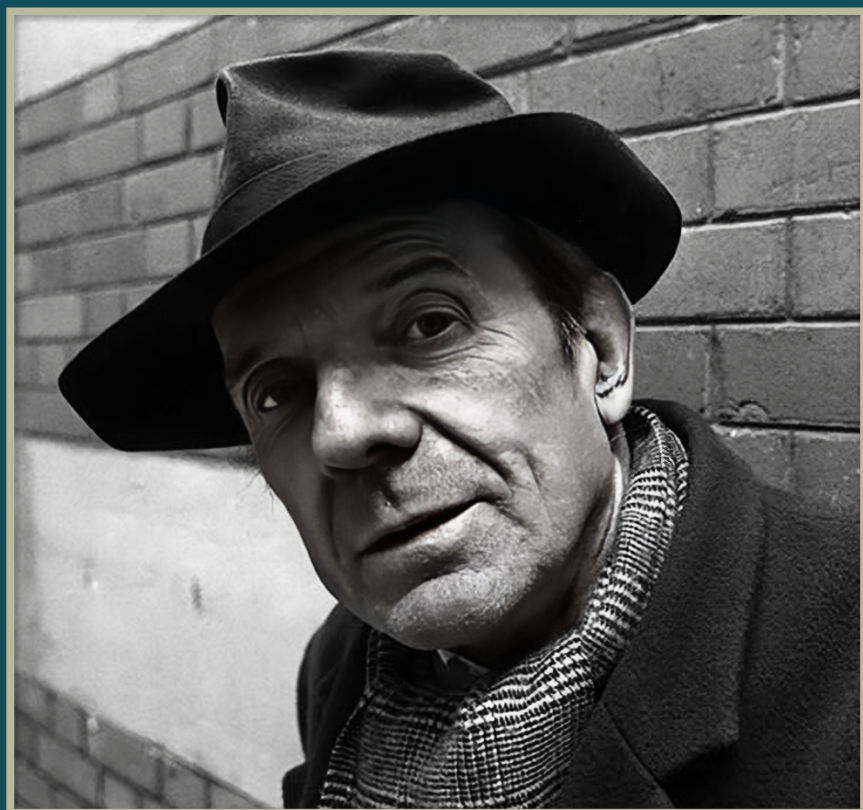


Gilles Deleuze:
Las líneas de fuga del pensamiento

IDEAS



XXVII

Por M.A. Quintana Paz, D. Cerdá, M. Gúmpert,
D. Souto, J. M. Marco y G. Albiac

ÍNDICE

QUÉ PODEMOS APRENDER DE DELEUZE (AUNQUE NO SEAMOS DE IZQUIERDAS)	5
Miguel Ángel Quintana Paz	
EL PENSAMIENTO VENENOSO	19
David Cerdá	
RIZOMA Y DESEO, LAS MEJORES APORTACIONES DE DELEUZE	25
Mariona Gúmpert	
DELEUZE: LA CÁRCEL DE LA ALEGRÍA	31
David Souto Alcalde	
DELEUZE EN VINCENNES. DEL CSO A UNA ONTOLOGÍA DE LA DIFERENCIA	37
José María Marco	
DELEUZE BIFRONTE	45
Gabriel Albiac	



QUÉ PODEMOS APRENDER DE DELEUZE (AUNQUE NO SEAMOS DE IZQUIERDAS)

Miguel Ángel Quintana Paz

Un concepto es un ladrillo. Puede usarse para construir el tribunal de la razón. Pero también puede arrojarse por la ventana.¹

Ha tiempo que, de manera habitual, se habla de una derecha hegeliana y una izquierda hegeliana². Resulta también sabido que hay nietzscheanismos de derechas (cuyo más reciente avatar acaso sea el de Bronze Age Pervert, alias de Costin Vlad

1 Brian Massumi: «Preface» en Gilles Deleuze y Félix Guattari: *A Thousand Plateaus*, Continuum, 2004, p. xii.

2 Dicha dicotomía posee tanta raigambre que ya a los cinco años escasos del fallecimiento de G.W.F. Hegel (acaecido en 1831) la popularizaría su discípulo David F. Strauss (él mismo adscrito a la izquierda hegeliana) en su *Vida de Jesús* (1835-1836).

Alamariu) y otros autores que prolongan al filósofo de Röcken desde la izquierda³. Según Gianni Vattimo, cabría hablar incluso de una recepción de Heidegger más orientada hacia la derecha frente a otra más ligada a la izquierda⁴. Por su parte, Ernst Bloch⁵ llegó a postular en su día incluso una «izquierda aristotélica» (representada por Avicena) frente a una «derecha aristotélica» (protagonizada, en especial, por Santo Tomás de Aquino). Ninguna de estas clasificaciones resulta, por supuesto, en exclusiva política (estamos hablando de la lectura de grandes filósofos, al cabo, no meramente de ideólogos); pero todas ellas incluyen, como es natural, dosis variables de política.

En ese contexto puede comprenderse mejor el reto que lanzamos al titular este texto: ¿cabe aprender algo de la obra de Gilles Deleuze por parte de aquellos que no comulgamos con sus evidentes querencias izquierdistas⁶? De modo contrapuesto al que él mismo operara sobre el legado de Nietzsche cuando (como ya hemos anotado en la tercera nota a pie de página) imprimió a este enemigo de todo socialismo un reconocible giro izquierdoso, ¿nos sería posible leer a Deleuze para extraer alguna que otra lección de utilidad en la batalla contra el progresismo actual, contra el *wokismo* actual, contra los socialismos de todos los partidos actuales? Si uno concuerda con aquello que nuestro filósofo y Félix Guattari afirmaron en *El Antiedipo*, a saber, que «el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y Reich redescubrió): ‘¿Por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratase

3 Seguramente le cabe el orgullo de surgir como el más temprano representante de esta tendencia al francés Georges Palante (1862-1925), prolongado luego por diversos miembros del Colegio de Sociología — Roger Caillois, Georges Bataille, Michel Leiris — y otros autores independientes — como Michel Foucault, Félix Guattari y quien en este texto nos ocupará, Gilles Deleuze —. Será un francés más, Michel Onfray, quien encarne quizá el más reciente ejemplo de éxito dentro de esta corriente.

4 Véase Gianni Vattimo: «Derrida e l'oltrepassamento della metafisica», en Jacques Derrida: *La scrittura e la differenza*, Einaudi, 1990, p. xx-xxii; *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, 1994, p. 17-18; «Heidegger y la superación (*Verwindung*) de la modernidad», en Lluís Álvarez (ed.): *Filosofía, política, religión. Más allá del pensamiento débil*, Nobel, 1994, p. 31-46.

5 Ernst Bloch: *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva, 1966.

6 En torno a la adscripción explícita de nuestro autor al izquierdismo, y para conocer el modo en que lo caracterizaba, véase Gilles Deleuze: «G de *Gauche* (izquierda)» en *El abecedario de Gilles Deleuze*, entrevista de Claire Parnet grabada en 1988 y emitida por televisión *post-mortem*, según sus deseos.

de su salvación?', cómo es posible que se llegue a gritar: '¡Queremos más impuestos! ¡menos pan!'; si Deleuze y Guattari en efecto llevan ahí razón, entonces ¿nos será viable recoger la preocupación por ese «problema fundamental» prestando atención privilegiada a aquellas opresiones que hoy provienen desde los gobiernos progresistas, los partidos progresistas, las organizaciones internacionales progresistas, la academia y las grandes empresas de inspiración progresista, y ello con la (se diría que no escasamente noble) finalidad de luchar contra sus servidumbres también?

Ciertamente puede parecer atrevida esta pretensión, por cuanto en el caso de Deleuze (a diferencia de los ya citados Hegel, Nietzsche, Heidegger o incluso Aristóteles) se han explorado en mucha menor medida las citadas posibilidades. Con todo y con eso, no resultará por completo inédito un afán parejo: nada menos que el padre del aceleracionismo, el filósofo británico Nick Land, actual miembro de la denominada Ilustración Oscura (*Dark Enlightenment* o NRx; uno de los más interesantes fenómenos de pensamiento antiizquierdista de la última década)⁸, ya publicó en 1993 un iluminador artículo donde, en sus propias palabras, trataba de salvar a Deleuze de todo «el inane liberalismo neokantiano que hoy día cuenta como filosofía en Francia»⁹. Más recientes son los trabajos de Mark Dyal, que se autodefine como pensador vinculado al empirismo deleuziano y a la transvaloración de valores nietzscheana, y que ha dedicado un amplio ensayo¹⁰ a un buen número de potencialidades que se le abre a la nueva derecha si se decide a servirse, para sus propios fines, de las aportaciones labradas en común por Gilles Deleuze y su habitual colaborador, Félix Guattari. Por último, el libro de Justin Murphy *Based Deleuze* indaga asimismo por entre las concomitancias entre el pensar deleuziano y los más contemporáneos desarrollos en el interior de la no izquierda¹¹.

No caminamos, pues, por un territorio del todo inexplorado en nuestro actual empeño. Además, como aventura uno de los principales introductores deleuzianos en el mundo anglosajón, Brian Massumi, mediante la cita que

7 Gilles Deleuze y Félix Guattari: *El Antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia I*, Paidós, 1973, p. 36.

8 Véase cómo define tal movimiento este mismo autor en Nick Land: *The Dark Enlightenment*, Imperium Press, 2022.

9 Nick Land: «Making It with Death: Remarks on Thanatos and Desiring-Production», *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 24, n. 1, enero 1994, p. 66-76.

10 Marc Dyal: *Deleuze, Guattari and the New Right, The Fourth Political Theory*, 2013, <https://www.4pt.su/en/content/deleuze-guattari-new-right>

11 Justin Murphy: *Based Deleuze: The Reactionary Leftism of Gilles Deleuze*, Other Life, 2019.

hemos puesto como pórtico de este escrito, el propio Deleuze nos ofreció una noción de los «conceptos» que permite utilizarlos con cierta versatilidad; noción de la cual sería una buena metáfora el ladrillo: ese objeto que igual sirve para construir (un tribunal de la razón, por ejemplo) que para ser arrojado por la ventana. ¿Cabe emplear los ladrillos deleuzianos también para combatir en la batalla intelectual contra la izquierda, o hasta ahí no llega su versatilidad? En lo que subsigue ofreceremos tres sugerencias de cómo esto podría ser así acaso¹².

• **La apuesta por la micropolítica**

La política no versa solo sobre lo que ocurre en los parlamentos, lo que se dice en los mítines, lo que se prohíbe en las leyes, lo que se organiza en los partidos. Esta convicción, compartida por muchos, casi inesquivable a derecha e izquierda tras la obra de Antonio Gramsci, recibe para Deleuze el nombre de «micropolítica»: «todo ese espacio de actividades que tienen efecto público (que ayudan a configurar el tenor de la vida colectiva), pero que van más allá de los paradigmas tradicionales de ‘acción política’», como resume Jane Bennett¹³. Esta misma autora nos aporta además una serie de ejemplos significativos al respecto: series de televisión, películas, entrenamiento militar, reuniones profesionales, servicios religiosos, clubes, bandas vecinales, movilizaciones a través de internet...

Cualquiera diría que la noción deleuziana de «micropolítica» no es, consiguientemente, sino la enésima reiteración del lema izquierdista de que «todo es político»¹⁴. Nuestro mismo filósofo, junto con su frecuente coautor Félix Guattari, llegarían a escribir que «antes que el ser, está la política»¹⁵. Ahora bien, por fortuna, del estudio de su pensamiento cabe aprender algo

12 Puede escucharse un ejemplo más de un uso derechista (entre lo conservador y lo reaccionario) de Deleuze, si bien en un tono más divulgativo que los ejemplos filosóficos antes citados, en el episodio que Auron MacIntyre compartió con Charlie Looker (alias Last Things) el pasado 19 de junio de 2024, titulado «Gilles Deleuze and Societies of Control», dentro de su podcast *The Auron MacIntyre Show*: https://open.spotify.com/episode/4PjFraUU9GMHidfARddCSk?si=IQzGs_4gRbKnktpXApqlaw

13 Jane Bennett: «Postmodern Approaches to Political Theory», en Gerald F. Gaus y Chandran Kukathas: *Handbook of Political Theory*, SAGE Publications, 2004, p. 51.

14 Si bien su origen se ubica en un autor no exactamente progresista, como Thomas Mann en *La montaña mágica* (1924).

15 Gilles Deleuze y Félix Guattari: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, Pre-textos, 1988, p. 207.

más: la convicción de que los «afectos corporales, los temperamentos sociales, los humores políticos y las sensibilidades culturales» forman parte ineludible de la acción política¹⁶; y que todos esos elementos tienen una dimensión intersubjetiva, colectiva, que, por ejemplo, incluso un Michel Foucault habría olvidado al insistir en sus mucho más egocéntricas «tecnologías del yo»¹⁷.

La política pues, según Deleuze, no versa ya solo acerca del poder, sino en torno a otras muchas cosas: esta es también su diferencia con respecto a los izquierdistas más cerriles, que tras la frase «todo es político» en realidad solo quieren colarnos su «todo es cuestión de poder». Para escapar de esta tentación de identificar la micropolítica con la presencia ubicua de dominaciones de todo pelaje, resultará iluminador recordar que, para nuestro autor, existen dos sentidos de poder que urge, de la mano de Nietzsche y de dos vocablos franceses, diferenciar: el poder como mero dominio (*pouvoir*) y el poder como potencia (*puissance*)¹⁸. Mientras que el primer sentido, el *pouvoir*, se limita al ordeno-y-mando, al control de unos sobre otros, el segundo sentido de poder (como *puissance*) alude a todas las capacidades recíprocas que tenemos de actuar, de afectar y ser afectados, de ensamblarnos con otros y de reformular esas asociaciones, sin que tenga que aparecer el dominio de unos sobre otros de por medio. Limitar la política al *pouvoir*, por consiguiente, resultaría miope para un deleuziano; aprovechar las posibilidades otorgadas por todas las *puissances* que se nos abren delante, recurriendo a todos los afectos, efectos y relaciones que seamos capaces de experimentar, es un modo mucho más atinado de entender, en la micropolítica, la acción común.

Deleuze nos dota, en suma, a la vez de un consuelo y de un programa para aquellos que nos sentimos en minoría mientras luchamos contra el espíritu de estos tiempos de «progreso». En cuanto a lo primero, el consuelo que nos proporciona Deleuze, este residirá en apercibirnos de que nuestra posición minoritaria no es óbice, sino justo lo que nos permitirá (si somos astutos) ser más ágiles para, penetrando por todos los resquicios de la sociedad, ejerciendo todas las potencias (*puissances*) disponibles, ayudar a modificarla: pues todos esos resquicios son lugares para la (micro)política.

En cuanto a lo segundo, el programa que nos proporciona Deleuze, este consistirá en ir recabando, por entre esos resquicios, el apoyo de todos

16 Jane Bennett: «Postmodern Approaches to Political Theory», *op. cit.*, ibídem.

17 Michel Foucault: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, 1990.

18 Gilles Deleuze: *Nietzsche*, Cactus, 2019.

cuanto van quedando hoy día descartados, olvidados, oprimidos (recordemos la frase del *Antiedipo* sobre la esencia de la política: preguntarse el porqué de la servidumbre al poder), y así, poco a poco, ir haciéndonos fuertes para enfrentarnos al *establishment* vigente. Al fin y al cabo, como expresó Deleuze en otro momento, «la mayoría es nadie, la minoría es todo el mundo»¹⁹. Naturalmente, él enseguida haría virar ese enunciado hacia una defensa de las minorías de lo más posmoderna (en la línea que ya Herbert Marcuse había avanzado²⁰: apoyar cualquier grupo que no sea el del varón adulto urbano occidental²¹).

Pero nada obsta para que nosotros, minoría dentro de las minorías deleuzianas, traigamos esa agua hacia el molino que nos conviene: el molino para (de)moler el *statu quo* progresista actual; el molino que muele todos esos sometimientos actuales hacia los que se rehúsa mirar la izquierda; sometimientos que, aunque en principio parecen afectar solo a algunas minorías, hoy afectan, muy en la línea de las declaraciones deleuzianas, a (casi) todo el mundo ya. De hecho, es también deleuziana la noción de «sociedad de control» para definir nuestra circunstancia presente: una circunstancia en que las formas de dominio se celan bajo modalidades mucho más traicioneras que nunca²².

Ahora bien, ¿resulta esto de veras posible? ¿No constituye un ejemplo de mero pensamiento desiderativo el creer que, contra los dominios hoy predominantes, uno podrá apoyarse y hacer (micro)política desde grupos muy dispares entre sí, perjudicados por el *establishment* presente en facetas

19 Gilles Deleuze: «G de *Gauche* (izquierda)», *op. cit.*

20 José María Marco y Miguel Ángel Quintana Paz: «La era de las identidades», en José María Marco y Jorge Martín Frías (eds.): *La hora de España: una afirmación liberal*, Deusto, 2020, p. 35-53.

21 Gilles Deleuze: «G de *Gauche* (izquierda)», *op. cit.*

22 Gilles Deleuze: «Post-scriptum sobre las sociedades de control», en *Conversaciones 1972-1990*, Pre-textos, 2006, p. 277. Allí se caracteriza tal sociedad de control como aquella en la que este ya no se ejerce de modo preferente a través de instituciones disciplinarias visibles y en espacios cerrados, como los antes analizados por Michel Foucault (cárcel, hospital, fábrica, escuela...), sino que se efectúa, más insidiosamente, en espacios abiertos, de forma fluida y desterritorializada, «mediante los psicofármacos, el consumo televisivo, el marketing, el endeudamiento privado, el consumo...» (ibidem). Véase, en relación a este tipo de dominios actuales, Miguel Ángel Quintana Paz: «Del mundo como supermercado a la sociedad como hospital», *The Objective*, 9 de diciembre de 2021. <https://theobjective.com/elsubjetivo/opinion/2021-12-09/mundo-supermercado-sociedad-hospital/>

también muy diferentes entre sí? ¿Es de veras posible salir, a la vez, en defensa de este autónomo al que ahogan a impuestos; de ese agricultor al que arruina la competencia desleal de países con menores regulaciones ambientales; de aquel divorciado al que aplican leyes de género discriminatorias por el mero hecho de ser varón; de estas deportistas a las cuales limitan la libertad de expresión cuando reivindican competiciones, baños o vestuarios exclusivamente femeninos? ¿Cabe en verdad luchar al mismo tiempo a favor de ese adolescente al que en sus aulas invitan a irse olvidando de la nación que ama; de esta joven a la cual incitan a que se habitúe a volver a casa antes de que anochezca — pues es entonces cuando sus calles se tornan insoportablemente peligrosas por la delincuencia importada —; de aquel matrimonio de ancianos al que intentan persuadir para que se olvide del derecho de propiedad de su segunda vivienda — pues les han entrado allá *okupas* y contra ellos, les dicen, nada cabe hacer —? Dedicaremos el apartado siguiente a responder, también con ayuda de conceptos deleuzianos, estos interrogantes, sin duda del todo legítimos.

• **La utilidad de los rizomas**

El objetivo de articular demandas y grupos diversos entre sí, en aras de obtener con la colaboración de todos ellos el poder, ha constituido una obsesión permanente de la izquierda, al menos desde que la categoría de «proletariado» o «clase obrera» dejó de resultarle prometedora como base primordial desde la cual se alcanzaría el éxito político. Este desencanto de la izquierda política con respecto a los obreros empezó a florecer en torno a los años 60 por diversos motivos (el «aburguesamiento» de la clase trabajadora debido a los años de bonanza y de posguerra; la emergencia de nuevos movimientos sociales no estrictamente alineados a lo partidista o sindical; la revolución sexual); con Mayo del 68, seguramente, como hito principal de tal giro entre las izquierdas²³.

23 Hemos aludido ya al alemán Herbert Marcuse, miembro de la Escuela de Fráncfort, como uno de los protagonistas de este giro, mediante el cual el antiguo marxismo se reorienta hacia nuevos grupos (nuevas minorías) en las cuales centrar su acción política, algo que acabaría dando origen en su día a la denominada *New Left* —o a lo que se etiquetaría como postsocialismo en obras como Alain Touraine: *Postsocialismo*, Planeta, 1980—. Cabe comprobar de primera mano los razonamientos del citado pensador tudesco en Herbert Marcuse: *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Joaquín Mortiz, 1965. Allí, por ejemplo (p. 285), se tilda a la clase obrera que le es coetánea de «fermento de la cohesión social» y, por tanto, inane a la hora de efectuar la revolución que nos prometía en tiempos pretéritos cuando representaba más bien un «fermento del cambio social».

En tiempos más recientes, quizá haya sido el populismo izquierdista patrocinado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe²⁴ el que más punzantemente se haya planteado esta misma pregunta: ¿cómo conseguir amalgamar una «cadena de equivalencias» que «articule un discurso» (por decirlo en su lenguaje), esto es, como aunar demandas de grupos de lo más heterogéneos (feministas, gais, negros, hablantes de lenguas minoritarias, gitanos, transexuales, animalistas, desahuciados...) en torno a un programa, a un partido y, a la postre, a un líder común?

Ahora bien, ¿no resulta hoy día ese interrogante aún más pertinente en el campo de la derecha? En efecto, si se desea plantear una alternativa radical al tipo de mundo que están configurando hoy «las fuerzas progresistas», ¿no será preciso el concurso de opositores a ese proyecto de cariz tan diverso como puedan ser los soberanistas más estratégicos con los liberales más razonables; los católicos más contraculturales con los patriotas más comprometidos; los conservadores más activistas con los reaccionarios más capaces de colaborar? En cierta medida, nuestra posición no es muy diferente a la de otros momentos históricos en que esa articulación de grupos heteróclitos fue imprescindible en miras a la victoria: pensemos, sin ir más lejos, en la lucha contra el bando frentepopulista durante la Guerra Civil, que requirió asimismo coaligar (dentro del lado dirigido por el general Francisco Franco) fuerzas políticas tan diferentes como el falangismo, el carlismo, el monarquismo alfonsino, el republicanismo de derechas, el catolicismo político e incluso cierto liberalismo (bien consciente del horror que representaba la amenaza soviética promocionada desde la otra facción).

Y bien, una vez reconocido lo imprescindible de conjugar de algún modo el mayor número posible de apuestas políticas entre sí tan dispares como lo son las hoy capaces de plantar cara al progresismo global, la cuestión que queda pendiente es ¿cómo efectuar tal conjunción? Y es aquí donde (si no nos convence la posibilidad de que un movimiento sea capaz de absorber a todos los demás) solo caben, se diría, dos posibilidades; y también es aquí donde algunas aportaciones de Gilles Deleuze pueden ayudarnos a optar entre ambas.

Un primer modo, instintivo, aparentemente razonable, burgués y moderno (diría nuestro autor), sería el de tratar de unificar todas fuerzas en juego,

24 Ernesto Laclau: *La razón populista*, FCE, 2005; Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, 1985.

ya que no bajo una comunión absoluta entre todas ellas, sí al menos bajo una serie de principios fundamentales (algún manifiesto, tal vez; un programa de mínimos, también podríamos llamarlo) que les otorgara cierta dosis de identidad común.

Ahora bien, desde el punto de vista deleuziano, acomunar a un grupo humano de esta manera (en una lista clara y compartida de síes y de noes, de opciones entre dicotomías entre sí opuestas) responde a lo que él identificaría como el «orden molar» de la realidad. Como bien expone Luis Sáez Rueda, «en el orden molar un conglomerado de fuerzas en relación de diferencia y en movimiento es reducido a la identidad de un ente determinado. Y precisamente [por eso] aparecen [...], necesariamente, distinciones binarias»²⁵. Ahora bien, siempre según Deleuze, ese orden molar resulta un tanto ilusorio, por inevitable que a menudo resulte²⁶; sus distinciones binarias rígidas (lo ortodoxo frente a lo heterodoxo, lo correcto frente a lo incorrecto, lo importante frente a lo irrelevante), aunque aparentemente sean la base para la unión entre los diversos, pueden perfectamente degenerar (y los ejemplos históricos son aquí innumerables) en ocasión de nuevos conflictos entre ellos. ¿No existirá acaso otro modo de comprender el campo de las fuerzas opositoras al *establishment* hoy reinante, otro modo que no precise aglutinarlas bajo una presunta «esencia» que todas ellas atesoren en común?

Y bien, resulta que Deleuze nos ofrece una segunda opción, en efecto: lo que él denomina el orden de lo molecular²⁷. Sigamos de nuevo a Sáez Rueda para una buena síntesis de las ideas deleuzianas a la hora de caracterizar este campo (tanto Deleuze como este autor español están pensando sobre todo en un campo de la realidad en general; pero nada obsta para que nosotros, en la línea que llevamos, lo interpretemos sobre todo en clave de realidad política):

Por «orden molecular» entiende el filósofo francés (junto con Guattari) el campo de fuerzas que opera a nivel subrepresentativo, en la praxis humana. Démosle una conformación sencilla a esta tesis. Si nuestra praxis humana es siempre fuerza, en el sentido indicado, se comprenderá que,

25 Luis Sáez Rueda: «Pensar la violencia desde G. Deleuze», en Gianni Vattimo, Teresa Oñate Zubía, Amanda Núñez y Francisco Arenas-Dolz (eds.): *Politeísmo y encuentro con el islam. Hermenéutica entre civilizaciones II*, Dykinson, 2008, p. 153-167, aquí 162.

26 Gilles Deleuze: *Diferencia y repetición*, Amorrortu, 2002, p. 200-208; 472ss.

27 Gilles Deleuze y Félix Guattari: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, op. cit.

además, esté inserta en una madeja o retícula cuyo sustrato de fondo se compone de cursos minúsculos. Afectamos y nos dejamos afectar en multitud de direcciones y a partir de los acontecimientos más elementales y singulares. Las fuerzas, múltiples y enredadas, conforman grandes movimientos en su reunión. La sociedad humana, así, reposa sobre una red de fuerzas entrelazadas. A esta multiplicidad reunida la llama Deleuze *rizoma*.²⁸

Entender la realidad (o la realidad política) como rizomas nos permite, pues, no tener que jerarquizar nuestros principios, nuestros programas o nuestros manifiestos antes de llevar a cabo una acción común (por ejemplo, la del derrocamiento del actual régimen liberal-progresista). Nos permite obviar la tarea de hallar (o construir) una esencia común entre todos los que luchamos juntos. Nos permite reconocer nuestra vibrante pluralidad, nuestro juego de diferencias, e ir aprovechándola sin necesidad de constreñirla. De hecho, retomando la cita recién aducida, contemplar el campo político bajo la enseña del orden molecular nos permite dar rienda suelta a las más diversas acciones y acontecimientos, a fuerzas «múltiples y enredadas», que, no obstante, podrían acabar conformando «un gran movimiento» opositor «en su reunión».

¿Cabría acusar a estas reflexiones de un mero entretenimiento teórico, faramalla filosófica, o es posible constatar su utilidad para la praxis política real? Lo cierto es que, si se nos permite aducir aquí una autocita para responder a tales inquietudes, nosotros mismos hemos aplicado ideas similares a estas que venimos caracterizando (aunque, en su caso, aprovechamos también la noción de «yuxtaposición» desarrollada en su día por un buen lector de Deleuze, el filósofo italiano Mario Perniola) en otro paraje que bien podría servir como ejemplo aplicado de cuanto llevamos dicho; paraje en que aspirábamos a dilucidar la revuelta política que se produjo en España contra el Gobierno, ante las sedes del PSOE como la madrileña de la calle de Ferraz, durante noviembre de 2023 (el llamado «Noviembre Nacional»). Pues se trató en ese caso, de nuevo, de una revuelta de carácter tan heteróclito como estamos describiendo que, en general, solo puede ser la oposición al nuevo orden global:

En Ferraz, frente a las ansias de un férreo monolito, vivimos otra cosa, más situacionista que intelectual, más acción que mera teoría: la yuxtaposición. Gentes con sensibilidades de lo más diversas se colocan

28 Luis Sáez Rueda, *op. cit.*, p. 161.

unas junto a otras, sin intentar fagocitarse ni enfrentarse (las risas o silbidos frente al rosario se acallaron al segundo día de su rezo; lo mismo sucedió con las iniciales reticencias ante las banderas sin escudo o las críticas a la Constitución). Yuxtaponer es la alternativa (artística, situacional, activa) a contraponer o imponer.²⁹

No perdamos el tiempo, pues, en lograr una unidad molar entre los opositores que acaso nos será siempre esquivo; aprovechemos más bien el orden molecular de las fuerzas entrelazadas que podrían atacar al sistema reinante, sin imponerles ninguna jerarquía absolutamente predefinida, sino jugando más bien en el campo que abre su estructura rizomática; esta sería una no pequeña enseñanza que a quienes queremos reaccionar contra el imperio progresista nos cabría aprender desde la obra filosófica de Gilles Deleuze.

• **Contra la imbecilidad (política)**

Esta tercera sugerencia a recabar de nuestro pensador francés puede resultar, sin duda, bien proficua en general para nuestras vidas; pero, en el marco que aquí estamos esbozando, queremos subrayar en especial su utilidad para lo político.

Estamos hablando de la imbecilidad. Esta no solo constituye un vicio invasivo y molesto, sino que ha logrado cosechar la atención de algunas obras deliciosas entre los académicos —quién sabe si por algún especial florecimiento que, entre ellos, se produzca de semejante clavel—. Desde el ya lejano *Elogio de la estupidez* de Erasmo de Rotterdam (publicado en 1511 y a veces traducido, más pudorosamente, como *Elogio de la locura*) hasta el incisivo *Allegro ma non troppo: las leyes fundamentales de la estupidez humana*, del historiador de la economía italiano Carlo Maria Cipolla³⁰, contamos asimismo con jalones recopilatorios como la *Historia de la estupidez humana* de Paul Tabori³¹; y, entre nosotros, con aportaciones deleitables como la del matemático Ricardo Moreno Castillo, con su *Breve tratado sobre la estupidez humana*³².

29 Miguel Ángel Quintana Paz: «Ferraz, explicado a los moderaditos», *The Objective*, 22 de noviembre de 2023, <https://theobjective.com/elsubjetivo/opinion/2023-11-22/ferraz-explicado-moderaditos/>

30 Carlo Maria Cipolla: *Allegro ma non troppo: las leyes fundamentales de la estupidez humana*, Crítica, 1992.

31 Paul Tabori: *Historia de la estupidez humana*, Dédalo, 1961.

32 Ricardo Moreno Castillo: *Breve tratado sobre la estupidez humana*, Fórcola, 2018.

En medio de esa creciente producción bibliográfica, ¿qué supo aportar Gilles Deleuze a la consideración de este mismo asunto? ¿Y qué rendimientos cabe que nos otorgue para hacer política desde una inclinación no izquierdista?

Para empezar, nuestro autor nos invita a distinguir la imbecilidad del mero error³³. De hecho, desde su punto de vista, se pueden tener pensamientos imbéciles y enunciar discursos imbéciles contruidos completamente a base de verdades³⁴. ¿En qué consiste, pues, pensar de manera imbécil? Inspirado por Nietzsche, para Deleuze uno se abisma en lo estúpido cuando tiene «una manera baja de pensar»³⁵ y por tanto las verdades que enuncia son pesadas, bajas, «de plomo». El imbécil es el que «requiere evidencias a las que llegaría por sí mismo» y, al mismo tiempo, «pondría en duda todas las verdades del universo»³⁶. Otro ejemplo de imbecilidad es el del estudiante (o el de cualquier escritor) que inunda sus textos de «observaciones sin interés ni importancia, trivialidades consideradas como notables, confusiones entre puntos ordinarios y puntos singulares, problemas mal planteados o desviados de su sentido»³⁷.

¿Qué tienen en común todos estos ejemplos de imbecilidad? En términos técnicos, diríamos que para Deleuze el imbécil es el incapaz de *pensar la diferencia*; en términos más explicativos, diríamos que el imbécil es el incapaz de crear en el pensamiento, el que continuamente se remite a modelos ya sabidos (y probablemente caducos) bajo los que trata de entender todo lo nuevo, por diferente que sea. El imbécil, así, resulta que «conoce, pero no piensa; podrá estar en lo cierto, pero no crear conceptos. De esta manera, la idiotez parece quedar definida nuevamente como una negación del pensamiento. Identificada a la tontería, no se opone al pensamiento como conocimiento, pero sí al pensamiento como creación. Es cierto, el pensamiento fue redefinido. Deleuze ya no lo entiende como conocimiento, sino como creación»³⁸.

33 Gilles Deleuze y Félix Guattari: *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, 1993, p. 148.

34 Gilles Deleuze: *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, 1994, p. 148-149.

35 Ibidem.

36 Gilles Deleuze y Félix Guattari: *¿Qué es la filosofía?*, op. cit., p. 255.

37 Gilles Deleuze: *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 255.

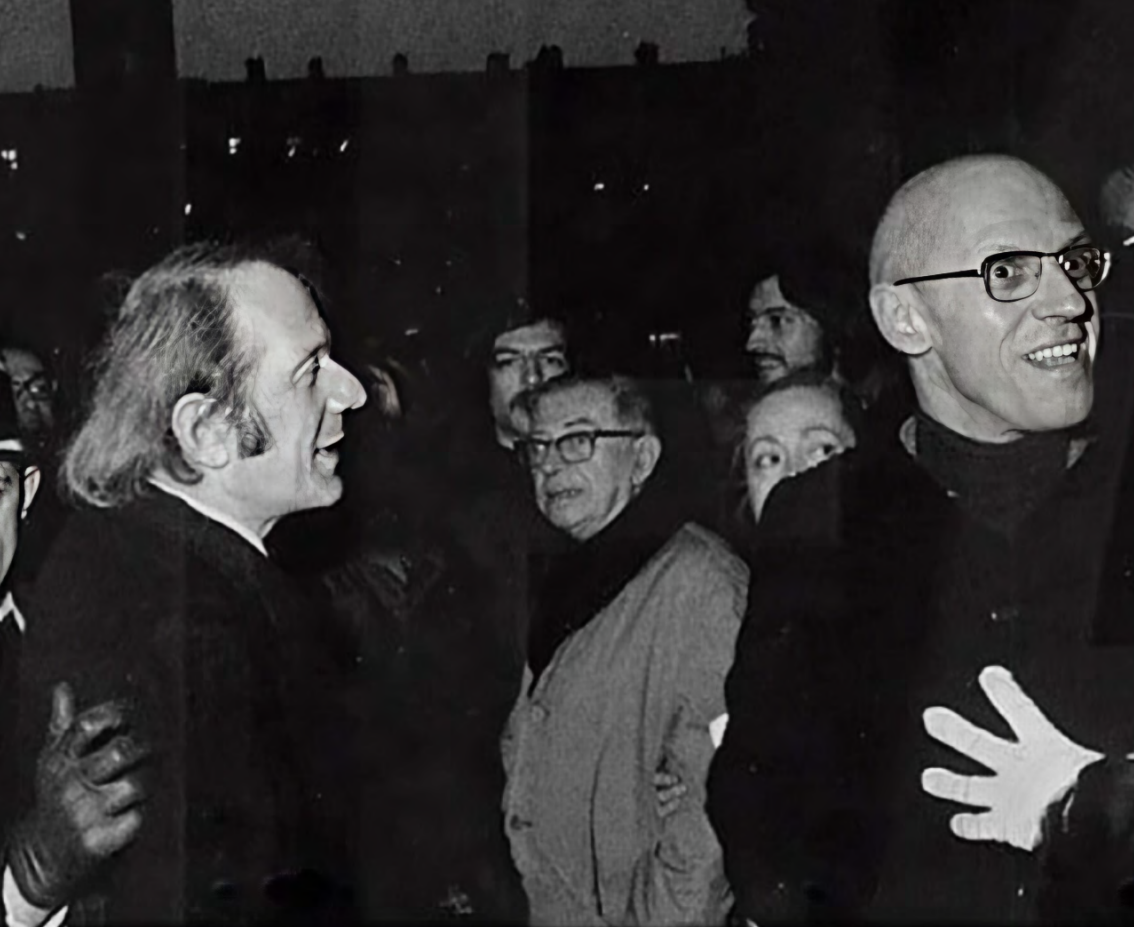
38 Axel Cherniavsky: «La figura del idiota en la filosofía de Gilles Deleuze, considerada a partir de algunas de sus fuentes (Cusa, Descartes, Dostoievski)», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 82, 2021, pp. 49-62, aquí 53.

En un tiempo político tan cambiante como el que hoy día vivimos, ¿cuántas veces no nos encontramos con personas que acaso sepan mucho de Derecho, de Politología, de Economía, de Historia, pero en verdad resultan incapaces de pensar la diferencia de nuestro mundo, y por ello aplican a todo cuanto encuentran los viejos esquemas caducos del pasado, apenas servibles ya hoy? Esos serían los imbéciles deleuzianos: gente que, por ejemplo, piensa que aún estamos en tiempos de la Guerra Fría³⁹, que piensa según categorías de la Guerra Fría y que a veces se diría, incluso, que de-sean abocarnos a una nueva Guerra Fría, con tal de que así se corroborase que ellos llevan razón. Y sin duda la tendrán en muchos puntos (recorde-mos que un discurso imbécil puede estar repleto de verdades); pero no en aquel que, para Deleuze, les libraría de la imbecilidad: su parálisis a la hora de pensar la diferencia, lo emergente, lo que fuerza a redibujar el campo de fuerzas político porque no se reduce a su mera repetición.

Más ejemplos de imbecilidad *à la* Deleuze podrían residir en quienes aún contemplan el mundo desde la dicotomía democracia/dictadura (y prescinden, por tanto, de los elementos tiránicos que pueden infiltrarse, y de hecho ya se han infiltrado con profusión, en nuestras democracias); o quienes ¡aún a estas alturas! identifican a la izquierda con el marxismo *tout court* (y prescinden, por tanto, de los peculiares avatares izquierdistas, posteriores a Mayo del 78, que ya hemos pormenorizado en párrafos previos). Al lector, probablemente, se le ocurran asimismo unos cuantos ejemplos de imbecilidad política ulterior.

Sea como fuere, una conclusión parece hoy certera; si queremos vencer al progresismo desatado de nuestros días, hay al menos un requisito que no podemos pasar por alto: hay que dejar de ser imbéciles. Las izquierdas no han tenido problema en repensar el mundo de maneras diversas (ya hemos recordado cómo supieron pasar del marxismo a la «*New Left*» y, de esta, al populismo). La derecha no puede quedarse pasmada, estupidizada, agarrada a cualesquier esquemas antañones solo porque identifique, erróneamente, semejante inmovilismo con lo «tradicional» o «conservador». En pocas palabras, la derecha ha de apostar hoy por lo que ya se está llamando «nueva derecha»; y aunque este lema convoque el desprecio de santones atrapados en el pasado, al menos señala una vía de salida, bajo la inspiración deleuziana, del vicio que estos a menudo autocultivan: la más neta imbecilidad.

39 Véase Miguel Ángel Quintana Paz: «La Guerra Fría ha terminado, y la perdiste tú», *The Objective*, 22 de mayo de 2024. <https://theobjective.com/elsubjetivo/opinion/2024-05-22/ guerra-fria-terminado-perdiste/>



EL PENSAMIENTO VENENOSO

David Cerdá

El 18 de enero de este año conmemoramos que hace cien años nació Gilles Deleuze, y el 4 de noviembre harán treinta que saltó desde la ventana de su apartamento parisino. Moría uno de los filósofos más originales y desconcertantes que en el mundo han sido, y no nacía, sino que continuaba una fascinación académica e intelectualoide en torno a su figura. Su buen amigo **Michel Foucault** afirmó que el siglo XX sería deleuziano, y nosotros hemos tenido la desgracia de comprobar que el verdaderamente deleuziano está siendo el nuestro, el XXI.

Todavía instalado en el Olimpo de los pensadores posmodernos, Deleuze ocupa un trono que desafía a la razón de mil modos. Celebrado como un visionario, un revolucionario del pensamiento y un arquitecto de nuevos horizontes filosóficos, su obra es más bien un laberinto inextricable de pretensión y oscuridad. Construyó castillos metafísicos en el aire y luego

invitó a sus seguidores a mudarse ellos. Orgulloso de practicar lo que llamó «nomadismo», su pensamiento es una advertencia de que explorar es una cosa y perderse constantemente, otra. Donde sus acólitos dicen que se movía con soltura entre disciplinas, algunos vemos que se manejaba con descacharrante impericia. Seguramente no haya un autor mejor para aprender a diferenciar lo novedoso de lo bueno, la innovación de la novelería.

Denominó a su proyecto «filosofía rizomática», siendo este «rizoma» la estructura horizontal y descentralizada que constituía a su juicio una alternativa al pensamiento tradicional y jerárquico. *Diferencia y repetición*, su obra más celebrada, ve la luz en 1968, el momento en que la juventud francesa grita «prohibido prohibir», «la imaginación al poder» y «seamos realistas, pidamos lo imposible»; en este marco hay que entender su éxito instantáneo, fruto del oportunismo. «Un rizoma no comienza ni concluye; siempre está en el medio, entre cosas, inter-será, *intermezzo*», escribe en *Mil mesetas*; esta es la clase de subversión huera y pomposa que él propugnaba. Quien se aventure a descifrar sus obras descubrirá una escritura impenetrable, un talento descomunal para transformar ideas relativamente simples en galimatías de frenopático. Escribe, por ejemplo, en su mencionada obra: «La repetición no es generalidad. Por el contrario, pertenece a lo singular, a aquello que produce lo singular». Traducido: la repetición es repetición. ¡Un genio!

Era París, era primavera y mientras los estudiantes quemaban coches los intelectuales escribían panfletos indescifrables; vestían unos y otros de cuello vuelto y fumaban Gauloises. La parte más divertida de esta pseudosubversión fue lo rápido que levantó nuevos pedestales, fueran para Daniel el Rojo o para el propio Deleuze. Su «deseo revolucionario», tan exaltado en *El Anti-Edipo*, es poco más que una sucesión de sentencias crípticas como esta: «El deseo sólo existe agenciado o maquinado [y] el deseo es el sistema de signos a-significantes con los que se producen flujos de inconsciente en un campo social». Lo crea el lector o no, había por entonces quien ligaba en bares soltando estas cosas. No hace falta decir que para entenderlas usted y yo tendríamos que emular a Otis B. Driftwood en *Una noche en la ópera*, comprar un manual para intentarlo y enseguida descubrir que necesitamos otro manual para entender ese manual, y así sucesivamente. Mejor olvidarse del libro y disfrutar de los Hermanos Marx a pierna suelta.

Mientras Deleuze y los suyos jugaban a sus cosas, otros pensadores de aquel tiempo eran ignorados. Cornelius Castoriadis desarrollaba ideas

genuinamente transformadoras sobre la autonomía y la democracia; Emmanuel Lévinas nos incitaba a considerar el rostro del otro como algo que debía imponérsenos para pasar de la vida estética a la ética; Paul Ricoeur trabajaba sin descanso para reconciliar el pensamiento contemporáneo con la tradición filosófica. Pero como estos no hacían ruido y resultaban inteligibles, fueron sepultados, y es solo a medida que nos hemos quitado de encima la roña posmoderna que hemos podido redescubrir sus lúcidas enseñanzas. Incluso Hannah Arendt, con su enfoque claro y contundente sobre el poder y la política, fue menos celebrada en ciertos círculos que la prosa beoda de Deleuze. Abonando la deconstrucción de todo y el triunfo del absurdo, no solo contribuyó a la confusión filosófica, sino que también fue precursor de tendencias que hoy se han convertido en verdaderos socavones culturales. Su tozuda negación de cualquier tipo de realidad objetiva extendió el relativismo muy por encima de sus posibilidades; su filosofía de la disolución y la fragmentación no es más que nihilismo disfrazado de creatividad.

A partir de algo llamado «empirismo trascendental», Deleuze es responsable directo del cargante abuso actual entre académicos y pseudointelectuales del verbo «problematizar». Desterritorialización y reterritorialización, espacio liso y espacio estriado, lo molar y lo molecular, etcétera: la capacidad de ocurrencia de Deleuze es mítica; otra cosa es su utilidad (nula). También fue notable su obsesión con el capitalismo, al que personaliza sin descanso; este disparate, en el que no está solo, también ha permanecido, y da igual las veces que se explique que el capitalismo no es un ente ni una cosa, y que el problema reside en la codicia, las élites extractivas y el poder, que son de siempre y no desaparecerán sea cual sea el recurso a los mercados y el respeto a la propiedad privada (el capitalismo es eso).

El declive actual de la izquierda debe no poco a tipos como Deleuze, a quienes abandonaron la lucha por la justicia social por sus batallitas rizomáticas. Ya Mayo del 68 enfrentó a los estudiantes con los obreros, de modo que es a él y a Derrida, Althusser y el resto a quienes hay que pedir cuentas, antes que a Trump o a Meloni, del cambio de sensibilidad política de la clase trabajadora. Como hay gente que sigue leyendo a esta canalla posmoderna, coligen que si el obrero ya no vota izquierda es por falta de esas lecturas; sostienen que son engañados, pero en el fondo piensan que son idiotas. Fue Deleuze quien disfrazó de liberación el nihilismo; para sorpresa de pocos, el nihilismo hace poca gracia a los currelas. «El fascismo no está en el poder. Está en cada uno de nosotros», escribió en *Mil mesetas*; tampoco sorprende que al hombre de a pie le reviente que lo llamen

fascista por defecto. Es con la loca fanfarria posmoderna con la que inició el principio del fin de la izquierda original **que ahora se masca en Europa.**

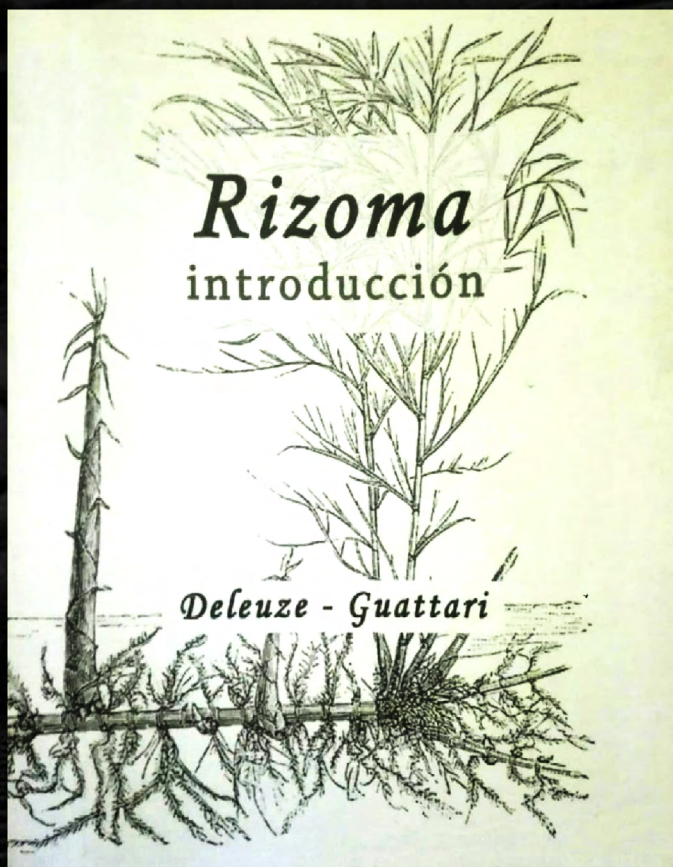
Sin el énfasis de Deleuze en la diferencia y los «cuerpos sin órganos» es difícil pensar desvaríos como la multiplicidad de géneros o el género fluido. Muchos de estos atolladeros que están triturando a jóvenes y mayores tienen raíz deleuziana; aunque sus críticas a las estructuras rígidas tengan a veces sentido, se han estirado con tal paroxismo que han dado paso a distopías muy reales, como el demencial horror a la «cisnormatividad». Es también su incidencia en el ser humano como un «devenir» el que ha alimentado el abandono de la aventura objetiva del bien y el carácter por el atascadero de la identidad.

En su vida personal, Deleuze no era menos peculiar que sus teorías. De apariencia austera y carácter huidizo, vivía rodeado de libros y evitaba el contacto con el mundo real. Era tan hermético como su obra, aunque sus estudiantes lo describían como un hombre afable y generoso. Esta imagen contrasta con su arrogancia; se jactaba de despreciar la claridad en la filosofía, como si ser comprendido fuera un defecto. «No hay nada más tonto que una pregunta clara», declaró en una entrevista. Lo cierto es que no hay nada más estúpido que un discurso arcano. «Vana es la palabra del filósofo que no cura», decía Epicuro; no digamos la palabra que enferma.

Deleuze es, en esencia, un pensador para pensadores: un autor cuya obra no aspira a transformar el mundo, sino a entretener a una élite intelectual que se da codacitos cómplices por solazarse en lo insondable. Escribía nuestro autor en *Diferencia y repetición*: «Pensar no es natural. El acto de pensar siempre es un acontecimiento violento». Puede que esa violencia explique por qué leerlo es una tortura. El caso es que hay un sinnúmero de autores, de Cicerón a nuestro Javier Gomá, que para nuestro inmenso placer lo desmienten. En lugar de «líneas de fuga del pensamiento», que es lo que nuestro autor perseguía, necesitamos luz que nos haga entender el mundo para vivir en él de la mejor forma.

Decía Eugenio D'Ors que lo que no se entiende, envenena. Deleuze fue un maestro del humo y los espejos, un ilusionista intelectual que construyó un imperio sobre la base de palabras grandilocuentes y conceptos vacíos. Fue uno de los más insignes miembros de una facción filosófica — en la que también estuvieron Heidegger, su compadre Guattari y hoy otros — que se ha envuelto en una jerga canalla y ha apartado a la filosofía de los problemas reales para crearnos otros nuevos y perfectamente prescindibles. «En la cabeza tenemos hierba, y no un árbol: eso es lo que significa pensar, eso

es el cerebro», le decía a Daniel Parnet en una entrevista. El suyo se parecía más a un cajón de sastre, en el que ha manoteado la posmodernidad con algarabía. «La ciencia nunca ha dejado de delirar», le dice también a Parnet, y uno no puede sino confirmar que pensar diferente es menos importante que pensar adecuadamente, para lo cual hay que desarrollar una relación con la realidad menos lisérgica que la de Deleuze.



RIZOMA Y DESEO, LAS MEJORES APORTACIONES DE DELEUZE

Mariona Gúmpert

El centenario del nacimiento de Gilles Deleuze nos obliga a reevaluar el legado de uno de los pensadores más influyentes y controvertidos del siglo XX. El autor parisino, con su peculiar estilo desafió -en apariencia- las convenciones filosóficas de su tiempo; en realidad, su obra es consecuencia lógica del devenir del pensamiento occidental de entonces. Lo más interesante de Deleuze radica en sus hallazgos conceptuales, herramientas muy útiles para comprender la complejidad del mundo contemporáneo.

Su rechazo a las formas tradicionales de pensamiento no resulta novedoso si tenemos en cuenta la época y contexto del escritor. Suele destacarse su enfoque en la diferencia, el devenir y la multiplicidad como un desafío directo a las nociones establecidas de identidad y representación (pilares del pensamiento occidental). Sin embargo, dicha enmienda a la totalidad no resultó original; no sólo por la influencia del pensamiento de Bergson en Deleuze, sino por ser temas y enfoques que se han abordado desde el nacimiento de la filosofía (pensemos, por ejemplo, en Heráclito, Spinoza o el propio Nietzsche, por no hablar de la filosofía analítica, que llevaba bastante camino recorrido cuando Deleuze aún usaba pañales).

Lo relevante de la personal perspectiva sobre el devenir y la diferencia del pensador francés consiste en su forma de plasmarse en su filosofía y la influencia que tuvo en el pensamiento de su tiempo (no olvidemos la estrecha relación entre el autor y Foucault), ideas cuya aplicación práctica enfrentamos ahora sin que por ello sus defensores tengan la más mínima idea de quién fue Deleuze, ¿o acaso las transactivistas sabrían achacar a este pensador parisino sus perplejidades cuando se les pregunta qué es una mujer?

Si debiéramos atenernos a esta parte de la obra del autor resultaría desmotivador, dado que lo mollar de su filosofía pura se desmorona como un castillo de naipes para cualquiera que conozca a Aristóteles y a quienes han desarrollado su pensamiento siguiendo un punto de vista que, sin ser en absoluto ingenuo, es realista. La mejor refutación a un argumento se demuestra andando: en la medida en que la posmodernidad empieza a ser superada -incluso por aquellos que fueron sus defensores, en especial en la vertiente moral del asunto- no es necesario redundar en la crítica a esta parte del pensamiento de Deleuze: basta con observar las cuasi infinitas categorías de lo *queer* y lo absurdo de los diferentes intentos de deconstrucción contemporánea (ya sea personal, en el ámbito de las relaciones, en el arte o incluso en la alta cocina). Resulta mucho más interesante fijarnos en sus aportaciones conceptuales y en lo que tienen de útil para entender el mundo actual.

Una de las ideas más relevantes de Deleuze es la de las «sociedades de control». En una era donde la vigilancia digital y la manipulación de datos se han convertido en la norma, su visión de un poder que opera de manera fluida y omnipresente, más allá de las instituciones tradicionales, resulta profética. Podemos ver manifestaciones de esta idea en la forma en que las redes sociales moldean nuestro comportamiento, en cómo los algoritmos predicen e influyen en nuestras decisiones, y en la creciente difuminación de las fronteras entre trabajo y vida personal.

La crítica de Deleuze al capitalismo, especialmente en su obra conjunta con Félix Guattari, ofrece una perspectiva única que va más allá de las críticas marxistas tradicionales. Su análisis del capitalismo como un sistema que no solo explota, sino que también produce deseos y subjetividades, nos ayuda a examinar desde un enfoque nuevo fenómenos contemporáneos como el consumismo desenfrenado o la cultura de la autopromoción en las redes sociales. Deleuze y Guattari argumentan que el capitalismo opera no solo a través de la explotación económica, sino también mediante la creación y manipulación de deseos, generando una forma de control más sutil pero igualmente poderosa.

En su obra «El Anti-Edipo», Deleuze y Guattari introducen el concepto de «máquinas deseantes» para describir cómo el capitalismo funciona como un sistema de producción de deseo. Según esta perspectiva, el capitalismo no solo satisface deseos preexistentes, sino que activamente crea y moldea nuevos deseos para perpetuar su propio funcionamiento. Este enfoque nos permite entender fenómenos como la obsolescencia programada, la cultura de la moda rápida, o la constante necesidad de actualizar nuestros dispositivos electrónicos como manifestaciones de este proceso de producción de deseo.

Además, Deleuze señala la paradoja del Estado capitalista, que mantiene vínculos con formas de control despóticas incluso en sistemas aparentemente democráticos, coincidiendo en esto con pensadores conservadores actuales como Patrick Deneen. Esta observación resulta particularmente relevante en un momento en que vemos cómo las grandes corporaciones tecnológicas ejercen un poder sin precedentes sobre la información y la comunicación, que operan con demasiada frecuencia en una zona gris entre la regulación estatal y la libertad de mercado.

Otro de los grandes hallazgos de Deleuze es su concepto de «rizoma», que se opone al de «estructura arbórea o vertical» como modelo de organización del conocimiento y la sociedad. Deleuze y Guattari introdujeron el concepto de rizoma en su obra «Mil Mesetas», contrastándolo con la estructura arbórea que tradicionalmente ha dominado el pensamiento occidental. Mientras que un árbol tiene un tronco central del que nacen ramas secundarias, un rizoma es un sistema de raíces que se extiende horizontalmente, sin un centro definido y con múltiples puntos de conexión.

Este modelo rizomático se puede observar en la estructura de internet, donde cada nodo puede conectarse con cualquier otro sin necesidad de pasar por un punto central. También se refleja en la forma en que se propaga

la información en las redes sociales, donde las noticias y las ideas pueden surgir y expandirse desde cualquier punto, desafiando las estructuras jerárquicas tradicionales de los medios de comunicación.

En el ámbito organizacional, el concepto de rizoma ha inspirado nuevas formas de gestión empresarial que favorecen estructuras más planas y flexibles, en contraposición a las jerarquías verticales tradicionales. Empresas tecnológicas y startups a menudo adoptan modelos organizativos que se asemejan más a un rizoma, permitiendo una mayor adaptabilidad y creatividad.

El modelo rizomático también tiene implicaciones en la forma en que entendemos el conocimiento y la educación. Sugiere un enfoque más interdisciplinario y no lineal del aprendizaje, donde las conexiones entre diferentes áreas del saber son tan importantes como el conocimiento especializado en sí mismo.

No debemos olvidar, por otro lado, que incluso en sistemas aparentemente rizomáticos, como internet, a menudo emergen nuevas formas de centralización y jerarquía. Pensemos, por ejemplo, en el dominio de unas pocas plataformas tecnológicas gigantes sobre gran parte de nuestra interacción digital. La tendencia hacia la estructura y la jerarquía es inevitable, incluso en sistemas diseñados para ser descentralizados. Lo cual, por cierto, no resulta negativo en sí mismo.

A pesar de la brillantez de muchas de sus ideas, el pensamiento de Deleuze no está exento de críticas. Su estilo de escritura, a menudo oscuro y cargado de neologismos, puede hacer que sus ideas sean inaccesibles para muchos, corriendo el riesgo de convertirse en un ejercicio de virtuosismo lingüístico más que en una herramienta práctica para la comprensión del mundo (algo que, por otro lado, suele ser común en aquellos pensadores que buscan la originalidad y la rebeldía por encima de la verdad). Además, su énfasis en la diferencia y el devenir, llevado al extremo, puede socavar las bases de la cohesión social y el orden moral que son fundamentales para el funcionamiento de cualquier sociedad.

Asimismo, la filosofía de Deleuze, con su celebración de la diferencia y la multiplicidad, puede ser (y es) interpretada como una justificación del relativismo moral y cultural. Aunque es importante reconocer y respetar la diversidad, también debemos ser conscientes de la existencia de categorías morales objetivas y de la necesidad de que estas formen parte de las estructuras compartidas que no sólo permiten la convivencia, sino que

son clave para el florecimiento de todas las potencialidades positivas que cada ciudadano tiene dentro de sí. El desafío está en encontrar un equilibrio entre la apertura a nuevas ideas y la preservación de los fundamentos que han demostrado su valor a lo largo del tiempo.

En conclusión, al conmemorar el centenario del nacimiento de Gilles Deleuze, nos encontramos ante un legado filosófico que, a pesar de sus contradicciones y puntos débiles, continúa ofreciendo perspectivas valiosas para entender nuestro mundo en constante cambio. No debemos olvidar la importancia de mantener un diálogo crítico con ideas que desafían nuestras suposiciones, siempre que este diálogo se base en un compromiso con la verdad objetiva y el bien común. En este sentido, el legado de Deleuze puede servir como un catalizador para una reflexión más profunda sobre los desafíos y oportunidades que enfrentamos en el siglo XXI, siempre que abordemos sus ideas con un espíritu crítico y un firme anclaje en la realidad.



DELEUZE: LA CÁRCEL DE LA ALEGRÍA

David Souto Alcalde

Pocas efemérides son tan reveladoras como esta para entender por qué la globalización ha conseguido presentar el desarraigo y la necesidad de mutar continuamente de identidad como un modelo de conducta liberador y deseable para el ser humano. (¿Llegaremos, en medio de tanta apología de la barbarie, a un punto en el que ya no recordemos que para nuestros antepasados el destierro y la pérdida de la propia identidad eran, precisamente, los mayores castigos que uno podía experimentar?). Hace cien años nacía Gilles Deleuze, el filósofo de la desterritorialización y el pensamiento esquizo, en una Europa en la que el autoritarismo nacional-progresista de Mussolini, Hitler y Mosley conquistaba los corazones de las masas acompañado del vitalismo fascista e industrialista de un ejército de artistas que declaraban la guerra al viejo ser humano. Este hábitat violentamente futurista será fundamental para entender la vigencia del proyecto filosófico de Deleuze como conversor del

espíritu poshumano del fascismo clásico en un ideario globalista de signo escrupulosamente marxista. Poco importa si nos fijamos en las esculturas en movimiento de Umberto Boccioni, en los instrumentos cacofónicos de Luigi Russolo o en Mafarka, el superhombre violador y voluntarista ideado por Marinetti. En todas estas muestras del arte fascista encontramos un mismo empeño en despedazar toda identidad fija y en perpetuarse en lo maquínico como única manera de trascender inmanentemente en la materialidad del progreso industrial sin necesidad de depender de ninguna deidad o fuerza sobrenatural. Como consecuencia de esta revolución, el *homo sapiens* (lento, finito, limitado por su propia humanidad cargada de tótems y tabúes) se verá sometido a un extrañamiento que tendrá como fin desligarlo de todo legado antropológico y tradición para que desarrolle las potencialidades reprimidas por la tiranía de las convenciones.

Hipócritamente envuelto en ropajes antifascistas, el proyecto filosófico deleuziano retomará este legado inhumano para reescribirlo de acuerdo con los postulados de una izquierda nietzscheana que asume la urgente necesidad de actualizar a Marx. De manera similar a los autores de *El manifiesto comunista*, Deleuze considerará el capitalismo como el mayor logro de la Humanidad, denunciando que este no ha podido alcanzar su potencial emancipador por estar secuestrado por unas élites que lo han convertido en un instrumento de extracción de riqueza y de control social. La renovación deleuziana del marxismo consistirá en mostrar que en el periodo socialdemócrata el elemento represivo del capitalismo ya no residirá en la reappropriación indiscriminada de plusvalía, sino en el control de los sujetos mediante el consumismo y la familia (considerada esta última, además, como la estructura básica de reproducción del capital según una pasajera ocurrencia de Engels que sigue siendo defendida hoy en día por el feminismo anti-familiarista de Melinda Cooper o Nuria Alabao). Por eso para Deleuze, lejos de ser alienante, el capitalismo será una máquina productora de deseos, un dispositivo desterritorializador que crea diferencias y escapa de toda homogeneización. Para liberar el capitalismo, la filosofía deleuziana propondrá acelerar su marcha, llevándolo al límite para que se desembarace del tiránico control de las élites y de lugar a una nueva sociedad conformada por sujetos limpios de toda represión.

Pero si el capitalismo es en Deleuze una de las grandes *máquinas de guerra* con las que emancipar al individuo, el psicoanálisis será la otra, pese a que reprima igualmente todo aquello que liberta al subsumir el deseo al claustrofóbico yugo de la familia (el triángulo madre-hijo-padre del mito edípico). Deleuze y Guattari se propondrán despatologizar el psicoanálisis y el capitalismo por medio una racionalidad esquizo en *El Anti-Edipo* y

en *Mil Mesetas* con el fin de alumbrar un nuevo hombre. La normatividad pasará así a ser el nuevo pecado de un individuo obligado a transformarse y devenir animal, mujer o máquina para abrazar las virtudes desterritorializadoras de lo inhumano. Comenzará, de esta manera, un proceso de purga infinita -que nos conduce al puritano campo de reeducación *woke* actual- por el que todo residuo de normatividad humana será considerado como un microfascismo que hay que eliminar. Foucault afirmará, de hecho, que *El Anti-Edipo* va contra «el fascismo que existe en todos nosotros, que habita en nuestros espíritus y está presente en nuestra conducta cotidiana» para concluir que «los moralistas cristianos buscaban las trazas de la carne que se habían introducido en los repliegues del alma. Deleuze y Guattari, en cambio, acechan las más ínfimas partículas del fascismo en el cuerpo».

La paradoja fascista del antifascismo: hacia la apostatocracia

Este fascismo antifascista de Deleuze se revela como doblemente capcioso, pues si por una parte regenera y convierte en nueva moralidad la agenda más inhumana del vitalismo fascista (la renuncia a la tradición, la legitimación de una tecnocracia que impone lo *diverso*, confunde el progreso con la tecnología y se abre a la eugenesia), por otra, somete al destierro de lo impensable el único elemento incómodo, sensato y humanitario del fascismo clásico: esto es, su carácter antiglobalista tendente a una geopolítica multipolar. En lugar de ser, como se suele afirmar, una filosofía creadora y proactiva, el deleuzanismo es un pensamiento patológicamente reactivo encerrado en las cárceles de la Ilustración que vampiriza y profana el cristianismo, la literatura y el barroco sin llegar a proponer más alternativa que su perversa difuminación.

El elemento más distintivo de la filosofía deleuziana consiste, de hecho, en legitimar como pensamiento rompedor toda una serie de fantasías apóstatas sobre lo que es el cristianismo. El sujeto universal cristiano, encarnado en el pobre y el marginado, será sustituido por el esquizofrénico y por la idea diferencial del «cuerpo sin órganos», que se nos presentará como deseable por su renuncia a la «totalitaria» idea de organismo, acusada de imponer un sentido único y castrante. Para Artaud, inventor de este concepto desde el prisma del teatro de la crueldad, «el hombre está enfermo porque está mal construido» y «hay que decidirse a desnudarlo» para extraerle su mal, pues «jamás el cuerpo es un organismo/ los organismos son los enemigos del cuerpo». El cuerpo sin órganos no es, por lo tanto, para Deleuze más que una manera de hacer caer al hombre en un nuevo pecado original que impide su liberación: la humanidad y sus normas. Pero no nos engañemos: el superhombre deleuziano no será un individuo libre sino un

sujeto sado-estoico que renuncia a una identidad fija para convertirse en acontecimiento que se adapta a cualquier estado de cosas por trágico que sea, constituyéndose en una encarnación paródica del protagonista del popular himno cristiano que nos anima a que si no podemos alabar a Dios con nuestro corazón y voz, lo hagamos con las manos, y si nos quedamos sin manos usemos los pies hasta acabar siendo espíritu para fundirnos en él y ser una misma sustancia. Esta lógica apóstata, sin embargo, no es un neofranciscanismo de raíz hippie-spinozista, sino que llevará a una deificación de lo humano que convierte a Deleuze en un gurú del pos-humanismo, tal y como defiende la feminista poshumana Rosi Braidotti. Deleuze afirmará que «no existe la distinción hombre-naturaleza» pues «la esencia natural del hombre se identifica en la naturaleza como producción o industria» de manera que este «llega a la vida profunda de todas las formas o de todos los géneros» y tiene como función conectar unas cosas con otras erigiéndose, nada más y nada menos, como «eterno encargado de las máquinas del Universo».

El mayor delito de Deleuze ha sido, sin embargo, el rapto de la literatura. De la misma manera que Inocencio VIII, moribundo, intentó regenerarse bebiendo sangre de niños, Deleuze se reapropiará en *Lógica del sentido* o *Diferencia y repetición* de los rasgos epistémicos y éticos de la literatura para presentarlos como exclusivos de la racionalidad esquizo de su filosofía. En un movimiento aristocratizante y contrario a la naturaleza democrática de la literatura, Deleuze propondrá su filosofía para élites (así como un canon de *libros esquizo*) como novedosísima plataforma de liberación humana, ocultando, en base a su desmemoriado vanguardismo fascista, que desde antiguo las sociedades han tenido en la literatura o poiesis de cualquier clase una plataforma para acceder al conocimiento de lo particular e insignificante -a la multiplicidad de la realidad- otorgándole un valor universal y transformador. En otras palabras, la *síntesis disyuntiva* que se propone alcanzar Deleuze en su filosofía por medio de la vigencia simultánea de tesis, antítesis y síntesis para reciclar la dialéctica, es algo que consigue un soneto (o cualquier otro texto literario) sin necesidad de disolverse en un lenguaje metafísico-magufu para elegidos.

Encerrado en su ombliguismo francés Deleuze creyó, además, inventarse una modernidad que rompiese amarras con el pasado mediante su relectura de Kant, Nietzsche, Hume, Spinoza o Bergson sin darse cuenta de que antes de la Ilustración, al otro lado de los Pirineos, en el barroco español, se había llevado a cabo ya una modernidad alternativa que sabía mucho de *diferencia y repetición* sin necesidad de entregarse a intensidades fascistas ni a delirios poshumanos (no en vano, las naturalezas muertas y los

desengaños son un recordatorio de nuestros límites). De Deleuze podemos rescatar como necesaria su defensa política del *devenir insignificante* (del anonimato) o su crítica frankfurtiana a Hollywood, pero su continuo intento de desnaturalizar al hombre y despojarlo de reglas encuentra su mejor representación en las celdas alucinadas de tortura (checas) ideadas por Alfonso Laurencic en 1938 en Barcelona. El diseño vanguardista convertía estos habitáculos en auténticos infiernos en los que las víctimas perdían toda noción de lo humano. Eran cárceles de la alegría desterritorializadoras como la loca filosofía deleuziana.



DELEUZE EN VINCENNES. DEL CSO A UNA ONTOLOGÍA DE LA DIFERENCIA

José María Marco

La clase de Gilles Deleuze en la Universidad de Vincennes empezaba a las nueve todos los martes. Se desarrollaba en una sala amplia y luminosa, con grandes ventanales. Las mesas y las sillas estaban colocadas en desorden y las ocupaban los estudiantes a medida que iban llegando, muchos de ellos temprano, para coger sitio. Cuando Deleuze aparecía, la sala estaba llena y sólo quedaba un pequeño espacio libre, delante del cual, en una mesa como todas las demás, se acumulaban los aparatos de grabación. Deleuze se sentaba con un saludo, apartaba en la medida de lo posible los aparatos, colocaba los libros que traía, con hojas de notas que no utilizaba y, a veces tras un breve intercambio con quien quisiera plantear alguna pregunta, empezaba la clase.

Todos los que asistimos a aquel pequeño ritual recordamos el silencio en el que se desarrollaba, durante tres horas, un monólogo puntuado por momentos de reflexión y de descanso, alguna exclamación y, muy de vez en cuando, el dibujo de un diagrama en la pizarra. Ni la voz de Deleuze era teatral, ni la expresión particularmente contrastada, pero aquella palabra lineal, casi monótona, estaba poblada de infinitas pequeñas inflexiones, variaciones apenas perceptibles, cambios de velocidad, de ritmo y de dinámica que captaban y mantenían la atención mejor que cualquier gran aparato oratorio. Por utilizar una imagen o un concepto deleuziano, aquella voz, que nos mantenía a todos en suspenso, era una de esas líneas de fuga que arrastran en un movimiento perpetuo una realidad -el asunto que estuviera tratando-. Y de esa forma lo sometía a variaciones continuas que no siempre desembocaban en una afirmación conceptual nueva, pero que entre tanto habían descubierto, o inventado, realidades inéditas.

Vincennes

A mí, como a algún otro amigo, me fascinaban las clases dedicadas a la literatura. Memorable fue el desmontaje del análisis clínico freudiano -el *Anti-Edipo* acababa de salir en 1972- sobre los relatos del pequeño Hans y del hombre de los lobos o sobre las memorias delirantes del presidente Schreber. Las obras de Kleist, por su parte, quedaron para siempre impregnadas de la intensidad de aquella lectura que iluminaba como ninguna otra la explosión de energía, de rebeldía pura, que recrean y convocan. Desde entonces, el Príncipe de Hamburgo, Pentesilea, Michael Kohlhaas y la marquesa de O forman parte de mis amigos.

La Universidad París VIII había abierto sus puertas en diciembre de 1968, en pleno bosque de Vincennes. Fue un intento de dar respuesta, acoger y canalizar lo ocurrido en mayo de aquel mismo año. Se tomó por modelo la enseñanza universitaria norteamericana, y se sustituyeron los exámenes por la presentación de trabajos y la evaluación continua. En vez de asignaturas y recorridos académicos predeterminados se crearon las «Unidades de Valor», las por entonces famosas UV, los futuros créditos universitarios. También se eliminó el requisito de bachiller para la matrícula, lo que dio la oportunidad a mucha gente de cursar o reanudar estudios universitarios. A la clase de Deleuze, por tanto, acudían, además de estudiantes de filosofía, otros de otras disciplinas y otros muchos oyentes atraídos por lo que allí ocurría. Vincennes era la anti-Sorbona y practicaba con esforzada militancia el anti-mandarínismo académico. Contemplado desde allí, debía parecer un caos monumental, atizado por las pulsiones extravagantes, por no decir fanáticas, de las sectas *gauchistas*, como los

«mao spontex», así llamados por profesar al mismo tiempo el maoísmo y el *espontaneísmo*.

Durante algunas semanas, yo mismo asistí a unas clases sobre «el deseo» que impartió Hélène d'Horizon, protagonista de *Las intrigas de Sylvia Kouski* (1974), película de Adolfo-o Adolpho, o Udolfo-Arrieta-o Arrietta-, uno de los grandes cineastas deleuzianos, como el Michel Snow de *Wavelength* o *La région Centrale*. La actividad se desarrollaba muy probablemente en el marco de la UV sobre el «Deseo homosexual», impulsada por René Schérer y Guy Hocquenghem, fundador este último del FHAR (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria). En otra sala enseñaba «Práctica evolucionaria» Jean-Marc Salmon, uno de aquellos maoístas, como André Glucksmann, adictos a los «comités de acción» que preconizaban la democracia directa y, en buena lógica sesentayochista, arrojaron las urnas de una votación al estanque que presidía el recinto (François Dosse, *Vincennes*, 2024).

La revolución del 68 (o del 75)

Y aun así, a pesar del desbarajuste, reinaba en aquel recinto ultramoderno, en plena *naturaleza*, una divina igualdad que hacía posible, más allá de milagros como el de la clase de Deleuze, el desarrollo de multitud de invenciones y de experimentaciones nuevas de raíz, y predecesores de la nueva sociedad que arrancaba entonces. El propio Deleuze, para el que Vincennes fue algo más que un estupendo escenario, hablaba de Mayo del 68 como la revolución de «lo posible» («Mai 68 n'a pas eu lieu», 1984). En términos de Marcel Gauchet, se podría decir que todo aquello formaba parte de la actualización de los procesos de modernización acumulados en las sociedades occidentales en los treinta años previos, entre 1945 y 1975. Estábamos viviendo la revolución y nos apropiábamos de la palabra de Deleuze para intentar entender lo que nos estaba pasando.

Así es como cobran sentido algunas de las imágenes o conceptos (Deleuze decía detestar las metáforas) que empezó a producir sin tregua la factoría Deleuze-Guattari, este último el psiquiatra con el que el pensador empezó a escribir a principios de los años 70. Sus lectores los acogíamos como un desafío, aunque no faltaban quienes quedaban desconcertados, e incluso se desesperaban ante el exceso de inventiva.

El celeberrimo «Cuerpo sin Órganos» (CsO) remitía a la abolición de las jerarquías y los regímenes de autoridad que cuadriculan la realidad y la fijan en significados y objetivos predeterminados. La no menos famosa «línea de fuga» apuntaba a la posibilidad siempre abierta de dejar atrás cualquier

situación, o «dispositivo», que nos comprometiera más allá de lo deseable. La «desterritorialización» remitía al desapego, compartido por todos los oyentes del curso, hacia los elementos que venían definiendo una identidad que ya no vivían como suya. Y el «devenir mujer», o «devenir niño», o «judío» (con más frecuencia, «palestino»), apuntaba a una percepción general: las de que, en el interior de cada uno, estaban saliendo a la luz ideas y emociones que ya no podían plegarse a ninguna norma recibida y necesitaban formas de expresión nuevas. Para describir esta nueva realidad, el Deleuze de aquellos años tomaba por ejemplo a Kafka y su lengua *minoritaria*, entre el alemán, el checo y el yiddish. Algo que conducía directamente al cultivo de un estilo de dandismo un poco desaliñado, de aire vagamente estoico.

Como una parodia del *Diccionario* de Bouvard y Pécuchet, se podría escribir otro de lugares comunes deleuzo-guattarianos que pusiera en claro cómo se entendía lo que el dúo del filósofo-psiquiatra enunciaba. Ayudaría a entender el éxito fulminante de aquella jerga pronto fosilizada, y la facilidad, y el entusiasmo, con que muchos, alejados de la disciplina filosófica, los hacían suyos. Aquello parecía la demostración de que la filosofía, como quería Deleuze, tiene por objeto la creación de conceptos útiles para quien se apropie de ellos, un uso imprevisible, y a veces muy lejano, de la intención de quien los imagina. Como ya hemos dicho, la línea de fuga del pensamiento de Deleuze atravesaba y organizaba el caos en el que vivíamos.

Una ontología de la diferencia

Claro que por debajo de aquella perpetua invención verbal corría un pensamiento filosófico, una voluntad de sistema a la que Deleuze nunca renunció. No sin humor, Gaspard Koenig analizó su pensamiento como un sistema plenamente kantiano (*Leçons sur la philosophie de Gilles Deleuze*, 2013). Desde otro punto de vista, «Devenir mujer» o «animal», o lo que fuera, indicaba un plano de pura inmanencia en el que se actualiza, provisionalmente, una parte de las múltiples posibilidades, o virtualidades que conforman la realidad, fuera de las categorías normativas. La «desterritorialización» hablaba de una forma de concebir la realidad en la que en vez de asignar a cada cosa su identidad como dominio exclusivo, las cosas mismas se dispersan, en la «extensión de un ser unívoco y no compartido», como un territorio no compartimentado, al modo de una tribu nómada, dice Vincent Descombes (*Le même et l'autre, Quarante ans de philosophie française*, 1979). Era este un término muy querido de Deleuze, él mismo *nómada sedentario*, a lo Kant, por su escasa afición a los viajes, debida en parte a sus problemas respiratorios. Se llega así al «cuerpo sin órganos»,

de las más misteriosas expresiones deleuzianas, directamente venida del *esquizoanálisis*, y referida a un plano metafísico de virtualidad pura.

Entre los textos clave para entender el sistema que se disimulaba detrás de esos nuevos «conceptos», están *Lógica del sentido* y -para mí, entonces- *Diferencia y repetición*, en particular el deslumbrante capítulo II en el que Deleuze analiza la diferencia como una realidad que debe ser entendida en sí misma, como diferencia pura, sin tener en cuenta la identidad. «La diferencia presenta su experiencia crucial: cada vez que nos encontramos ante o en una limitación, ante o en una oposición, debemos preguntar lo que tal situación supone. Supone un enjambre de diferencias, un pluralismo de las diferencias libres, salvajes o no domeñadas, un espacio y un tiempo propiamente diferenciales, originales, que persisten a través de la simplificación del límite o de la oposición» (*Diferencia y repetición*, 1968).

Deleuze atacaba así uno de los grandes problemas de la filosofía de su tiempo, como lo hicieron Derrida -con una estrategia y una formulación distintas- y, más cercano al primero, Jean-François Lyotard. Pero lo hacía a su modo, elaborando una ontología de la diferencia que venía directamente de su reflexión sobre Bergson. Deleuze es un pensador vitalista, al modo de Spinoza y Nietzsche, pero su reflexión aún debe más al proyecto de Bergson de acabar con la distancia entre el hombre y la naturaleza, evadirse del primado del «cogito» y pensar una «heterogeneidad pura», lo que Deleuze formulará diciendo que «El Ser, de hecho, está del lado de la diferencia, ni uno ni múltiple» («Bergson 1859-1941», en *L'île déserte et autres textes*, 2002).

Es lo que Pierre Montebello ha denominado *La Otra Metafísica* (2003) sobre lo que se podía fundar, si no una ética liberal, como quiso Philippe Mengue (*Deleuze et la question de la démocratie*, 2003), sí al menos una actitud de independencia, desconfianza ante el poder y atención a los riesgos que amenazan siempre al pluralismo, pluralismo esencial al ser (individual). Es una de las enseñanzas que sacamos en claro muchos de los asistentes a aquellos cursos. Seguramente contribuyó a salvarnos de la estupidez izquierdista tan propia de aquellas años. François Dosse, biógrafo de Deleuze y Guattari, lo lleva más lejos, al hablar del *Anti-Edipo* como una «línea de fuga que permitió evitar el escollo del terrorismo», es decir, a evitar que en Francia surgiera una violencia política como la que estalló en Italia, Alemania y España (*Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*, 2009).

Claro que, como también analizó P. Mengue, toda aquella proliferación de imágenes, a veces más cerca de la consigna que del concepto, obstaculizó

muchas veces la comprensión del sistema filosófico subyacente y de algunas de sus consecuencias éticas. Así es como, aunque fuera con algo de retraso con respecto a Foucault y a Derrida, sus textos acabaron sirviendo, del otro lado del Atlántico y luego de vuelta en el Viejo Continente, a la consolidación de las teorías de género y a la elaboración de políticas de identidad. Y estas adquirieron pronto, en términos deleuzianos, su propia consistencia fija y paranoica. Ciertamente que la exaltación de la identidad minoritaria contradice la reflexión sobre el «devenir minoritario» propia de Deleuze, pero el equívoco está presente desde el principio, del mismo modo que el vocabulario nietzscheano conduce sin remedio a una actitud -en el mejor de los casos- aristocrática, muy característica también de Deleuze que siempre mantuvo que «los pocos deben ser defendidos de los muchos».

De ahí que muy pronto, algunos de los que asistimos a aquellos cursos y que habíamos leído a Deleuze empezamos a utilizar en términos paródicos y desacralizados *clichés* como la «proliferación rizomática» o el «devenir», «devenir homosexual», por ejemplo, o «devenir besugo», o «galerista», cuando el mundo del arte, como era de esperar, se apropió de la jerga deleuziana. Y no es imprescindible recordar el juego que dieron, antes del sida, los famosos cuerpos sin órganos. Las revoluciones suelen acabar mal, solía decir Deleuze, a partir de una reflexión sobre el poder que recuerda a Étienne de la Boétie y a Pierre Clastre, que citaba con frecuencia. Sin embargo, más que la revolución, lo que importaba era el «devenir revolucionario», como el «devenir minoritario» ha de prevalecer sobre la minoría. Claro que, ¿cómo impedir al «devenir -o al deseo-revolucionario» que haga la *revolución*?

Capitalismo. La revolución neoliberal

Era inevitable que aquel pensamiento de lo intempestivo, del acontecimiento y de lo virtual quedara impregnado de la atmósfera de Mayo del 68. Como se ha observado en multitud de ocasiones -una de las últimas por Justin Murphy que habla del «izquierdismo reaccionario» del pensador en su *Based Deleuze*, 2019-, Deleuze, de opciones izquierdistas inequívocas y a veces sonrojantes, mantuvo una actitud discreta y distanciada, en contraste con la desmesura militante de Félix Guattari. Sobre todo, el inevitable recurso al freudo-marxismo, tan propio de la época, no dejó intacto al núcleo mismo de este mismo pensamiento, como la reivindicación metafísica deleuziana cogía a contrapié la hegemonía del estructuralismo.

Como es bien sabido, al psicoanálisis, Deleuze y Guattari opusieron el esquizoanálisis, que recuperaba como modelo analítico, en la clínica y en la

crítica, la mente esquizoide en lo que tiene de porosa y abierta al caos y lo impredecible. Y en cuanto al marxismo, las minorías desplazaron desde el primer momento a la clase obrera, y el «dispositivo» descrito en el *Anti-Edipo* corresponde muy bien a la revolución que estaba ocurriendo por debajo de la facundia y la verbosidad marxistas, como era, por una parte, el triunfo de la democracia liberal -como único sistema político capaz de integrar el pluralismo-y, por otra, la del capitalismo. Ningún «agenciamiento» como el capitalista es capaz de liberar tal flujo y tal movimiento de valores e ideas, y hay pocas descripciones tan convincentes y exaltadas de esa libertad que proporciona el capitalismo como la que hacen Deleuze y Guattari en sus textos de los años 70.

Resulta lógico que G. Koenig propusiera considerar a Deleuze como uno de los grandes del liberalismo, al mismo título que Hayek, y que Daniel Colson -algo menos irreverente con la implacable *doxa* de izquierdas-lo incluyera en su hermoso, y muy deleuziano, diccionario del anarquismo (*Petit lexique philosophique de l'anarchisme*, 2001). Resulta evidente, en cualquier caso, que Deleuze, con su propuesta rizomática de plano inmanente ajeno a las jerarquías y las autoridades verticales, y abierto a cualquiera desde cualquier punto, se adelantó a lo que estaba a punto de llegar con la revolución tecnológica e informática. Él mismo lo intuyó cuando escribió, en el *Anti-Edipo*, que «en esta materia (es decir en la *movida* de la desterritorialización y el mercado), no hemos visto nada todavía». La frase, que convierte a Deleuze en profeta de internet y precursor de Elon Musk y de Peter Thiel, hace eco a la famosa afirmación de Foucault según la cual «un día, quizás, el siglo será deleuziano» («Theatrum philosophicum», 1970).

Evidentemente, el elogio del capitalismo procede directamente de Marx y de su fascinada descripción de la naturaleza revolucionaria de aquel. Tal vez en reconocimiento de la deuda, Deleuze pensaba escribir un trabajo que titularía *Esplendor de Marx*. También es verdad que antes de eso, y después de la segunda parte del *Anti-Edipo*, había vuelto a la reflexión metafísica, y menos directamente política con el desarrollo del concepto neobarroco de «pliegue», a partir de Leibnitz (*El pliegue*, 1988).

En agosto de 1980, la ministra de Universidades del Gobierno de Valéry Giscard d'Estaing, logró por fin su objetivo de acabar con la Universidad de Vincennes. Bajo la vigilancia de las unidades antidisturbios de la policía, los bulldozers arrasaron hasta los cimientos los edificios que componían el complejo. Para que no quedara ni rastro, se procedió a la plantación de árboles. Así nadie podría nunca descubrir, ni siquiera rastrear el escenario de tantas novedades. Fue una curiosa manera de reconciliar al ser



DELEUZE BIFRONTE

Gabriel Albiac

Hay dos Gilles Deleuze, todo lector suyo lo sabe. Enormes, ambos. También distantes.

El primero es un docente universitario, sencillamente asombroso. El que elabora obras de intransigente academicismo, cuyo acceso es difícilmente salvable para los no especialistas.

Y hay, a partir de 1972 y del encuentro con Félix Guattari, el Deleuze mentor, y de algún modo profeta, de una generación. Su *Anti-Edipo*, pese a la extrema dificultad técnica de su lectura, se erige, apenas publicado, en el manifiesto de toda una generación europea. De algún modo, aquel primer volumen de *Capitalisme et Schizophrénie* –al que seguiría, en 1980,

su segundo volumen, *Mille Plateaux*—pasó a constituirse como fundamento metafísico de los supervivientes del 68.

A ambos Deleuze, encaja el hiperbólico halago—justo halago—de Michel Foucault: «Un día, tal vez, el siglo será deleuziano».

El segundo movimiento de Deleuze es el que hizo de él uno de los autores más leídos e influyentes del fin de siglo. La prodigiosa presencia de aquel gran conversador que fue Félix Guattari le había dado una ventana de acceso al presente más inmediato, de la cual salieron algunas de las tesis más atrevidas e innovadoras de la filosofía, pero sobre todo de la vida cotidiana, en la segunda mitad del siglo XX.

A nadie extrañará, creo, que, sin embargo, aun guardando el mayor aprecio hacia el conjunto de su obra, sean sobre todo los libros anteriores al 72, esto es, los más «aburridamente» académicos, los que ocupen un lugar más privilegiado en los usos de mi personal biblioteca. Y hayan resultado, al final, los más intemporales.

Hubo, primero, *Empirisme et subjectivité*—cuya traducción española merecería, por cierto, algo más que un Premio Nobel a la Incompetencia—, ensayo en el que el joven profesor del liceo Louis-le-Grand de Amiens exhibía, en 1959, un conocimiento de Hume tan áspero y sin concesiones como conviene al rigurosísimo pensador escocés. Más de medio siglo ha pasado. Y el libro de Deleuze sigue siendo un instrumento de estudio inexcusable para quien pretenda entender los fundamentos del empirismo.

Estudios sobre todos los grandes de la filosofía vinieron de inmediato, ya como profesor universitario en Lyon: Bergson, Nietzsche, Kant... fueron analizados en libros suyos de objetivo inequívocamente docente; también Proust y Sacher-Masoch. Y culminaron en una de las obras mayores de la historiografía filosófica en el siglo XX: su *Spinoza et le problème de l'expression* del año 1968, que revolucionó los estudios sobre el autor de la *Ethica* y está en el punto de origen del retorno masivo del spinozismo sobre el pensamiento europeo actual.

Y, cerrando aquel primer ciclo, las obras que permitirían articular sobre los sólidos cimientos de su construcción académica, las condiciones de ruptura en las que el *Anti-Edipo* vendría a instalarse. Son el gozne entre los dos Deleuze: la *Différence et Répétition* de 1968 y la *Logique du sens* de 1969, en las cuales arte y literatura pasaban a asentar el punto de equilibrio que determinaría la peculiaridad de toda su obra.

Si a esos dos grandes bloques de trabajo sumamos la permanente intervención en la crítica literaria, estética y social a través de artículos que abarcan desde la literatura hasta la pintura o el cine, la obra de Deleuze alcanza una dimensión y una diversidad titánicas. De pocos, tal vez de ninguno de sus colegas del siglo XX, podría predicarse aquello que el desilusionado Chateaubriand de la vejez decía de sí mismo: «a fin de cuentas, yo no he sido más que una máquina de hacer libros».

Nada menos.

humano con la naturaleza y negar la historia de la que aquella ministra era heredera, aunque no lo quisiera ni le gustara. También sin quererlo, fue un homenaje a Rousseau, que en aquel mismo bosque de Vincennes, quizás donde luego se levantó la Universidad, tuvo, una tarde de octubre de 1749, la divina revelación de que las artes y las letras -la cultura- son los verdaderos corruptores del ser humano.

