimas décadas. “Estas mismas fuerzas económicas crean una demanda que ‘atrae’ (*pulls*) a un creciente número de migrantes a estas nuevas zonas de destino.”²⁵

Por otro lado, la saturación de los mercados laborales en las regiones tradicionales de recepción de migrantes generó una dura competencia por los puestos de trabajo así como una baja notoria en los

²³ Hirshman y D. S. Massey, “Places and peoples: the New American Mosaic”, en Massey (ed.), *New Faces in New Places: The Changing Geography of American Immigration* (Nueva York: Russell Sage Foundation, 2008), 9-10.

²⁴ Hirshman y Massey, “Places and peoples: the New American Mosaic”, 18.

²⁵ Hirshman y Massey, “Places and peoples: the New American Mosaic”, 18.

salarios, factores que “empujaron” a los migrantes (particularmente aquellos que habían ya regularizado su estatus migratorio) hacia nuevos destinos.

Estos patrones geográficos de crecimiento del empleo y de desempleo están fuertemente asociados con las tasas de migración interna entre los estados. California perdió un número neto de 756 000 residentes que se fueron a otros estados entre 1995 y 2000, los grandes ganadores fueron Georgia con 341 000, Carolina de Norte con 316 000, Nevada con 234 000, Colorado con 162 000 y Tennessee con 46 000.²⁶ Sería sorprendente que los estados con altas tasas de empleo que atraen a números tan elevados de migrantes internos, no estuvieran también atrayendo a cantidades significativas de migrantes internacionales.²⁷

Así pues, el sur se fue construyendo, en las últimas décadas como un polo de atracción para los migrantes, debido a los importantes flujos de capitales provocados por las inversiones alemanas, japonesas y francesas, entre otras, que han venido instalando a lo largo de la autopista interestatal I-85 (que va de Atlanta, Georgia a Richmond, Virginia) sus plantas de industrias como la química y la automotriz. Este desarrollo industrial genera una demanda de infraestructura básica (vivienda, caminos, escuelas), y de servicios asociados, salud, alimentación, supermercados, centros comerciales, etc., que a su vez generan una oferta laboral importante. Además de los trabajos altamente especializados, el sur requería de una mano de obra barata y abundante para mantener su ritmo de crecimiento acelerado. Además, no hay que olvidar que la organización de los Juegos Olímpicos de 1996 en

²⁶ Marc J. Perry, “State to state migration flows: 1995-2000”, census 2000 special reports CENSR-8 (Washington: US Government Printing Office), 2003.

²⁷ D. S. Massey y C. Capoferro, “The Geographic Diversification of American Immigration”, en Massey (ed.), *New Faces in New Places. The New Geography of American Immigration* (Nueva York: Russell Sage Foundation, 2008), 32-33.

Atlanta, amplió enormemente la demanda laboral sobre todo en el sector de la construcción y el de servicios.

Paralelamente, en esos años se firmó el Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá, que fomentó un desequilibrio en los mercados mexicanos, a favor del estadounidense. Las mejores condiciones de producción tanto agropecuaria como industrial de las empresas estadounidenses dejaron a los productores mexicanos fuera de la competencia. Esto, aunado a la crisis financiera de 1994-1995, y a las varias décadas de abandono al campo en las políticas públicas mexicanas, generó en el país una caída del poder adquisitivo, un aumento en el desempleo, y una total falta de productividad en el campo que hicieron de la emigración hacia Estados Unidos la opción más viable de subsistencia para millones de familias.

Por otro lado, “es cierto (que) las fuerzas económicas determinan los desequilibrios entre oferta y demanda y hasta cierto punto la dirección de los movimientos migratorios de trabajadores, pero ¿cómo se ponen en acción estos movimientos?”²⁸ En el caso del vertiginoso aumento de la migración mexicana hacia Georgia, hubo un detonante muy concreto, los Juegos Olímpicos de 1996; en efecto, éstos

representaban para Atlanta una inusitada posibilidad de crecimiento, la ciudad se convirtió, aunque no sin altibajos en polo de atracción para la inversión nacional y extranjera. La industria de la construcción experimentó un crecimiento acelerado, trabajando a marchas forzadas en estadios, villas, mejoramiento urbano, obras de transporte y vialidad [...].²⁹

²⁸ Cristina Amescua-Chávez, “La cultura mexicana en Estados Unidos, fuerza local y adaptabilidad global”, en *Los retos culturales de México frente a la globalización* (México: Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados, 2006), 105.

²⁹ Amescua-Chávez, “La cultura mexicana en Estados Unidos, fuerza local y adaptabilidad global”, 105.

El *boom* olímpico fue entonces un factor importante de atracción para la mano de obra migrante, pero la característica principal de este fenómeno fue que la demanda de mano de obra barata y eficaz no actuó sola: hubo un esfuerzo consciente y concertado por atraer a los migrantes para asegurar la buena conclusión de las obras olímpicas.

En palabras de Teodoro Mauss, entonces cónsul general de México en Atlanta y ahora uno de los principales líderes del movimiento por los derechos de los migrantes:

¿por qué se vinieron a Atlanta (los mexicanos)? Yo te digo, fue en 1994 y 1995 y principios de 1996. Fueron invitados, ésa es la tragedia. Fueron invitados tanto por el gobierno federal, como por el gobierno estatal, como por el gobierno de la ciudad de Atlanta. ¿Por qué? Porque de repente entró el pánico en 1994, a finales de 1994, entró el pánico en todos los periódicos, las publicaciones de que las Olimpiadas en Atlanta iban a ser un fracaso horrible. No estaban acabados los estadios, no estaba acabada la Villa Olímpica, no estaba acabado nada, era un desastre. [...] Entonces se pusieron de acuerdo, llamaron al de la Migra, el de la Migra me llamó a mí: “Oye Teodoro, de aquí hasta el final de las Olimpiadas no va a haber acciones de *enforcement*.” Le digo, “bueno, órale” y me dice “pero me entiendes por qué?” “Sí, porque yo también leo el periódico [...]” [...] y me dice “Sí, y además por eso usa el *grapevine* [...] y diles a las gentes que se vengán, que se vengán sin preocupación.” Y empezamos a jalar gente, cómo no [...].³⁰

De acuerdo con Odem³¹ la mayor parte de los trabajadores latinos se emplean en las industrias de la construcción y de los servicios (que incluye el trabajo en restaurantes y hoteles, la jardinería y los servicios de intendencia), aunque muchos se insertan en el sector manufacture-

³⁰ Amescua-Chávez, “La cultura mexicana en Estados Unidos, fuerza local y adaptabilidad global”, 107.

³¹ Odem y Lacy, *Latino immigrants and the transformation of the U.S. South*.

ro (en las fábricas de alfombras y en las de procesamiento de pollos), sin embargo, en el caso de Norcross y Lawrenceville, en donde no hay ni grandes fábricas de textiles ni plantas de procesamiento de alimentos, la mayor parte de los hombres migrantes trabajan en la industria de la construcción o en los servicios, siendo éste a su vez el sector de mayor inserción laboral de las mujeres migrantes que no se dedican al hogar.

Las corrientes migratorias que confluyen en esta zona conjuntan diferentes tipos de experiencias migratorias. En efecto, en el sur se encuentran desde los antiguos migrantes que llegaron con el Programa Bracero para instalarse en California, Texas, Arizona o Nuevo México, a donde llevaron a sus familias gracias a la posibilidad de reunificación abierta por el IRCA y que después se trasladaron hacia otros destinos en busca de nuevas oportunidades, hasta los migrantes más recientes, que se han visto expulsados de sus localidades de origen por las crisis de la economía mexicana, por la falta de políticas de apoyo al campo, y por las escasez de opciones educativas y laborales. Asimismo, otro sector que ha migrado a la región es el de los trabajadores especializados o altamente calificados que se insertan en industrias como la del desarrollo tecnológico o la comunicación. De allí que la etiqueta de “mexicanos” encierre una gran diversidad que se configura a partir de las complejas articulaciones entre las culturas de origen, la clase social, el nivel educativo, el estatus legal en Estados Unidos, la experiencia migratoria, entre muchas otras. Esta diversidad, que podríamos llamar endógena a la categoría de mexicano, entra en contacto con la ya de por sí tirante diversidad cultural, racial y económica que ha caracterizado históricamente al sureste estadounidense, cuna tanto del ejército Confederado como del movimiento por los derechos civiles. En el sur de Estados Unidos el vertiginoso crecimiento de la migración latina vino a irrumpir en los procesos de larga duración de una complicadísima interrelación fundamentalmente bipartita entre blancos y afroamericanos.

En efecto, el sureste de Estados Unidos antes caracterizado por una historia de tensiones birraciales es hoy una zona de contacto, es decir, un espacio social “en donde las culturas se conocen, chocan, luchan entre sí, frecuentemente en contextos de relaciones de poder profundamente asimétricas, tales como el colonialismo, la esclavitud y sus consecuencias [...]”.³² En efecto, las características históricas de la región, marcadas por múltiples procesos de fricciones y negociaciones entre blancos y negros, hacen de éste un lugar donde los migrantes procedentes de Latinoamérica, principalmente de México pero también de países asiáticos como Corea, deben negociar su propia inserción social en un contexto en el cual los conflictos y las tensiones sociales y culturales no estaban del todo resueltos.

Históricamente, el florecimiento económico del sur profundo que tuvo como base el cultivo y procesamiento del algodón y el tabaco, dependió durante muchos años de la esclavitud. Esto produjo un marcado contraste entre los dueños de las grandes plantaciones, que vivían en la riqueza y la opulencia y, por otra parte, los esclavos que carecían de cualquier derecho y vivían en condiciones infrahumanas. La economía se sostenía entonces a partir de la explotación laboral y personal de los esclavos, pero la constante convivencia de tradiciones culturales importadas de Europa y África dio como resultado formas culturales —expresiones, manifestaciones y prácticas culturales— distintivas.

La guerra de secesión marcó un hito de fundamental importancia en la historia del sur: las tensiones que por mucho tiempo se habían mantenido relativamente soterradas, salieron a la luz. El *statu quo* que justificaba el esclavismo, y que era incluso apoyado por muchos de los esclavos mismos, se vio duramente afectado en una época en que la toma de postura clara y contundente era inevitable. Con el final de la guerra se logró la abolición de la esclavitud, pero todavía

³² Mary Louise Pratt, “Arts of the Contact Zone”, en G. Stygall (ed.), *Reading Context* (Boston: Thomson Wadsworth, 2005), 586.

habrían de pasar muchos años antes de que se reconocieran plenamente los derechos a los esclavos liberados.

A la guerra siguió una larga etapa de devastación económica y de fuertes enfrentamientos entre las tendencias conservadoras y segregacionistas y las tendencias liberales o integracionistas. Los afroamericanos ya no podían ser esclavos, pero sí podían ser tratados como tales: vivían en condiciones de pobreza extrema, alta marginación y carecían de los derechos civiles más fundamentales.

El movimiento por los derechos civiles que nació en Alabama y Georgia, con personalidades como Rosa Parks y Martin Luther King, logró tras años de importantes luchas, el reconocimiento de los derechos fundamentales de los afroamericanos, lo que con el tiempo condujo a un mayor número de oportunidades y mejores condiciones de vida para este sector de la población, sin embargo el racismo no pudo ser desterrado; en el mejor de los casos se volvió políticamente incorrecto por lo que tomó la forma de discriminación basada en argumentos estereotipados como la tendencia de los negros a la criminalidad o su incapacidad para el trabajo duro.

La historia del sur da testimonio de los conflictos, enfrentamientos, luchas de poder, pero también de las negociaciones, los acuerdos, y los acomodos tácitos entre ambos grupos. El sur de Estados Unidos, el sur profundo y, Georgia en particular, se han convertido en el terreno de las fricciones con las que sureños (blancos y afroamericanos) y latinos construyen, negocian, conquistan o defienden su lugar en el orden social del siglo XXI.

Al realizar trabajo de campo en la escuela preparatoria de Norcross en 2009, conocí a Rosalía, madre de familia mexicana, con quien intercambié unas breves palabras mientras ella esperaba a que la atendiera el asistente del director. Me contó que bailaba folclórico y me dijo “es que no podía dejar que mis hijos olvidaran sus raíces”. Esto me sorprendió porque como antropóloga, yo tenía la idea de que el baile folclórico era el más puro ejemplo de símbolo nacional

artificial, vacío e impuesto, una práctica cultural espectacularizada y mercantilizada para el consumo de los turistas. Pero la frase de Rosalía se me quedó dando vueltas en la cabeza y se convirtió en el origen del proyecto de investigación que ahora realizo.

En efecto, el baile folclórico se me apareció entonces como un campo de estudio relevante precisamente porque sintetiza las múltiples tendencias históricas, políticas, sociales y culturales de un país como México que ha transitado desde su muy problemática construcción como nación independiente hasta su inserción en la globalización capitalista.

EL BALLE FOLCLÓRICO Y EL NACIONALISMO MEXICANO

La danza, el baile, el movimiento rítmico, es una práctica que ha acompañado al ser humano casi desde sus orígenes. Existe en todas las culturas y sirve no solamente para comunicarse entre humanos sino con el entorno y por supuesto con la divinidad. Más allá de su dimensión ritual es también una forma de entretenimiento que, como afirma Hutchinson “es más poderosa (que muchas artes visuales) porque son muchos los que participan y por lo tanto sienten su mensaje”.³³ Así, la danza es un potentísimo dispositivo para la construcción y reproducción de símbolos.

“Personajes e instituciones concretaron, en su momento, distintas visiones que reflejaban, según la época, la relación entre la danza folklórica y el nacionalismo mexicano, visiones nacionalistas a veces impulsadas por el Estado, otras al margen de él, pero proyectando así las diferentes maneras del nacionalismo del Estado mexicano entre

³³ Sydney Hutchinson, “The Ballet Folklórico de México and the construction of the Mexican Nation through Dance”, en Olga Nájera-Ramírez *et al.* (eds.), *Dancing Across Borders* (Chicago: The University of Illinois Press, 2009), 206-207.

los años 1921-1939.”³⁴ Al inicio de esta etapa el gobierno mexicano, por medio de la SEP patrocinó y coordinó múltiples esfuerzos para registrar y recolectar las danzas tradicionales a lo largo y ancho del país, encargándose además de que éstas fueran incluidas en los planes de estudio de las escuelas públicas con la finalidad de fomentar en los estudiantes “el orgullo nacional y promover ideales de cooperación y solidaridad”.³⁵

Así, las misiones culturales, creadas por el vasconcelismo a inicio de la década de 1920 con el objetivo de fomentar la unidad a través de la creación de una identidad nacional, recibieron, hacia finales de la década, la encomienda de inventariar y estudiar las danzas, la música, el arte y las artesanías tradicionales. Olga Nájera cita a Guillermo Jiménez quien en 1932 explica:

La dirección de Misiones Culturales al dar a conocer estas danzas, desea que los maestros rurales las utilicen en las fiestas que organizan en sus escuelas: al mismo tiempo les llama la atención (a los maestros rurales), sobre estas expresiones tan bellas del alma popular indígena y les recomienda la representación y exaltación de las danzas locales, así como su estudio, suplicándoles las recopilen, recojan su música, indumentaria, coreografía, etc. Y las envíen a esta Dirección de Misiones Culturales, la que, como en el presente caso, hará su divulgación.³⁶

Amalia Hernández, quien provenía de la élite política e intelectual y pertenecía a lo que Krauze llamó la generación de medio siglo, que “buscaba la mexicanidad en la historia colonial y prehispánica así

³⁴ Pablo Parga, *Cuerpo vestido de nación* (México: Conaculta-Fonca, 2004), 21.

³⁵ Olga Nájera-Ramírez, “Staging Authenticity. Theorizing the Development of Mexican *Folklórico* Dance,” en O. Nájera-Ramírez et al. (eds.), *Dancing Across Borders* (Chicago: The University of Illinois Press, 2009), 278.

³⁶ Olga Nájera-Ramírez, “Staging Authenticity. Theorizing the Development of Mexican *Folklórico* Dance”, 278.

como en la fenomenología de la vida cotidiana”,³⁷ funda en la década de 1950 el Ballet Folclórico de México al que concibe como la expresión artística de las ideologías del mestizaje, el indigenismo y el nacionalismo romántico de su época.³⁸

Desde su creación en 1952 el BFM mantuvo una relación estrechísima con la élite gobernante, e incluso en sus periodos de mayor independencia, siempre fue considerado como representante de la cultura mexicana en México y en el extranjero.³⁹

En 1958, la compañía se convirtió en la representante oficial de la vida folclórica mexicana cuando la Secretaría de Turismo le pidió al grupo que emprendiera una gira por Norte América incluyendo paradas en Cuba, Canadá y Los Ángeles. En el año siguiente, el director de la Organización Gubernamental para la Promoción Cultural Internacional, le pidió al grupo, que para entonces ya contaba con 50 integrantes, que representara a México en los Juegos Panamericanos de Chicago (1959). [...] Esa presentación incluyó números como “Los hijos del sol” (una reconstrucción de la Danza Azteca), “Antiguos sones de Michoacán”, “El cupidito”, “Fiesta veracruzana”, “Los quetzales”, “La danza del venado” (danza tradicional de los yaquis de Sonora), y “Navidad en Jalisco”, muchas de las cuales todavía forman parte del repertorio de la compañía. También en 1959, el nuevo presidente Adolfo López Mateos “ofreció todo su apoyo para convertirla en ‘la mejor compañía de danza del mundo’”, con lo cual el BFM nació oficialmente por decreto presidencial.⁴⁰

³⁷ Enrique Krauze, *Mexican Biography of Power: a History of Modern Mexico, 1810-1996* (Nueva York: Harper Collins Publishers, 1997), 651.

³⁸ Hutchinson, “The Ballet Folklórico de México and the construction...”, 211.

³⁹ Hutchinson, “The Ballet Folklórico de México and the construction...”, 207.

⁴⁰ Margarita Tortajada Quiroz, *Danza y poder* (México, Instituto Nacional de Bellas Artes-Centro de Investigación, Documentación e Información de la Danza José Limón, 1995), 481.

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo comenzaron a tomar fuerza otras formas de pensamiento que cuestionaron el nacionalismo como ideología dominante argumentando que del discurso de la gran identidad nacional mestiza, se veneraba al indio muerto mientras se discriminaba y se explotaba al indio vivo obligándolo a dejar atrás sus formas de vida y a renunciar a su cultura para incorporarse al —único— camino del desarrollo nacional. Y estas tendencias críticas alcanzaron por supuesto a Amalia Hernández y a su Ballet Folclórico.

El tema del nacionalismo mexicano da no para una, sino para una infinidad de discusiones, pláticas, foros, libros, artículos, por lo que no me detendré más en él en este momento. Basta con aclarar que me sumo a Olga Nájera cuando afirma que “al entender las presentaciones de baile folclórico como ‘performances culturales’ podemos apreciar mejor la diversidad entre los grupos y, aún más importante, interpretar esos performances de manera más efectiva”.⁴¹

En efecto durante ciertas épocas y para algunos sectores dentro y fuera de México, el baile folclórico ha sido considerado como una síntesis de la grandeza cultural y de la enorme diversidad del país. Mientras que en otros tiempos y para otros sectores (como el académico entre otros) no es más que el clarísimo ejemplo del invento de una cultura hegemónica que mediante un discurso falsa y simplistamente unificador buscó imponer una identidad allí donde lo que había eran muchas culturas. Para otros más, el baile folclórico es uno más de los incontables despojos a los que la clase dominante ha sometido al pueblo:

La industria turística se ha desarrollado mediante una estrecha vinculación con la industria del espectáculo tal y como se señaló en la conferencia anterior; y por ello uno de los nichos estratégicos del turismo ha sido la explotación de imágenes espectaculares de las tradiciones populares. Las cuales sólo han sido consideradas como materia prima para la crea-

⁴¹ Tortajada Quiroz, *Danza y poder*, 277-278.

ción de productos vendibles al turismo nacional y extranjero. Al proceso anterior se le ha dado el nombre de folclorización, esto es, la transformación de rituales en espectáculos. Cuando las expresiones dancísticas tradicionales se transforman en mercancías quedan bajo las leyes del mercado mismas que generan su deformación, además de su apropiación por parte de sectores sociales ajenos a las comunidades poseedoras de dichos legados culturales, el proceso no sólo representa un cambio de la función social que originalmente desempeñaban dichas manifestaciones sino también una fragmentación, una degradación o empobrecimiento y un simulacro.⁴²

Así, las políticas neoliberales se centraron en someter a la lógica y a las leyes del mercado, aquellos aspectos de la vida social que hasta entonces no pertenecían a esa esfera: allí donde no había mercados era necesario crearlos. De esta manera, ámbitos como el de la salud, la educación, la seguridad social o la atención al medio ambiente, que hasta la década de 1970 no se regían con la lógica mercantil, se han ido paulatinamente privatizando. En este sentido “la mercantilización (por medio del turismo) de las formas culturales, las historias y la creatividad intelectual implica despojos masivos (la industria musical es muy conocida por apropiarse y explotar la cultura y la creatividad popular o indígena)”.⁴³ En términos de Giddens:

Las tradiciones también sucumben con frecuencia a la modernidad, y lo están haciendo, en algunas situaciones, por todo el mundo. La tradición que se vacía de contenido y se comercializa se convierte en folclorismo o *kitsch* —las baratijas que se venden en los aeropuertos—. Tal y como se

⁴² Amparo Sevilla, Conferencia magistral “La explotación iconográfica de las danzas tradicionales”, en Coloquio Usos Turísticos del Patrimonio Cultural: Músicas y Danzas tradicionales (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, 15 de marzo de 2016).

⁴³ Harvey, *El nuevo imperialismo*, 153.

canaliza por la industria, el folclorismo es tradición presentada como espectáculo. Los edificios restaurados en zonas turísticas pueden ser espléndidos, y la renovación incluso ser auténtica hasta el último detalle. Pero el folclorismo que así se protege pierde el alma de la tradición, que es su conexión con la experiencia de la vida cotidiana.⁴⁴

El mercado lo absorbe todo, lo transforma todo, lo vacía y lo reempaca para el consumo rápido y masivo.

Estas diversas posturas tienen todas, algo de razón, pero no dan cuenta del proceso completo, y oscurecen algunas partes del desarrollo histórico y las traslaciones geográficas y significativas del baile folclórico.

EL BAILE FOLCLÓRICO EN ESTADOS UNIDOS Y EN LA ZONA METROPOLITANA DE ATLANTA

Los mexicanos —de muy diversos orígenes— han cruzado constantemente la frontera e incluso, en muchos casos, la frontera los ha cruzado a ellos. Y en estos andares llevan consigo sueños y esperanzas, pero también recuerdos y tradiciones que se instalan con ellos en las comunidades receptoras.

Las formas en que el baile folclórico se ha reproducido en Estados Unidos (e incluso en otras latitudes como Canadá y Europa) varían de acuerdo con el momento histórico, la experiencia migratoria y las regiones de origen y de destino. Así, Gloria Nájera explica que “las presentaciones de folclórico se realizaban frecuentemente como parte de las fiestas patrias u otras celebraciones étnicas en muchas comunidades del Greater Mexico. Durante los años 1930, el baile *folklórico* también se enseñaba en academias y escuelas privadas que gene-

⁴⁴ Anthony Giddens, *Un mundo desbocado, los efectos de la globalización en nuestras vidas* (México: Taurus, 2007), 22.

ralmente ofrecían sus servicios a los mexicano-americanos de clase media [...]”.⁴⁵ “Pero no fue hasta la década de 1960 cuando el baile folclórico realmente floreció en Estados Unidos como parte del movimiento Chicano que buscaba formas de reafirmar, promover y preservar su identidad mexicana y expresar su oposición de la asimilación cultural y otras prácticas discriminatorias de las que eran objeto.”⁴⁶

El surgimiento del baile folclórico en el sureste estadounidense tiene sin duda muchos elementos en común con la forma en que surgió en las zonas tradicionales de recepción de migrantes, pero es muy importante destacar que no constituye una herencia directa del movimiento chicano. De hecho, como veremos más adelante, las historias de los grupos y las personas con quienes trabajé (tanto en México como en Estados Unidos) muestran que “siempre y cuando los grupos de folclórico en ambos lados de la frontera sigan comprometidos con la exploración del poder y el potencial de la danza como un acto creativo de representación cultural, el fenómeno del folclórico continuará siendo una expresión cultural compleja y llena de vitalidad”.⁴⁷

Para entender la relevancia del acto de bailar, del hecho de bailar folclórico y no cualquier otro género, y de la construcción de la pertenencia a una agrupación, es necesario hacer un breve recordatorio de cómo se construye la vida cotidiana de muchos de los mexicanos en Estados Unidos y particularmente de aquellos que acaban de llegar.

El problema, según Fabián (y muchos otros) es que uno va

⁴⁵ Víctor Zúñiga y Rubén Hernández León, “The Dalton Story, ‘Mexican Immigration and Social Transformation in the Carpet Capital of the World’”, en *Latino immigrants and the transformation of the U.S. South* (Athens y Londres: The University of Georgia Press, 2009), 235.

⁴⁶ Nájera-Ramírez, “Staging Authenticity. Theorizing the Development of Mexican *Folklórico* Dance”, 282.

⁴⁷ Nájera-Ramírez, “Staging Authenticity. Theorizing the Development of Mexican *Folklórico* Dance”, 290.

del trabajo a tu casa, de tu casa al trabajo y verte con otros que están en otros apartamentos y ya llegaba el fin de semana y (algunos) se iban al Mall, es como un centro comercial. Cuando yo me fui trabajé cuatro meses y en cuatro meses junté lo que no hice en un año de trabajo. Ya después pedí un día de descanso porque al principio no descansaba ningún día.

Ésa es la vida de los mexicanos en la zona metropolitana de Atlanta, trabajan constantemente, todas las horas que pueden. Al principio sobre todo, no se animan mucho a salir. Es un mundo muy diferente a muchas de sus comunidades de origen. Allí no se puede andar caminando por las calles, porque “ni banquetas hay,⁴⁸ ponen puro pasto, que riegan a cualquier hora del día y si tú ibas pasando, pues ni modo, como dicen, ya te amolaste, o te mojas o sientes que te atropellan los coches” que vienen a toda velocidad por las grandes avenidas. Pero poco a poco, conforme empiezan a conocer un poco más, a ubicarse, encuentran lugares de refugio: un billar, algún restaurante de comida con verdadero sabor a México.

Si la red a la que pertenecen o en la que se insertan los migrantes está bien establecida, la transición será más fácil, pero si no, algunas cervezas y la música a todo volumen serán el escape de la semana, la mejor distracción, por ser la más barata. Ante la monotonía y el encierro, el cansancio por las largas jornadas laborales y el fastidio de una vida sin reconocimiento, las llamadas telefónicas se convierten en un espacio de socialización, de comunicación y de convivencia. Los migrantes mexicanos encuentran estrategias para mantenerse en contacto. En un principio llaman frecuentemente a la familia más cercana, pero después empiezan a comunicarse también con parientes más lejanos, como primos, tíos o incluso compadres. También llaman a sus amigos que “se quedaron en el pueblo”. De esta manera se ha-

⁴⁸ Recién en 2014 o 2015 empezaron a construirse algunas banquetas allí donde las autoridades de la ciudad detectaron que había más circulación peatonal.

cen presentes en la vida de una gran parte de su red social en el lugar de origen. El tiempo diario que muchos migrantes destinan a la tarea de llamar por teléfono suele ser considerable, pues para ellos constituye un momento de verdadero esparcimiento. Una parte significativa de su tiempo libre, lo ocupan en una práctica generadora de vida transnacional, ya que a partir de las llamadas telefónicas, los migrantes generan un espacio en el que coexisten simultáneamente la realidad de “aquí” y la de “allá” en un círculo comunicativo que transporta los mensajes de ida y vuelta manteniendo vivas las redes sociales y refrendado las pertenencias comunitarias.

La férrea rutina con la que organizan su vida definitivamente tiene que ver con que muchos de ellos (sobre todo los que acaban de llegar) conciben su estancia como temporal, estrictamente supeditada a la posibilidad de juntar el dinero suficiente para construir su casa (por lo general). Operan entonces bajo la siguiente lógica: entre más pronto junten el dinero, más rápido podrán regresar. Por eso trabajan sin cesar, doblan turno y aguantan jornadas de hasta doce o catorce horas. En otros casos, los migrantes que ya conciben su estancia como más permanente (el límite lo pone la migra cuando los encuentra), siguen trabajando mucho, pues entran al sistema de consumo a crédito que por un lado les da acceso a los bienes asociados con el escalamiento social, y por el otro los endeuda de tal manera, que no pueden parar de trabajar.

En el trabajo, su principal campo de acción, los migrantes se relacionan en primer lugar con personas de su misma localidad, pues es frecuente que se organicen entre paisanos para formar cuadrillas de construcción (que es la ocupación más frecuente entre los migrantes en esta región), o con otros mexicanos provenientes de otros estados con quienes trabajan en las tiendas o en los restaurantes.

En segundo lugar, se relacionan con contratistas e intermediarios principalmente mexicanos hacia los cuales sienten recelo y desconfianza por la relación de explotación que se establece entre ellos. Los

datos de trabajo de campo arrojaron una clara percepción compartida en cuanto a que “los que más te chingan son los mismos mexicanos.” Para Apolinar, “son bien feos los mexicanos. Allá nos quieren comer a uno, allá si quieren te corren, nomás por envidia. Como que los mexicanos no podemos ver que otros sobresalgan, que les vaya bien que hagan su camino, luego luego ya están allí listos para ver cómo te tumban”. De esta manera se establece entre los migrantes más antiguos y los migrantes recién llegados una brecha que los separa colocándolos, por lo menos simbólicamente, en puntos distintos de la escala social. A este respecto Fabián comenta “es el mismo mexicano que se porta ‘culero’, como no tiene nada en principio y luego llegan a tener un puesto pasajero, se creen mucho y luego cuando uno llega, no te ayudan en nada. Al contrario, te discriminan”. Esto no quiere decir que los mexicanos que tienen más tiempo en Norcross viven en una situación de desahogo económico e integración más fluida en la comunidad local. De hecho no existen muchas diferencias reales en las condiciones de vida de aquellos que estuvieron como indocumentados y después consiguieron papeles y aquellos que aún no regularizan su situación. Pero los primeros ejercen sobre los segundos el poder simbólico que obtienen a partir de los saberes acumulados con la experiencia, de ese saber qué hacer para validar un seguro o para conseguir un médico, para inscribir al niño a la escuela o para utilizar el transporte público. Por supuesto que también les confiere poder el hecho de ser menos vulnerables por contar con documentos que acreditan su residencia.

También hay que recordar que las diferencias entre mexicanos se profundizan si agregamos a la distinción anterior, otra que se establece entre los migrantes que entran al país de manera ilegal y los que emigran con visas de trabajo temporal para ocupar nichos de demanda especializada. Este sector está conformado principalmente por jóvenes de clase media baja y media, que al haber cursado estudios especializados y cumplir con todas las reglamentaciones migratorias

y laborales vigentes, se reinsertan en un sector productivo muy bien pagado, lo que les da la posibilidad de mantener un nivel de vida que en México les hubiera resultado inaccesible. La separación entre esta clase de emigrados y los migrantes ilegales es tajante. Sus mundos no se cruzan más que ocasionalmente, sus expectativas son distintas, sus recursos diferentes. De hecho, a decir de Teodoro Mauss (ex cónsul de México en Atlanta), “los peores enemigos de los migrantes indocumentados son los propios mexicanos con papeles”.

Esta compleja realidad que marca las interacciones y las relaciones entre mexicanos en la zona metropolitana de Atlanta se desdibuja cuando el universo de observación se traslada a las agrupaciones de baile folclórico. En efecto, en los tres grupos con los que trabajé las diferencias de clase, de estatus migratorio y de historia migratoria parecen perder relevancia, es como si en el baile la diversidad pudiera encontrarse y convivir y construir. En los grupos de folclórico en Atlanta zapatean y faldean juntos mexicanos de Monterrey, de San Luis Potosí, de Veracruz, de Chiapas, de Michoacán o de la Ciudad de México, se encuentran pequeños empresarios, trabajadores de la construcción, meseras o locutoras de radio; comparten ensayos y escenarios los que nacieron en Estados Unidos, los que ya tienen su *green card* y los que andan “sin documentos”. A continuación presento algunos ejemplos.

Rosalinda y su familia llevaban una vida tranquila administrando varios negocios y organizando su vida en torno a las actividades de su iglesia mormona en San Luis Potosí, cuando su esposo, orillado por la devaluación de 1994, decidió irse a Estados Unidos. Dos años después, Rosalía cuenta que tomaron...

una maleta cada quien, con mis hijos y vámonos. Dejé allá todo, le dejé todas mis cosas a mi mamá, todo, vendimos todo lo que teníamos y llegamos acá. Mi hijo pequeño tenía cinco años y empezamos desde abajo y fíjate que es bien curioso, pero casi inmediatamente desde que llega-

mos, cuando dejé México, mis hijos estaban allá en lo cultural porque yo siempre he sido muy cultural y siempre estaba ayudando en la escuela, que el altar de muertos, que, o sea todo lo que era cultural me encantaba, me llamaba, ya sabes me encanta decorar y todo eso, y ellos estaban en un grupo folclórico, aparte de los bailes que estaban en la escuela [...] y entonces allá, estaban, aparte de la escuela estaban en un grupo de danza, cuando yo me vine, todo, el vestuario y todo lo doné al grupo, entonces nos venimos y empezamos aquí —somos mormones nosotros, somos de la religión mormona— y en la iglesia se hacen actividades culturales y, entonces de ahí como que surgió la idea de continuar [...].⁴⁹

Ella insiste en que era fundamental que sus hijos no perdieran el contacto con sus raíces. Y al igual que hacía en México, una vez instalada en Atlanta se involucró con las actividades escolares de sus hijos, colaborando con el Club Hispano La Voz en la colocación de los altares de día de muertos o bien organizando ferias gastronómicas en las que los estudiantes de distintos países llevan algún platillo tradicional para compartir con toda la escuela. Además de estas actividades y en el marco de su participación en su comunidad religiosa, también de gran importancia para ella:

estaba la iglesia en español y empezamos a asistir y fue creciendo el grupo, aquí era más ¿cómo te diré? como más, más diferente a nuestro país la iglesia porque hay muchas culturas, hondureños, puertorriqueños, entonces es así muy bonito, me encanta la iglesia en México pero también aquí la disfruto, como que la he vivido más intensamente porque es una mezcla de culturas y de costumbres y de palabras, que de repente para ellos eran ofensivas, para nosotros no, [risas], sí me entiendes una mezcla muy bonita, muy bonita y entonces empezó ahí en ese pequeño grupo que era en Atlanta, de hispanos a querer hacer algo cultural. En septiembre, en el mes de septiembre que por lo regular empiezan a

⁴⁹ Rosalinda (informante) entrevistada por la autora, el 24 de julio de 2013.

festejarse las independencias de todos los países de aquí de América y entonces empezamos a decir bueno pues México es el dieciséis, Honduras tal y empezamos a organizarnos ahí muy ¿cómo te diré? como muy familiar todo, no pues que el baile que es de tu país, una poesía o algo no?, todo mundo empezó, los niños, alguna canción de tu país simbólica y todo eso, entonces empezamos a hacer aquí el grupo y tuvimos nuestra primera presentación y muy muy light no? Como dicen aquí, con una pequeña faldita ahí improvisada, lo que se pudo conseguir, la música y todo eso, entonces la pasamos muy bien y aparte dentro de la iglesia de nosotros hay gimnasio y hay canchas de basquetbol, todo eso y se puso alrededor de todo el gimnasio se pusieron mesas y se pusieron comidas de todos los países y mucha gente con lo poco que tenían, que su bandera, su jarrito que se trajo de México y todos comiendo y música y baile, que la bachata, aquí venimos a conocer la bachata, aquí venimos a conocer el regués, que la salsa.⁵⁰

Poco a poco Rosalinda se fue encargado de confeccionar los trajes adecuados a cada uno de los números que año con año iba montando con el grupo de la iglesia, y así se fue haciendo de un vestuario cada vez más vistoso y más parecido “al original”, incluso algunos vestidos los mandó traer directamente de México.

Son varios los elementos que vale la pena destacar de la historia de Rosalinda. En primer lugar, en este caso, el baile no fue el que detonó la creación de una comunidad ya que ella y su familia ya pertenecían a la congregación religiosa que los acogió a su llegada; sin embargo, el baile sí funcionó aquí como una práctica a través de la cual ella pudo reproducir y mantener el vínculo de sus hijos con su comunidad de origen, asegurándose de que “no se olviden que son mexicanos”. Y ésta es una tradición y un sentido que ha continuado con sus nietos, que si bien ya son estadounidenses —tanto legal, como culturalmente— conocen y practican, a través del baile, la cultura de

⁵⁰ Rosalinda (informante) entrevistada por la autora, el 24 de julio de 2013.

sus abuelos y de sus padres. Por otro lado, con la organización del grupo de baile dentro de la iglesia, Rosalinda fomentó un proceso de re-conocimiento y valoración de sus respectivas culturas entre los demás latinoamericanos de su iglesia a partir de la puesta en escena de sus propias prácticas dancísticas y culturales.

En el caso de Liz y Toño, quienes fundaron lo que empezó como el Ballet Folclórico Danceando y hoy se ha constituido en la pequeña empresa Danceando Promotions, el baile era una necesidad casi tan grande como respirar. Toño, quien desde pequeño tocaba diversos instrumentos y bailaba con ballets profesionales, estudió la carrera de biología pero ante la falta de oportunidades para crecer en su natal Veracruz decidió irse a Estados Unidos en donde consiguió trabajo en la construcción. Al principio la vida apenas la daba para trabajar pero cuando Liz, quien también era bailarina de folclórico, lo alcanzó unos años después:

ya empezamos a mezclar el trabajo de la construcción, la música que yo siempre he hecho y la danza. Entonces ahí me ves me iba con las botas, la camisa de la construcción, los pantalones, entonces me llevaba desde temprano una ropa de norteño, porque tenía que cantar norteño y un traje de charro, porque ya luego la alcanzaba yo donde estaba y ya me iba yo con todo, me cambiaba, me lavaba[...] de ahí a otro lado[...].⁵¹

El baile, según dicen ambos, es lo que le daba sentido a sus vidas. En medio del trabajo y de las presiones, bailar los hacía sentirse vivos. Así que se dieron a la tarea de encontrar un lugar donde ensayar ellos dos y, como el baile no es egoísta y quiere ser compartido, empezaron a presentarse en varios lugares. Liz explica:

Nosotros no pensamos en hacer algo más grande, un ballet grande, era simplemente por desahogo de nuestro gusto, pero íbamos a presentacio-

⁵¹ Liz y Toño (informantes) entrevistados por la autora el 10 de abril de 2017.

nes y nos decían “¿dónde los podemos encontrar?” “¿dónde ensayan?” “tengo una niña que me gustaría llevar” y entonces poco a poco la gente se fue uniendo, nos fue buscando[...] pero nunca lo hicimos con la intención de vamos a formar una escuela de baile, lo queríamos hacer, por gusto[...] Las primeras presentaciones bailamos con trajes prestados, que una amiga (Rosalinda) nos prestó, ella tiene un grupo pero solamente bailan para su iglesia, [...] siempre la recuerdo y la recuerdo muy bonito porque ella nos ayudó, algo que para ella era “ah, sí, te presto una falda” pero para nosotros era[...] entonces siempre tengo ese cariño especial por ella, porque nos ayudó[...] Y empezamos así, con trajes prestados.⁵²

El grupo de baile fue creciendo poco a poco al tiempo que crecía también el número de niños inscritos en las clases sabatinas que Liz y Toño daban en su casa. Allí conocí por ejemplo a Monique, cuyos padres habían llegado de México para instalarse en Texas donde ella nació. Aunque Monique no bailaba, decidió llevar a su pequeña hija a clases de folclórico porque su madre, la abuela de la niña le pidió encarecidamente cuando ella se mudó a Atlanta, que no dejara que la pequeña se olvidara de sus raíces. En las clases de baile fue que la niña aprendió sus primeras palabras de español, idioma que tampoco su madre sabía. Gina también llevaba a sus hijos, y en ocasiones cuando el trabajo lo permitía se sumaba al grupo de adultos para ensayar y bailar en algunas presentaciones. En una de las ocasiones en que los visité, cerca del día de la candelaria, todos se habían organizado para hacer y llevar tamales para compartir. Así, se iba formando una pequeña comunidad que compartía más que las clases o los ensayos, compartían sus tradiciones y su identidad, compartían sus historias de antes de cruzar la frontera y también las de ahora, las que incluyen sus preocupaciones, sus sueños y sus esperanzas. Ahora, algunas cosas han cambiado, Liz y Toño han decidido enfocar sus esfuerzos a promover la cultura mexicana en diversos escenarios, ya no dan cla-

⁵² Liz y Toño (informantes) entrevistados por la autora el 10 de abril de 2017.

ses y cuando bailan lo hacen en pareja o en colaboración con Alma Mexicana, otro de los grupos con lo que trabajé para esta investigación.

Hilda, la fundadora y maestra de Alma Mexicana empezó a bailar en su natal Monterrey cuando tenía tres años:

En la primaria fue que empecé a bailar folclor. Estuve en contemporáneo tres años, la cuestión física es más demandante que folclor y me gustó, pero no lo sentía como sentía el folclor. [...] Ya cuando me vine hasta acá estuve un año y medio sólo trabajando y empecé a bailar salsa por distracción. Luego dije ‘quiero entrar a un grupo’. Por tres o cuatro meses busqué y no encontré. Si hubiese sabido de Antonio (de Danceando) no habría formado el grupo. Pero como en ese entonces no encontré, dije bueno pues voy a empezar a dar clases. Empecé a dar clases en un lugar donde estaban haciendo un programa que se llamaba “siente latino” y estaban buscando profesores de diferentes tipos de artes y dije, bueno yo voy a dar clases de folclor. Nunca estuve interesada en formar un grupo, pues veía en maestros y directores que es un chorro de trabajo, y yo pensaba sólo bailo y que me den el vestuario y ya. Sólo llegaron tres alumnos por un año y se cerró el grupo, pero esos tres alumnos tenían fe en lo que estaban haciendo y les gustaba, y por ellos yo empecé a dar clases en mi casa. Desde el 2010 y siguen conmigo. Mientras estaba yo dando clases, nos hablaban para invitarnos a presentaciones en lugarcitos, no teníamos nombre, ni vestuario, sólo las faldas de ensayo, y bailábamos lo que las niñas sabían. Después un chavo se enteró que estaba el grupo y me comentó que él bailaba y quería retomarlos, pero no era nada formal porque sólo ensayaba por tres horas una vez a la semana. Después mis alumnas me preguntaban, dónde bailaremos ahora, y por ellas iba a buscar a lugarcitos, restaurantes y ofrecía presentaciones el 5 de mayo.⁵³

⁵³ Hilda (informante) entrevistada por la autora el 8 de julio de 2015.

Así nació Alma Mexicana, que ahora se ha convertido no sólo en un grupo sino en una familia que convive, se apoya, trabaja y se divierte. Esas alumnas de las que habla Hilda, son Kaylee y Lili de 14 y 17 años (aunque cuando empezaron a bailar con Hilda tenían 9 y 12 años). Ellas nacieron en Estados Unidos y hablan muy poco español. Su madre es mexicana y su padre es iraní, y cuentan:

Comenzamos practicando ballet, tap y jazz en un lugar; estuvimos ahí desde que teníamos tres hasta los ocho. Entonces yo [Kaylee] empecé el sexto grado y entonces lo dejamos y entonces mi mamá nos dijo que quería que probáramos otro tipo de danza, como el baile popular mexicano. Y ya lo había visto en San Miguel debido a los festivales que ahí se llevan a cabo y me pareció interesante y ella dijo que lo intentáramos y si no nos gustaba no teníamos que hacerlo. Entonces fuimos a una clase y solo éramos nosotros e Hilda y estaba realmente nerviosa pensaba ‘¿qué debo vestir?, ésta va a ser una clase de baile pero éramos sólo nosotras e Hilda’. Después de un par de ensayos era muy interesante, porque jamás había visto zapatos de baile con clavos en el tacón, tú sabes, los pasos son muy saltados porque ya habíamos practicado tap. Es muy parecido —añade Lily— pero era diferente y también estaban los movimientos de falda, teníamos que trabajar con postura. Y nos atorábamos —continúa Kaylee— pero después continuábamos.⁵⁴

Cuando les pregunté qué tan importante es para ellas bailar, ambas sonrieron animadamente y Kaylee contestó:

Culturalmente creo que es importante, porque ves muchas culturas y especialmente porque nosotras realmente no hablamos español en casa, entonces cuando practicamos Hilda sólo habla en español, entonces era importante para nosotras continuar asistiendo a las clases para aprender español y se nos hablaba en español y aprenderíamos diferentes bailes

⁵⁴ Kaylee y Lily (informantes) entrevistadas por la autora el 10 de julio de 2015.

y cuando aprendemos un nuevo baile ella nos dice los antecedentes de la ciudad de donde proviene y entonces era genial aprender diferentes partes de México porque sólo conocíamos San Miguel.⁵⁵

Y añade Lily:

Hay muchos vestuarios diferentes y aprendíamos de dónde provenían. Como que Veracruz estaba en la costa y había mucho europeo entonces es de donde proviene ese baile. Aprendíamos que había muchos asentamientos ahí.⁵⁶

Para estas jóvenes, el folclórico es una forma de adentrarse —simbólica o virtualmente en México, de aprender y conocer su lengua, su idioma, su cultura. Es a partir de su participación en el grupo que han aprendido a vibrar con la misma música que emociona a su madre, al portar las faldas, portan con ellas una parte de su historia personal y de su identidad. Es la danza que vibra en sus cuerpos cada vez que empiezan una presentación, la que las ha enamorado de su cultura materna, de su patria que entonces ahí se convierte en patria:

También me gusta bailar en los lugares en los que nos presentamos porque son geniales. Porque cuando éramos pequeñas, no sé si te pasaba a ti Lily, pero cuando éramos niñas solíamos ir a estas asambleas y solíamos ver a toda esta gente de diferentes países venir a bailar y un par de años atrás fuimos a una escuela y estuvimos bailando para ellos, frente a los niños pequeños y es genial porque difundimos cultura, entonces no es sólo la danza sino el difundir la cultura. Es bello.⁵⁷

⁵⁵ Kaylee (informante) entrevistada por la autora el 10 de julio de 2015.

⁵⁶ Lily (informante) entrevistada por la autora el 10 de julio de 2015.

⁵⁷ Kaylee (informante) entrevistada por la autora el 10 de julio de 2015.

CONCLUSIÓN

La experiencia migratoria en el contexto de la globalización neoliberal, implica la construcción de un tipo particular de subjetividad: la del sujeto sujetado por las fuerzas del mercado, impulsado a moverse sólo cuando jalan de él o de ella las presiones de la demanda laboral, obligado a inmovilizarse cuando las decisiones políticas cierran las fronteras o cuando las condiciones económicas cierran los trabajos. Aun cuando sus condiciones de vulnerabilidad varían —pues no son igualmente vulnerables los trabajadores altamente calificados que viajan a Estados Unidos con una visa de trabajo tramitada por su empresa, que los campesinos que cruzan el río bravo y deben vivir sin papeles— podría decirse que los migrantes están siempre sujetos por esas estructuras que los obligan —más o menos voluntariamente, aunque suene paradójico— a vender su fuerza de trabajo. En este sistema, los seres humanos nos convertimos todos —o casi todos en fuerza de trabajo, nuestros cuerpos se reducen a su condición herramientas/engranajes para la producción a los que hay que mantener funcionando para que la gran maquinaria no se detenga.

Pero aunque estemos sujetos a las estructuras, lo que nos hace humanos es nuestra capacidad de agencia, que no es otra cosa que la capacidad que todavía tenemos para movilizar los recursos de que disponemos para actuar sobre las estructuras. Bailar es siempre un acto liberador, porque no se orienta a la producción, porque le permite al cuerpo entregarse al goce de ser uno con la música y uno con los demás, con los otros bailarines y con el público que observa. El baile conecta, interconecta y así, transforma.

Al decidir bailar folclórico o inscribir a sus hijos en clases de folclórico, los migrantes mexicanos en Atlanta eligen el sentido por encima de la racionalidad, eligen el sentido de pertenencia y de trascendencia por encima de la lógica económica. Y al hacerlo preparan y ponen en escena un acto de resistencia: frente a la enajenación y el

miedo, el goce y la exposición. Los bailarines de folclórico en Atlanta, toman el espacio público y se hacen visibles en parques y bibliotecas, en escuelas y teatros, en iglesias y centros de convenciones, en fiestas privadas y festejos públicos. Gracias al baile, niegan las sombras y las sustituyen con luz y con música, con colores y con zapateados, y así, ponen su granito de arena en la construcción de espacios de convivencia en los que la diversidad no se niega, se celebra.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amescua-Chávez, Cristina. *La emergencia de nuevas formas de transnacionalidad en la nueva era de las migraciones entre México y Estados Unidos: el caso Amilcingo y Norcross*, México: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 2006.
- . “La cultura mexicana en Estados Unidos, fuerza local y adaptabilidad global”, en *Los retos culturales de México frente a la globalización*, México: M.A. Porrúa/Cámara de Diputados, 2006.
- Conapo (Consejo Nacional de Población). *La nueva era de las migraciones: características de la migración internacional en México*, México: Conapo, 2004.
- Durand, Jorge y Douglas S. Massey. *Clandestinos: migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XIX*, México: Universidad de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa, 2003.
- Fennely, Katherine. “Prejudice Towards Immigrants in the Midwest”, en D. S. Massey (ed.), *New Faces in New Places*, Nueva York: Russell Sage Foundation, 2008.
- Giddens, Anthony. *Un mundo desbocado, los efectos de la globalización en nuestras vidas*, México: Taurus, 2007.
- Hanson, Gordon. “The economic logic of illegal immigration”, CSR, núm. 26, abril, EUA: Council on Foreign Relations, 2007.
- Harvey, David *El nuevo imperialismo*, Madrid: Akal, 2003.

- Harvey, David. "Neo-Liberalism as Creative Destruction", *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, vol. 88, núm. 2, 2006: 145-158.
- Hernández-León, Rubén y Víctor Zúñiga. "Making carpet by the mile: the emergence of a Mexican immigrant community in an industrial region of the U.S.", *Social Science Quarterly*, año 81, núm. 1, 2000: 49-66.
- Hirshman y Douglas S. Massey. "Places and peoples: the New American Mosaic", en D. S. Massey (ed.), *New Faces in New Places: The Changing Geography of American Immigration*, Nueva York: Russell Sage Foundation, 2008.
- Hutchinson, Sydney. "The Ballet Folklórico de México and the construction of the Mexican Nation through Dance", en O. Nájera-Ramírez *et al.* (eds.), *Dancing Across Borders*, Chicago: The University of Illinois Press, 2009.
- Krauze, Enrique. *Mexican Biography of Power: a History of Modern Mexico, 1810-1996*, Nueva York: Harper Collins Publishers, 1997.
- Massey, Douglas S. y C. Capoferro. "The Geographic Diversification of American Immigration", en D. S. Massey (ed.), *New Faces in New Places. The New Geography of American Immigration*, Nueva York: Russell Sage Foundation, 2008.
- Nájera-Ramírez, Olga. "Staging Authenticity. Theorizing the Development of Mexican *Folklórico* Dance", en O. Nájera-Ramírez *et al.* (eds.), *Dancing Across Borders*, Chicago: The University of Illinois Press, 2009.
- Nederveen, Jan. *Globalization and Culture: Global Mélange*, Lanham: Rowman and Littlefield Pub, 2004.
- Odem, Mary E. y Elaine Lacy. *Latino immigrants and the transformation of the U.S. South*, Athens y Londres: The University of Georgia Press, 2009.
- Parga, Pablo. *Cuerpo vestido de nación*, México: Conaculta-Fonca, 2004.
- Parrado, E. A. y W. Kandel. "New Hispanic Migrant Destinations: A Tale of Two Industries", en D. S. Massey (ed.), *New Faces in New Places. The New Geography of American Immigration*, Nueva York: Russell Sage Foundation, 2008.

- Perry, Marc J. "State to state migration flows: 1995-2000", Census 2000 special reports CENSR-8, Washington: US Government Printing Office, 2003.
- Polanyi, Karol. *The Great Transformation: The Political and Economic Origin of our Time*, Boston: Beacon Press, 1967.
- Portes, Alejandro y Saskia Sassen. "Making it Underground", *American Journal of Sociology*, núm. 3, 1987.
- Pratt, Mary Louise. "Arts of the Contact Zone", en G. Stygall (ed.), *Reading Context*, Boston: Thomson Wadsworth, 2005.
- Sevilla, Amparo. Conferencia Magistral "La explotación iconográfica de las danzas tradicionales", en Coloquio Usos Turísticos del Patrimonio Cultural: Músicas y Danzas tradicionales, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, 15 de marzo de 2016.
- Tienda, Marta. *Multiple Origins, Uncertain Destinies: Hispanics and the American Future: Panel on Hispanics in the United States*, EUA: National Research Council of the National Academies, 2006.
- Tortajada Quiroz, Margarita. *Danza y poder*, México: Instituto Nacional de Bellas Artes-Centro de Investigación, Documentación e Información de la Danza José Limón, 1995.
- Zapata Martelo, Emma, Martha Mercado González y Blanca López Arellano. *Mujeres rurales ante el nuevo milenio*, Texcoco, México: Centro de Estudios del Desarrollo Rural, 1994.
- Zúñiga, Víctor y Rubén Hernández León. "Appalachia Meets Aztlán: Mexican Immigration and Intergroup Relations in Dalton, Georgia", en *New Destinations. Mexican Immigration in the United States*, Nueva York: Russell Sage Foundation, 2005.
- . "The Dalton Story, 'Mexican Immigration and Social Transformation in the Carpet Capital of the World'", en *Latino immigrants and the transformation of the U.S. South*, Athens y Londres: The University of Georgia Press, 2009.

SOBRE LOS AUTORES

JOSÉ EZCURDIA

Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Los grados de licenciatura y maestría los obtuvo en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde obtuvo el premio Norman Sverdlin por su tesis de licenciatura. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), investigador del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM y profesor de las asignaturas Metafísica y Problemas de Metafísica y Ontología en la FFyL de la UNAM. Sus áreas de interés son el vitalismo filosófico, la ontología política y la filosofía para niños. Ha publicado diversos libros y artículos en revistas especializadas, entre los que se encuentran *Spinoza, ¿místico o ateo? Inmanencia y amor en la naciente edad moderna*; *Tiempo y amor en la filosofía de Bergson*; *Cuerpo, intuición y diferencia en la filosofía de Deleuze*, y *La historia de las preguntas ¿por qué? Una Historia de la Filosofía para niños*.

GERARDO DE LA FUENTE LORA

Doctor en Filosofía por la UNAM; ganador de la Medalla Alfonso Caso otorgada por la misma universidad a los mejores estudios de doctorado (1998). Es coordinador del Colegio de Filosofía y profesor

de carrera de tiempo completo en la FFyL de la UNAM. Ha sido profesor invitado en las universidades San Carlos de Guatemala, de Nariño en Colombia y Nacional del Nordeste en Argentina. Miembro del SNI; forma parte de los consejos editoriales de las revistas *Dialéctica*, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, y *Memoria*, del Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista. Es autor de los libros *La disputa por Babel. Ensayos de intervención filosófica* (2016) y *Georges Bataille. El erotismo y la constitución de agentes transformadores* (en coautoría con Leticia Flores Farfán, 2004).

MARIELA OLIVA RÍOS

Maestra en Filosofía y licenciada en Pedagogía por la UNAM. Es fundadora del proyecto educativo de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), profesora e investigadora de la Academia de Filosofía e Historia de la Ideas y corresponsable de los grupos de investigación “Cuerpo y subjetividad” y “Estudios fronterizos” de la misma universidad, y profesora de asignatura en la FFyL de la UNAM. También es psicoterapeuta corporal del sistema Río Abierto e instructora de Yoga.

SONIA RANGEL

Doctora en Filosofía por la UNAM. Realizó estudios de posgrado en la Universidad de Barcelona. Su trabajo de investigación se enfoca en problemas de estética y filosofía de la cultura, pensamiento francés contemporáneo y filosofía del cine y de la música. Es profesora de Estética y Ontología en la FFyL, así como de Filosofía del arte en la Facultad de Música de la UNAM. Imparte seminarios de Filosofía del Cine en la Filmoteca y en el Centro Universitario de Estudios Cinematográficos de la UNAM y en 17, Instituto de Estudios Críticos. Ha colaborado en las revistas *Icónica*, *La Tempestad* y *Shangrila*, y es autora del libro *Ensayos imaginarios. Aproximaciones estéticas al cine de David Lynch, David Cronenberg, Béla Tarr y Nicolás Pereda*

(2015). Desde 2009 es miembro del Seminario Universitario de la Modernidad: Versiones y Dimensiones, fundado por Bolívar Echeverría y Jorge Juanes.

LUIS ARMANDO HERNÁNDEZ CUEVAS

Maestro y doctor en Filosofía por la FFYL de la UNAM. Sus campos de interés son la metafísica, la ontología política e histórica y la ética práctica. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas. Realiza una estancia posdoctoral en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, con un proyecto orientado a problematizar la ética y la ontología histórica en el pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari.

BILY LÓPEZ GONZÁLEZ

Doctor en Filosofía por la UNAM. Ha participado en numerosos congresos nacionales e internacionales; ha publicado textos en volúmenes colectivos y revistas especializadas. Es profesor-investigador de tiempo completo en la UACM y profesor de asignatura en el Colegio de Filosofía de la FFYL de la UNAM. Es socio-investigador del Centro de Estudios Genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina, A.C., y miembro del Grupo de Investigación Transversal sobre Biopolítica y Necropolítica en la UACM. Fue editor de la revista *Palabrijes. El placer de la lengua* de 2014 a 2016 y es coordinador del Centro de Estudios sobre la Ciudad en la UACM.

AXEL CHERNIAVSKY

Doctor en Filosofía por la Universidad de París 1 Panthéon-Sorbonne y por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina) y docente en las cátedras de Filosofía Contemporánea y de Metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Fue becario de la Comisión Fulbright, de la Embajada de Francia y de la Région

Île-de-France, entre otras. Como investigador y conferencista ha sido invitado por universidades de México, Francia y Estados Unidos. Es autor de *Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson* (2009); *Concept et méthode. La conception de la philosophie de Gilles Deleuze* (2012), y *Spinoza* (2017).

ALFONSO VÁZQUEZ SALAZAR

Licenciado y maestro en Filosofía por la FFYL de la UNAM. Doctorante en Filosofía por la misma institución. Es profesor asociado de tiempo completo en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) y académico del Colegio de Filosofía de la FFYL de la UNAM, donde imparte las asignaturas de Filosofía Política, Filosofía en México, Enseñanza de la Filosofía y Temas Contemporáneos de Filosofía en México y Latinoamérica. También es profesor de tiempo parcial en el Departamento de Estudios Generales del Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). Sus líneas de investigación son la filosofía mexicana contemporánea, filosofía política de Spinoza y teorías de la democracia.

JOSÉ FRANCISCO BARRÓN TOVAR

Doctorante en Filosofía por la FFYL de la UNAM. Ha participado en varios proyectos de investigación, como Memoria y Escritura; Políticas de la memoria; La cuestión del sujeto en el relato; Diccionario para el debate: Alteridades y exclusiones; Estrategias contemporáneas de lectura de la Antigüedad grecorromana, y Herramientas digitales para la investigación en humanidades. Se ha dedicado al estudio del pensamiento griego antiguo, el francés contemporáneo y el de los filósofos alemanes Friedrich Nietzsche y Walter Benjamin. Sus líneas de investigación son las relaciones entre la estética y la política, y los problemas especulativos sobre la relación entre la técnica, el arte, el lenguaje y el cuerpo. Pertenece a la Red de Humanistas Digitales.

RAMÓN CHAVERRY

Doctor en Filosofía por la UNAM, es profesor en los colegios de Filosofía y Letras Modernas de la FFYL de la UNAM y miembro del SNI. Forma parte del consejo de redacción de la revista *Reflexiones Marginales* a cargo del doctor Alberto Constante. Ha publicado dos ediciones de su libro *El sujeto como objeto de sí mismo en Michel Foucault*, así como diversos artículos sobre biopolítica y filosofía y tecnología.

ARMANDO VILLEGAS

Profesor-investigador de tiempo completo y director del Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Ha escrito más de treinta artículos en revistas de investigación y capítulos de libros. Ha coordinado el proyecto de investigación *Filosofías de la singularidad. Problemas de su discurso y recepción en México*. Dirige el seminario *Figuras del discurso* y el proyecto *Figuras de la exclusión en el discurso filosófico y político*, apoyado por el Conacyt. Es miembro del SNI. Su más reciente libro es *La propiedad de las palabras. Ensayos de retórica, filosofía y política* (2014).

CRISTINA AMESCUA-CHÁVEZ

Doctora en Antropología Social por la FFYL-Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Su tesis obtuvo el premio a la mejor tesis doctoral sobre América del Norte en el concurso convocado por el Centro de Investigaciones sobre América del Norte de la UNAM. Es investigadora titular del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM y miembro del SNI. Sus principales líneas de investigación son migración y cultura, patrimonio cultural inmaterial, y violencia. Ha colaborado con organismos internacionales como la Unesco y el Consejo Internacional de Ciencias Sociales. Es directora ejecutiva de la Cátedra Unesco sobre Patrimonio Cultural Inmaterial y Diversidad Cultural, y presidenta de la Comisión sobre Patrimo-

nio Cultural Inmaterial de la Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas. En 2014 recibió el reconocimiento Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académicos otorgado por la UNAM. Es coautora de seis libros coordinados y de más de veinte capítulos en libros.

La primera edición de
*Cuerpo, resistencia y producción de subjetividades frente a la lógica
de la globalización capitalista*,
coordinada por José Ezcurdia,
coeditada entre el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
y la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma
de México, se terminó de imprimir el 23 de agosto de 2018
en los talleres de Editorial Color, S. A. de C. V.,
ubicados en Naranjo 96 bis, colonia Santa María La Ribera,
delegación Cuauhtémoc, 06400, Ciudad de México.
El tiraje consta de 500 ejemplares
en papel cream de 60 g los interiores,
y en cartulina sulfatada de 14 pt los forros;
tipo de impresión: offset;
 encuadernación en rústica, cosida y pegada.
En la composición se utilizó la familia tipográfica
Sabon LT Std. de 9, 10 y 11 pt.
Corrección de originales: Gilda Castillo;
diseño tipográfico, diagramación y formación:
Eugenia Calero.
El cuidado de la edición estuvo a cargo
del Departamento de Publicaciones del CRIM-UNAM.

✿ Esta obra fue impresa empleando criterios
amigables con el medio ambiente ✿



