

# Estados maquínicos y dispositivos de resistencia: devenir otro

María Gracia Nuñez

Universidad de la República. Montevideo. Uruguay  
2004

Las instituciones del Estado tienen modos de ejercer y distribuir el poder y relaciones de sumisión que responden a la perduración de lo viejo y al fortalecimiento del autoritarismo. Desfragmentar la imagen que está en movimiento es una metáfora instrumental para referir al reconocimiento de la diferencia. La imagen es diferencia. La verdadera unidad de la experiencia corresponde a un universo ilimitado de imágenes-movimiento que está en conflicto con el aparato de Estado. El fenómeno, esto es, lo que aparece a la conciencia, está en movimiento. La imagen es el movimiento. Las partes en las que se divide el movimiento de las imágenes son acción y reacción. Coexistencia de dimensiones múltiples que evitan que las diversidades degeneren en divisiones mudas y pasivas. Hablar de otros, hablar por otros y con otros: travestis, abuelos abandonados en un geriátrico, enfermos terminales, gays, jugadores compulsivos, drogadictos, pobres, niños golpeados, presos, madres y padres que buscan a sus hijos, minusválidos, hambrientos, prostitutas, desocupados, sin techo. Flujos de discurso desterritorializado y esquizo que operan en oposición a la formalización burocrática del aparato de Estado. Los flujos esquizoides irrumpen con sus imágenes en el saber admitido, en la doxa y devienen como ese paso, esa corriente entre dos o más, ese umbral intersticial que se establece entre dos seres, dos elementos a y b que se relacionan de modo tal que el devenir entre ellos constituye una tercera realidad, que no es ni a ni b, sino un ab que es indecible entre ambos y que cobra vida propia sin borrarse b ni a. Es una puesta en acto de la exterioridad de la relación entre dos seres (que no necesariamente se comunican), respecto de ellos mismos como términos de la relación.

## I- Dispositivos de resistencia y teoría de la acción: redes de base popular

En “Posdata sobre las sociedades de control” Gilles Deleuze afirma que estamos en una crisis generalizada de todos los lugares de encierro: prisión, hospital, fábrica, escuela, familia. La familia es un “interior” en crisis como todos los interiores, escolares, profesionales, etc. Los ministros competentes no han dejado de anunciar reformas supuestamente necesarias. Reformar la escuela, reformar la industria, el hospital, el ejército, la prisión: pero todos saben que estas instituciones están terminadas, a más o menos corto plazo. Sólo se trata de administrar su agonía y de ocupar a la gente hasta la instalación de las nuevas fuerzas de las sociedades de control, que están reemplazando a las sociedades disciplinarias.

La familia, la escuela, el ejército, la fábrica ya no son lugares analógicos distintos que convergen hacia un propietario, Estado o potencia privada, sino las figuras cifradas, deformables y transformables, de una misma empresa que sólo tiene administradores. Incluso el arte ha abandonado los lugares cerrados para entrar en los circuitos abiertos de la banca. Las conquistas de mercado se hacen por temas de control y no ya por formación de disciplina, por fijación de cotizaciones más aún que por baja de costos, por transformación del producto más que por especialización de producción. El servicio de venta se ha convertido en el centro o el “alma” de la empresa. Se nos enseña que las empresas tienen un alma. El marketing es ahora el instrumento del control social. Se trata de un control a corto plazo y de rotación rápida, pero también continuo e ilimitado, mientras que la disciplina era de larga duración, infinita y discontinua. El sujeto ya no es el sujeto encerrado, sino el sujeto endeudado. Es cierto que el capitalismo ha guardado como constante la extrema miseria de tres cuartas partes de la humanidad: demasiado pobres para la deuda, demasiado numerosos para el encierro: el control no sólo tendrá que enfrentarse con la disipación de las fronteras, sino también con las explosiones de villas-miseria y guetos.

No sólo se trata de destruir el capitalismo, sino también de construcción, de “redefinir el socialismo”, no sólo se trata de deconstruir lo subsumido, de liberar lo dominado, o de llorar por lo perdido; sino, sobre todo, de “constituir una máquina de guerra capaz de responder a la máquina de guerra mundial”. Se trata entonces de constituir organizaciones capaces de hacer frente al capitalismo, pero “con otros medios”. Y es en esos otros medios donde estriba el problema. ¿Cómo hacer frente a una máquina de matar sin matar? ¿Cómo enfrentarse a los asesinos sin convertirse en asesino? ¿Cómo organizar un mercado que no sea capitalismo? ¿Cómo llevar a cabo una política y forjar una sociedad que no sean las correspondientes al capitalismo? ¿Cómo definir un Estado que no sea el de la represión?

Se ha tendido a un sentido reduccionista que deviene fuente de confusión el considerar a la comunicación que se instaura entre sujetos discernibles por el sesgo de un canal de transmisión. La base de este reduccionismo de la teoría de la información consiste en la exclusión de los aspectos prácticos no discursivos de la información en general. Así, se pierden las dimensiones existenciales de las relaciones interhumanas, sociales y maquínicas. Debemos considerar las dimensiones polifónicas de la subjetividad la que resulta de la conjunción de componentes heterogéneos.

Si la comunicación pudiera ser reequilibrada entre, de una parte, sus elementos discursivos (frases, imágenes, proposiciones) y, de otra parte, sus dimensiones de puesta en existencia, entonces sí, podría trabajarse con ese concepto de comunicación. En la lingüística, las dimensiones pragmáticas, las dimensiones enunciativas han sido dejadas al margen y ha habido mucha dificultad en reintegrarlas en el proceso de la discursividad semiótica. La cuestión no es la de dejarlas vegetar en un barrio lejano de la producción de la subjetividad, sino la de meterlas en el mismo centro, en la misma raíz de la producción ontológica, de los diferentes sistemas de discursividad.

Los dispositivos de poder son irreductibles a un aparato de Estado. Consisten en una multiplicidad difusa, heterogénea, de micro-dispositivos y reenvían a un diagrama, a una especie de máquina abstracta inmanente a todo el campo social (como el panoptismo, definido por la función general de ver sin ser visto, aplicable a una multiplicidad cualquiera). Los

dispositivos de poder ya no se limitan a ser normalizadores, tienden a ser constituyentes (de la sexualidad). Ya no se limitan a formar saberes, son constitutivos de verdad (verdad del poder). Ya no se refieren a "categorías" negativas a pesar de todo (locura, delincuencia como objeto de encierro), sino a una categoría considerada positiva (sexualidad).

Tradicionalmente la práctica se concebía tanto como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, tanto al contrario como debiendo inspirar la teoría, como siendo ella misma creadora de una forma de teoría futura. De todos modos se concebían sus relaciones bajo la forma de un proceso de totalización, en un sentido o en el otro. Las relaciones teoría-práctica son mucho más parciales y fragmentarias. Por una parte una teoría es siempre local, relativa a un campo pequeño, y puede tener su aplicación en otro dominio más o menos lejano. La relación de aplicación no es nunca de semejanza. Por otra parte, desde el momento en que la teoría se incrusta en su propio dominio se enfrenta con obstáculos, barreras, choques que hacen necesario que sea relevada por otro tipo de discurso (es este otro tipo el que hace pasar eventualmente a un dominio diferente). La práctica es un conjunto de conexiones de un punto teórico con otro, y la teoría un empalme de una práctica con otra. Ninguna teoría puede desarrollarse sin encontrar una especie de muro, y se precisa la práctica para agujerearlo. El intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan y los que luchan han dejado de ser representados ya sea por un partido, ya sea por un sindicato que se arrogaría a su vez el derecho de ser su conciencia. ¿Quién habla y quién actúa? Es siempre una multiplicidad, incluso en la persona, quien habla o quien actúa. Somos todos grupúsculos. No existe ya la representación, no hay más que acción, acción de teoría, acción de práctica en relaciones de conexión o de redes.

Una teoría es exactamente como una caja de herramientas. Ninguna relación con el significante... Es preciso que sirva, que funcione. Y no para uno mismo. Si no hay personas para utilizarla, comenzando por el teórico mismo, que deja entonces de ser teórico, es que no vale nada, o que el momento no llegó aún. No se vuelve sobre una teoría, se hacen otras, hay otras a hacer. La teoría no se totaliza, se multiplica y multiplica. Es el poder quien por naturaleza opera totalizaciones, y usted, usted dice exactamente: la teoría por naturaleza esta contra el poder. Desde que una teoría se incrusta en tal o cual punto se enfrenta a la imposibilidad de tener la menor consecuencia práctica, sin que tenga lugar una explosión. Incluso en otro punto. Por esto la noción de reforma es tan estúpida como hipócrita. O bien la reforma es realizada por personas que se pretenden representativas y que hacen profesión de hablar por los otros, en su nombre, y entonces es un remodelamiento del poder, una distribución del poder que va acompañada de una represión acentuada; o bien es una reforma, reclamada. Exigida por aquellos a quienes concierne y entonces deja de ser una reforma es una acción revolucionaria que, desde el fondo de su carácter parcial está determinada o a poner en entredicho la totalidad del poder y de su jerarquía.

Si los niños consiguen que se oigan sus protestas en una Maternal, o incluso simplemente sus preguntas, esto sería suficiente para producir una explosión en el conjunto del sistema de la enseñanza: verdaderamente, este sistema en el que vivimos no puede soportar nada: de ahí su fragilidad radical en cada punto, al mismo tiempo que su fuerza de represión global. Según Deleuze, Foucault nos ha enseñado la indignidad de hablar por los otros. Con esto quiere decir que la representación provoca la risa, se decía que había terminado pero no se sacaba la consecuencia de esta reconversión «teórica» —a saber, que la teoría exigía que las personas concernidas hablasen al fin prácticamente por su cuenta. (Foucault, 1991:82).

No son solamente los prisioneros los que son tratados como niños, sino los niños como prisioneros. Los niños sufren una infantilización que no es la suya. En este sentido es cierto que las escuelas son un poco prisiones, las fábricas son mucho más prisiones. Si se considera la situación actual. El poder tiene por fuerza una visión total o global. Esto quiere decir que todas las formas de represión actuales, que son múltiples, se totalizan fácilmente desde el punto de vista del poder: la represión racista contra los inmigrantes, la represión en las fábricas, la represión en la enseñanza, la represión contra los jóvenes en general. Las diferentes clases de categorías profesionales han comenzado a ejercer funciones policiales cada vez más precisas: profesores, psiquiatras, educadores en general, etc. Hay una ampliación de todas las estructuras de encierro. Entonces, frente a esta política global del poder se hacen respuestas locales, defensas activas y a veces preventivas. Nosotros no tenemos que totalizar lo que es totalizado por parte del poder, y que no podríamos totalizar de nuestro lado mas que restaurando formas representativas de centralismo y de jerarquía. En contrapartida, lo que nosotros podemos hacer es llegar a instaurar conexiones laterales, todo un sistema de redes, de base popular. Y es esto lo que es difícil. En todo caso, la realidad para nosotros no pasa en absoluto por la política en sentido tradicional de competición y de distribución de poder de instancias llamadas representativas. La realidad es lo que pasa efectivamente hoy en una fábrica, en una escuela, en un cuartel, en una prisión, en una comisaría.

Se ve bien quien explota, quien se aprovecha, quien gobierna, pero el poder es todavía algo más difuso —el poder está poseído por una clase dominante definida por sus intereses. Deleuze se pregunta cómo es posible que gentes que no tienen precisamente interés sigan, hagan un maridaje estrecho con el poder, reclamando una de sus parcelas. Responde que es posible que existan inversiones de deseo que explican que se tenga la necesidad de desear, no contra su interés, ya que el interés sigue siempre y se encuentra allí donde el deseo lo sitúa, sino desear de una forma más profunda y difusa que su interés. Es preciso estar dispuesto a escuchar a Reich: las masas no han sido engañadas, ellas han deseado el fascismo en un momento determinado. Hay inversiones de deseo que modelan el poder, y lo difunden, y hacen que el poder se encuentre tanto a nivel del policía como del primer ministro, y que no exista en absoluto una diferencia de naturaleza entre el poder que ejerce un simple policía y el poder que ejerce un ministro. La naturaleza de estas inversiones de deseo sobre un cuerpo social es lo que explica por qué los partidos o los sindicatos que tendrían o deberían tener inversiones revolucionarias en nombre de los intereses de clase, pueden tener inversiones reformistas o perfectamente reaccionarias a nivel del deseo. (Foucault, 1991:85).

El movimiento revolucionario actual tiene múltiples focos, y esto no es por debilidad ni por insuficiencia, ya que una determinada totalización pertenece más bien al poder y a la reacción. ¿Cómo concebir las redes, las conexiones

transversales entre estos puntos activos discontinuos, de un país a otro o en el interior de un mismo país?

## II- Pensamiento complejo: diferencia y repetición

Construcción, fundamentos, edificio, bases y cimientos son metáforas usadas por el pensamiento simplificador. En los escritos de Deleuze y Guattari se emplean ciertas categorías y metáforas propias del pensamiento complejo: cartografía, espacio mapeado, territorialización, flujos, líneas de fuga y metáforas tales como: "meseta" para evitar pensar en los espacios verticales y jerárquicos; "rizoma" para superar la imagen del árbol con raíces, tronco y ramas, todas ordenadas; el rizoma tiene muchas derivaciones, multiplicidad de pequeñas raíces, muchos tallos; hace alusión a multiplicidades.

Afirmaremos que el aparato de Estado representa una modalidad de asentamiento hegemónico del modo de producción capitalista y que, por tanto, opera como reforzador de los flujos paranoides que lo caracterizan. Hablamos de calcos del mundo de la representación que reproduce un inconsciente cerrado en sí mismo. Estamos en el mundo de la repetición del conocimiento compartimentado que tanto induce a la delimitación de un campo específico como a la jerarquización y al mantenimiento del ejercicio del poder. Paranoia y esquizofrenia son los dos polos de la máquina social. El paranoico tiende a Edipo, a la ley, al orden, al código, al signifiante. Se proyecta imponiendo el orden, arraigando la autoridad, tiranizando. En cambio, el esquizo constituye la línea de fuga de la máquina social. Busca la producción de la máquina deseante. Nada hay más revolucionario para la máquina social que la máquina deseante. El deseo es primero y fundamental; tiende también a decodificar las estructuras sociales y no coincide con la decodificación que lleva a cabo el capital.

Se trata de introducir el deseo en la producción y transformar la producción en deseante. No la producción como productividad inducida por la sociedad de mercado, sino la producción como generación constante de lo nuevo. El deseo es productivo; la producción es deseante. Es preciso, entonces, liberar la potencialidad del deseo y la diferencia. Los dispositivos productivo-deseantes, son capaces de desestructurar los estratos y los territorios, propiciando grados crecientes de desterritorialización y líneas de fuga, gracias a las cuales el deseo se plasma en la novedad radical. Los grupos que apuestan a la transformación, muchas veces continúan siendo grupos sometidos, autoritarios, objetos. Un grupo sujeto es aquel cuyos propios deseos son transformadores; se trata de un grupo que hace penetrar el deseo en el campo social y subordina las formas de poder a la producción deseante.

La máquina comienza en el momento en el que hay un fenómeno de consistencia, de autopoiesis parcial. Sea en una relación de sincronía, articulando los sistemas de máquinas, los unos en relación a los otros, sea en una relación de diacronía, es decir en el hecho de que una máquina esta siempre ligada a sistemas maquínicos anteriores y está siempre en posición de producir virtualmente otros sistemas maquínicos. Se trata siempre de una vitalidad o de una subjetividad parcial, que no alcanza su sentido más que en articulaciones rizomáticas con otros sistemas maquínicos. A partir de ahí, estamos abocados a desembarazarnos de una oposición masiva (molar) entre el ser y el ente puesto que se parte de interfaces maquínicos que colocan los entes discursivos, al mismo tiempo que producen una referencia ontológica pluralista. En el lugar que el ser sea puesto como antecedente por relación a sus diferentes manifestaciones visibles, deviene algo que es como un horizonte portador de pluralidad, de heterogeneidad y de singularidad.

Generalmente se habla de repetición cuando nos encontramos ante elementos idénticos que tienen absolutamente el mismo concepto; y de estos elementos repetidos distinguimos al sujeto que se repite a través de ellos, como el verdadero sujeto de la repetición. Deleuze denuncia la confusión entre el "concepto de la diferencia" y una "diferencia simplemente conceptual". La diferencia conceptual es una diferencia en el centro de la identidad, mientras que el concepto de diferencia permitiría pensar, no sólo la diferencia entre la identidad y la no identidad. En este sentido, la diferencia más auténtica no es la que se puede encontrar entre dos conceptos idénticos sino "la que obliga al pensamiento a introducir diferencia en sus identidades, particularidad de sus representaciones generales, precisión en sus conceptos". (Descombes, 1982:202).

La repetición tiene carácter no diferencial, no se presenta a modo de selección, ni a modo de actividad. Este es el primer sentido que tiene la repetición desde el punto de vista de la representación: el de la repetición de lo mismo. Si bien la repetición garantiza la permanencia de la biblioteca y sus valores simbólicos, es la contradicción la que debe revelar la naturaleza de su diferencia.

A ojos de la representación, la repetición significa semejanza perfecta o igualdad extrema que invoca, al mismo tiempo, la identidad del concepto y la repetición para comprender la diferencia. De este modo es reducida la diferencia al interior del concepto idéntico, transformándose en diferencia conceptual. Ese mundo de la representación que Foucault ha mostrado, se define por cuatro dimensiones que lo coordinan: la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio y la semejanza en la percepción. Debe, entonces, dejarse de definir la repetición como el retorno de lo mismo, como la reiteración de lo idéntico; la repetición es la producción (en los dos sentidos de la palabra: dar existencia y exhibir) de la diferencia. (Descombes, 1982:202)

Nietzsche considera a la diferencia como objeto de afirmación y de placer: "Lo que ambiciona una voluntad es afirmar su diferencia, porque en su relación esencial con la otra, una voluntad hace de su diferencia objeto de afirmación". La perspectiva -el perspectivismo- de Nietzsche supone una estrategia más profunda, porque la divergencia deja de ser un principio de exclusión, la disyunción deja de ser un medio de separación, lo imposible es ahora un medio de comunicación. Explica Deleuze que: "Con esta operación, son dos cosas o dos determinaciones afirmadas por su diferencia, es decir no son objetos de afirmación simultánea... sino en la medida en que su diferencia es también afirmativa. Se trata de una distancia positiva de los diferentes: ya no de identificar dos contrarios a lo mismo, sino de afirmar su distancia como aquello que los remite uno a otro en tanto que diferentes". (Deleuze, 1988:179).

Rasgos activos son: apropiarse, subyugar, dominar, crear; y, en este sentido, apropiarse significa imponer y crear formas en relación a las circunstancias. Para encontrar la diferencia es necesario acudir al uso activo de la fuerza, no en relación a una conciencia (la que es esencialmente reactiva). Se deduce que la diferencia residirá entre dos cualidades de la fuerza: una fuerza puede ser activa o reactiva. La fuerza reactiva no llega hasta el final, queda "separada de sus posibilidades", no de negar, incluso cuando aparenta afirmar y crear valores independientes. La fuerza activa tiene que negar lo negativo para afirmar lo afirmativo.

Desde la representación, la repetición sólo puede explicarse de modo negativo; es una limitación relativa a nuestra representación del concepto, lo que nos impide acceder a la multiplicidad de las cosas que éste puede representar. La repetición sería "la diferencia sin concepto" (Deleuze, 1988:71), y no es entonces representable. Tanto la diferencia como la repetición, se identifican entonces con el simulacro, con el teatro, con la máscara:

En el teatro de la repetición se experimentan las fuerzas puras, los rasgos dinámicos del espacio que actúan sobre el espíritu sin intermediación y que lo vinculan directamente con la naturaleza y con la historia, un lenguaje que habla antes de que se produzcan las palabras, gestos que se elaboran antes de que existan cuerpos organizados, máscaras anteriores a las caras, espectros y fantasmas previos a los personajes: todo el aparato de la repetición como 'poder terrible'(Deleuze, 1988:51)

En la cita anterior, también aparece un factor fundamental para entender la naturaleza de la repetición. Se trata de su carácter temporal. Más aún, como dice Deleuze: "El tiempo sólo se constituye en la síntesis originaria que versa sobre la repetición de los instantes" (Deleuze, 1988:138). Esta síntesis es subjetiva, pero tiene lugar en un sujeto pasivo, y precede a la memoria y a la reflexión.

En esta síntesis pasiva del tiempo se manifiesta el "para-sí" de la repetición, en el que se apoya su posible representación. Ya hemos visto antes, que el "en-sí" de la repetición es impensable, no representable, puesto que se deshace a medida que se hace (Deleuze, 1988:139).

Los tres momentos clásicos del tiempo: pasado, presente y futuro, pueden servir para analizar la repetición a través de ellos; el presente, desde el hábito o la costumbre; el pasado desde la memoria; y el futuro desde el eterno retorno. El tiempo se constituiría mediante síntesis. La primera de ellas es la síntesis pasiva de la imaginación, en la que se produce la contracción de los instantes, que da lugar a la formación de hábitos. Esta síntesis constituye el presente que pasa, y se realiza en la imaginación. Como decíamos antes, se trata de una síntesis pasiva que produce sujetos larvarios o yos parciales, sedes de las síntesis pasivas.

La repetición propia del presente, es una repetición material, como sucesión de elementos actuales, entre los que no aparece la diferencia. "Pero, a partir de la impresión cualitativa de la imaginación, la memoria reconstruye los casos particulares como distintos, conservándolos en el 'espacio de tiempo' que le es propio. El pasado deja de ser entonces el pasado inmediato de la retención, para pasar a ser el pasado reflejo de la representación"(Deleuze, 1988:152).

La síntesis pasiva de la memoria constituye el pasado puro, y hace del antiguo presente y del actual, elementos del pasado. Deleuze toma aquí la idea de Bergson, según la cual, cada presente es el pasado completo, en el grado de máxima concentración. El pasado puro no se corresponde con el antiguo presente, está compuesto de objetos virtuales, que preexisten a su propio presente (Deleuze, 1988:181). El pasado puro es sub-representativo, nouménico y a él sólo puede accederse desde la reminiscencia.

Si la repetición que correspondía a la primera síntesis pasiva era material, la que corresponde a la segunda, se refiere a los niveles coexistentes del pasado puro. La repetición lo sería de objetos virtuales, o simulacros, no de objetos reales, pues la coexistencia de los distintos niveles en el pasado puro, es igualmente virtual.

Por último, la tercera síntesis del tiempo, sería la creada por el yo activo sobre lo real. Kant descubrió que el tiempo, era una forma pura que se interpone en la determinación de un sujeto. Si la primera síntesis afecta a la fundación del tiempo, y la segunda a su fundamento, la tercera las trascendería, para garantizar el orden y la meta final del tiempo (Deleuze, 1988:170).

En la tercera síntesis, la repetición ha de liberarse tanto del hábito, como de la memoria, pues en ambas la diferencia aún aparece sometida a lo semejante. Es preciso que la repetición sea "la diferencia en sí" (Deleuze, 1988:171). "La síntesis del tiempo constituye aquí un porvenir que afirma a la vez el carácter incondicionado del producto, por relación a su condición, y la independencia de la obra con respecto a su autor o actor"(Deleuze, 1988:170)

El eterno retorno es la repetición en ésta tercera síntesis. Lo que retorna es lo nuevo, que ha sido purificado y seleccionado. Es lo incondicionado, la pura diferencia: "El eterno retorno supone la disolución del yo, la muerte de Dios. Este círculo del eterno retorno no tiene centro, es esencialmente excéntrico y descentrado, y lo que hace retornar y circular es la diferencia" (Martínez, 1987:240).

G. Deleuze en Diferencia y Repetición sostiene que Nietzsche, conocedor de los griegos, sabe que el eterno retorno es su invención, la creencia intempestiva o del futuro porque el eterno retorno no significa el retorno de lo mismo. Así, Nietzsche vincula el eterno retorno a lo que parecía oponérsele o limitarlo desde fuera: la metamorfosis integral, lo desigual irreductible. En este sentido afirma: "La profundidad, la distancia, los bajos fondos, lo tortuoso, las cavernas, lo desigual en sí forman el único paisaje del eterno retorno". (Deleuze, 1988:390) Zaratustra se lo recuerda al bufón, pero

también al águila y a la serpiente: no se trata de una ley de la naturaleza. El eterno retorno se elabora en un fondo en el que la Naturaleza original reside en su caos, por encima de los reinos y las leyes que constituyen tan sólo la naturaleza secundaria. Nietzsche contrapone su «hipótesis» a la hipótesis cíclica, «su» profundidad a la ausencia de profundidad. El eterno retorno no es ni cualitativo ni extensivo, es intensivo. Tal es el vínculo fundamental del eterno retorno y de la voluntad de poder. La voluntad de poder es el mundo de las metamorfosis, de las intensidades, de las diferencias de diferencias: mundo de intensivas intencionalidades, mundo de simulacros o de «misterios». El eterno retorno es el ser del mundo con exclusión de toda identidad originaria, el medio de realizar una transmutación de los valores, contra las leyes de la naturaleza. La diferencia es el objeto más importante de la voluntad de poder, la repetición en el eterno retorno es el pensamiento más alto. La diferencia es la primera afirmación, el eterno retorno es la segunda, «eterna afirmación del ser», que nos conduce al límite del pensamiento.

Lo que no retorna es la cualidad, la extensión, porque la diferencia como condición del eterno retorno se anula, incluida la repetición cuando se halla sometido a la condición de identidad de una misma cualidad, de un mismo yo; yo en el que la cualidad aparece como signo en la distancia, o intervalo de una diferencia de intensidad. Y si el eterno retorno en beneficio de una coherencia superior, lleva a las cualidades al estado de puros signos, y no conserva de las extensiones sino lo que se combina con la profundidad original, entonces aparecerán las cualidades más bellas, los colores más brillantes, las piedras más preciosas y las extensiones más vibrantes, puesto que, reducidas a su razón seminal, y tras haber roto toda relación con lo negativo, permanecerán para siempre apegadas al espacio intensivo de las relaciones positivas; entonces, a su vez, se realizará la predicción final del Fedón, cuando Platón promete, con la sensibilidad desprendida de su ejercicio empírico, templos, astros y dioses como jamás se han visto, afirmaciones inauditas. La predicción no se realizará, bien es cierto, sino con la inversión del platonismo mismo.

### III- Máquinas de Estado, máquinas de muerte

En El antídoto: capitalismo y esquizofrenia se compenetran el análisis social y el psicológico, ambos como instrumentales críticos y liberadores. Hay máquinas sociales y hay máquinas deseantes. Freud descubrió la máquina deseante, el inconsciente. Deleuze y Guattari rescatan esa máquina deseante de las limitaciones en que la dejó el psicoanálisis, y la complementan con el análisis de la máquina social. La máquina deseante no se da sin la máquina social, y viceversa. La naturaleza también es máquina deseante. Por ello hablan de la continuidad Naturaleza-hombre. Deleuze y Guattari cambian radicalmente el concepto de deseo que había sido mantenido casi siempre -con excepción de Spinoza y Nietzsche- como simple carencia de algo. Por el contrario, el deseo es producción, voluntad de poder; afecto activo diría Spinoza. El deseo como carencia es un concepto idealista, en realidad de raigambre platónica. Las máquinas deseantes son el proceso de producción, de conexión entre los objetos parciales regidos por las diferentes síntesis del inconsciente. Tienen un funcionamiento maquínico (no mecanicista), en el que las conexiones de deseo se realizan entre partes, de forma impersonal. El esquizoanálisis pretende hacer una limpieza, un raspaje de la represión del inconsciente para que las máquinas deseantes funcionen. Liberarlas de la estratificación para que produzcan deseo. La boca de la criatura (todavía no humana) se conecta parcialmente con un flujo de leche del seno (que aun no sabe que es de la madre). La máquina boca extrae un flujo de la máquina seno. Una relación funcional-maquínica, donde las partes se conectan.

La producción de deseos es inconsciente, como bien vio Freud. Pero en lugar de la producción de deseos Freud instauró un teatro burgués, porque instauró en el inconsciente la mera representación. En cambio, el deseo tiene poder para engendrar su objeto. Las necesidades derivan del deseo, y no al revés. Desear es producir, y producir realidad. El deseo como potencia productiva de la vida.

La economía capitalista organiza la necesidad, la escasez, la carencia. El objeto depende de un sistema de producción que es exterior al deseo. El campo social está atravesado por el deseo. La máquina social es también producción deseante. "Sólo hay deseo y lo social, nada más". Freud se fijó en la represión, pero no logró relacionarla con la represión general que se lleva a cabo siempre en la máquina social. Fue Reich quien asoció correctamente la represión general con cada una de las máquinas deseantes. Por medio de la familia la estructura autoritaria de la sociedad se prolonga hasta sus más íntimos engranajes. El problema de la política lo planteó Spinoza: ¿por qué combaten los seres humanos por mantenerse en la servidumbre como si fuera su salvación? Lo que sorprende es que los explotados no se rebelen o que los hambrientos no roben.

El campo social se carga de una producción represiva o bien de un deseo revolucionario. Este último lo denominan nuestros autores el individuo esquizo. Y al tipo de análisis psicológico lo llaman esquizoanálisis. Sea en la producción represiva que en el esquizo la máquina social es la misma. El esquizo es el productor universal. El sujeto es también producción. Los autores califican a su psicología de materialista: introducir el deseo en el mecanismo social, pero también introducir la producción en el deseo. El esquizo no cree en el yo. La teoría de Freud depende demasiado del yo.

Deleuze-Guattari hablan de tres tipos de máquina social: la máquina salvaje, la máquina bárbara o despótica y la máquina capitalista. La máquina salvaje está fundada sobre la tierra, sobre el cuerpo de la tierra. Es territorial. Sobre el cuerpo de la tierra inscribe sus insignias, que son las de la alianza y la filiación. Lo decisivo son las relaciones de parentesco, lo que no quiere decir que lo económico sea marginal. El parentesco domina las relaciones primitivas pero por razones económicas. La máquina bárbara coincide con lo que Marx denominó el modo de producción asiático. Aparece el Estado, ya completo y en su forma general que fundamentalmente no cambiará ni siquiera hasta el socialismo oriental (ruso-chino); vieja herencia que se prolonga por milenios. El estado es la máquina despótica y recubre los viejos territorios fundados sobre el cuerpo de la tierra. El estado organiza un sistema de producción que unifica el anterior sistema territorial. Decodifica sus antiguos códigos y los recodifica en el lenguaje del despotismo estatal. Para Deleuze el gran corte de la historia está en la aparición de la máquina estatal. La sociedad no se funda en el don, como creía Marcel Mauss; se funda en la deuda. Lo propio de la máquina capitalista es hacer la deuda infinita. El capitalismo no puede

proporcionar un único código que abarque todo el campo social; al contrario, es decodificador. Pero en lugar de un código instaura una axiomática abstracta de cantidades monetarias. La axiomática se caracteriza por la fecundidad de sus axiomas de base. La axiomática capitalista se distingue porque puede agregar siempre nuevos axiomas.

La máquina deseante es un sistema de producir deseos; la máquina social es un sistema económico-político de producción. Las máquinas técnicas no son independientes ni exteriores a la máquina social. Cada técnica forma parte esencial de la máquina social. La tecnología capitalista es esencial al sistema de explotación capitalista. Son grandes máquinas las que son usadas para la explotación de grandes masas de trabajadores. No hay una necesidad intrínseca de cierta tecnología. Más bien la tecnología evoluciona con la máquina social de la que forma parte.

En la máquina deseante ven Deleuze y Guattari ante todo flujos. Toman la idea de Lawrence: la sexualidad es flujo. Todo deseo es flujo y corte. Flujo de esperma, de orines, de leche, etc. Freud descubrió este flujo de deseo. Ricardo y Marx descubrieron el flujo de producción, el flujo de dinero, el flujo de mercancías; todo ello como esencia de la economía capitalista. Lo que caracteriza al sistema es la apropiación del producto por parte del capital. También Lutero descubrió la religión como fenómeno estrictamente privado, muy acorde con la nueva economía del capital.

El capitalismo decodifica los viejos códigos fundados sobre la máquina despótica pero los territorializa a su favor, dentro de su poderosa axiomática. El neurótico se queda en los códigos establecidos, queda instalado en los viejos territorios, en los residuos que han quedado al salto de la máquina bárbara a la máquina del capital. El perverso explota la palabra y crea territorios artificiales. El esquizo emprende la línea de fuga de todo territorio codificado, lo desterritorializa todo. Marx había observado muy bien que el capitalismo arrolla con todo lo que antes se consideraba sagrado, lo decodifica todo. El esquizo se mantiene en el límite. Mezcla los códigos. La esquizofrenia es la producción deseante como límite de la producción social.

Edipo es una entidad metafísica. Es preciso hacer una crítica de la metafísica. Se trata de una revolución trascendental pero materialista: denunciar el uso ilegítimo de Edipo. El revolucionario desconoce a Edipo, no reconoce padre, ni dios. El inconsciente es huérfano, no necesita inconsciente como productor de sentido. El esquizoanálisis es político y revolucionario. El inconsciente es roussoniano. El hombre es naturaleza. El deseo es revolucionario, cuestiona el orden establecido. El deseo es activo, agresivo, artista, productivo, conquistador. La literatura es también esquizofrenia, proceso de producción sin fin. La única literatura es la que hace estallar el super-ego. Antonín Artaud es la realización de la literatura.

El capitalismo lo privatiza todo. Hemos llegado al privatismo. La esencia del capitalismo se halla en dos fenómenos complementarios: desterritorialización y decodificación. Ambos fueron analizados por Marx. El capital se apropia cada vez más de territorios; se apropia del campo, del artesanado, del comercio y finalmente de la industria. El capital lo desterritorializa todo. Pero al mismo tiempo lo decodifica todo: la religión, la moral, las creencias; todo sucumbe al impulso del capital. Este impulso anulador de códigos y apropiador de territorios es universal en el capitalismo. El capitalismo es, por ello, lo universal de toda sociedad. Pero, como veíamos, se decodifica para someter nuevamente a la axiomática potente del capital. La televisión, por ejemplo, nos da todo, la sociedad y el capital a la vez. No es necesario salir afuera. Todo el sistema del capital está ahí en la pantalla televisiva.

Samir Amín planteaba un movimiento regresivo contra la universal territorialización del capitalismo. Deleuze y Guattari piensan que esa no es la solución. Siguiendo a Nietzsche -y a Marx- piensan que no hay que ir contra el proceso, sino insertarse en él y llevarlo hasta las últimas consecuencias. No se sabe hasta dónde puede llevarse la desterritorialización y la decodificación. Marx pensaba que llegaría el momento en que la clase obrera no tendría nada que perder, habría tocado fondo, habría perdido todo territorio y todo código, estaría en la nada, entonces daría el todo por el todo y la revolución sería posible. Nietzsche pensaba que el desierto crece, que hay que asumir el nihilismo. No hay validez alguna, todo se ha vuelto inválido. Hay que apropiarse de esta pérdida de todo criterio, de este nihilismo y llevarlo hasta las últimas consecuencias. Hay que asumir valientemente la pérdida del supuesto "mundo verdadero" (el mundo inteligible del platonismo). Y sólo así, en el desierto absoluto, quizá algo nuevo pueda llegar a valer.

Deleuze y Guattari ubican el interés de clase en el inconsciente. Y entre ambos entablan relaciones diferenciales. Por ejemplo, un revolucionario puede serlo al nivel de clase, del interés de clase y, sin embargo, estar dentro de una estructura autoritaria desde el punto de vista libidinal. Viceversa, un revolucionario de la máquina deseante podría ser ajeno a la revolución de la máquina social. Para Deleuze lo decisivo es que el eslabón más débil, el momento de verdadera ruptura llega por el lado de la máquina deseante. Desde luego, no son las condiciones sociales efectivas. Es como la libertad y el determinismo de Kant. Hay un determinismo social, las condiciones objetivas de la máquina social; pero hay también el momento discontinuo de la producción y el deseo. Y es éste, apoyado en las condiciones objetivas, lo que posibilita el acto de libertad supremo que es la producción del deseo.

Nuestros autores dan importancia a las líneas de fuga del capitalismo. Ciertas formas de arte, ciertas tendencias dentro de la ciencia. Hay ciencia paranoica y hay ciencia esquizo. Los conflictos raciales de muchos países, los conflictos de nacionalidad, el feminismo, son líneas de fuga.

En el capitalismo se unifica la memoria y al reproducción modificando la explotación del ser humano. En la sociedad lo esencial es marcar y ser marcado. Memoria codificando sobre cuerpos; escritura corporal; memoria social. Los rangos pertenecen a la máquina territorial. Las castas a la máquina despótica imperial. Las clases a la máquina social. Como vio Marx, las clases son el negativo de las castas y los rangos.

#### **IV- El conocimiento: paradigma arborescente versus paradigma rizomático**

La metáfora tradicional de la estructura del conocimiento es arbórea: él es tomado como un gran árbol, cuyas extensas raíces deben estar arraigadas en suelo firme (las premisas verdaderas), con un tronco sólido que se ramifica en gajos y más gajos, extendiéndose así por los más diversos aspectos de la realidad. Aunque sea una metáfora botánica, el paradigma arborescente representa una concepción mecánica del conocimiento y de la realidad, reproduciendo la fragmentación cartesiana del saber, resultado de las concepciones científicas modernas.

El paradigma arborescente implica una jerarquización del saber, como forma de mediatizar y regular el flujo de informaciones por los caminos internos del árbol del conocimiento. Deleuze y Guattari afirman que el pensamiento y el cerebro están mucho más próximos a sistemas caóticos e inciertos que a la ordenación jerárquica arborescente. En la introducción a la obra *Capitalisme et Schizophrénie: Mille Plateaux*, publicada en Francia en 1980, Gilles Deleuze y Félix Guattari presentan la noción de rizoma. Los autores tratan de la cuestión del libro y procuran contraponer un paradigma rizomático al paradigma corriente, que ve el libro como una raíz: "el árbol es la imagen del mundo, o mejor, la raíz es la imagen del árbol - mundo". La perspectiva arbórea remite a la unidad: el libro es el resultado de una ramificación que, en última instancia, pertenece siempre al mismo.

Usan la metáfora matemática de lo fractal: aquello que se asemeja a una multiplicidad se revela, al analizarse mejor, como el resultado de una reproducción al infinito de una única forma. El rizoma, por otro lado, nos remite a la multiplicidad. La metáfora del rizoma subvierte el orden de la metáfora arbórea, tomando como paradigma imagético aquel tipo de tallo radiforme de algunos vegetales, formado por una miríada de pequeñas raíces marañadas en medio de pequeños bulbos, poniendo en cuestión la relación intrínseca entre las varias áreas del saber, representadas cada una de ellas por las innumerables líneas fibrosas de un rizoma, que se entrelazan y se agarran formando un conjunto complejo en el cual los elementos remiten necesariamente unos a otros así como afuera del propio conjunto.

**El paradigma rizomático es regido por seis principios básicos:**

A. Principio de conexión: cualquier punto de un rizoma puede ser/estar conectado a cualquier otro; en el paradigma arbóreo, las relaciones entre puntos necesitan ser siempre mediatizados obedeciendo a una determinada jerarquía y siguiendo un "orden intrínseco".

B. Principio de heterogeneidad: dado que cualquier conexión es posible, el rizoma se rige por la heterogeneidad, en tanto que en el árbol la jerarquía de las relaciones lleva a una homogeneización de las mismas; en el rizoma esto no ocurre.

C. Principio de multiplicidad: el rizoma es siempre multiplicidad que no puede ser reducida a la unidad; un árbol es una multiplicidad de elementos que puede ser "reducida" a ser el completo y único árbol. No ocurre lo mismo con el rizoma, que no posee una unidad que sirva de pivote para una objetivación/subjetivación: el rizoma no es sujeto ni objeto, sino múltiplo.

D. Principio de ruptura a - significante: el rizoma no presupone cualquier proceso de significación, de jerarquización. Aunque sea estratificado por líneas, siendo, así, territorializado, organizado, etc., está siempre sujeto a las líneas de fuga que apuntan a nuevos e insospechadas direcciones. Aunque se constituya en un mapa, como veremos seguidamente, el rizoma es siempre un esbozo, un devenir, una cartografía trazándose siempre nuevamente, a cada instante.

E. Principio de cartografía: el rizoma puede ser mapeado, cartografiado, y tal cartografía nos muestra que posee entradas múltiples, es decir, el rizoma puede ser abordado desde infinitos puntos, pudiendo, de ahí, remitir a cualesquiera otros en su territorio. El paradigma arborescente remite al mismo porque "toda la lógica del árbol es una lógica de la copia, de la reproducción". El rizoma, sin embargo, en cuanto mapa, posee siempre regiones insospechadas, una riqueza geográfica pautada en una lógica del devenir, de la exploración, del descubrimiento de nuevas facetas.

F. Principio de de calcomanía: los mapas pueden, no obstante, ser copiados, reproducidos; colocar una copia sobre el mapa no siempre es garantía, pese a una yuxtaposición perfecta. Lo inverso es la novedad: colocar el mapa sobre las copias, los rizomas sobre los árboles, posibilitando el surgimiento de nuevos territorios, nuevas multiplicidades.

De esta manera, la adopción de un nuevo paradigma del saber significa, al mismo tiempo, un nuevo abordaje del propio conocimiento; para Deleuze y Guattari, el saber pasa a ser una funcionalidad. El paradigma rizomático rompe, así, con la jerarquización - tanto en el aspecto del y de la importancia, como en el aspecto de las prioridades en la circulación - que es propia del paradigma arbóreo. En el rizoma son múltiples las líneas de fuga y por tanto múltiples las posibilidades de conexiones, aproximaciones, cortes, percepciones, etc. Al romper con esa jerarquía estanque, el rizoma pide, sin embargo, una nueva forma de tránsito posible por entre sus inúmeros "devenires"; podemos encontrarla en la transversalidad.

### **3 - Transversalidad y el tránsito entre los saberes**

La noción de transversalidad fue desarrollada al comenzó de los años sesenta por Félix Guattari, al tratar de las cuestiones ligadas a la terapéutica institucional, proponiendo que ella sustituyese a la noción de transferencia:

"Transversalidad en oposición a:

- una verticalidad que encontramos por ejemplo en las descripciones hechas por el organigrama de una estructura piramidal (jefes, subjefes, etc.):

- una horizontalidad como la que se puede realizar en el patio del hospital, en el pabellón de los perturbados, o mejor todavía en el de los ancianos, es decir, una cierta situación de hecho en que las cosas y las personas se adapten como puedan en la situación en que se encuentren”.

Podemos, así, tomar la noción de transversalidad y aplicarla al paradigma rizomático del saber: ella sería la matriz de la movilidad por entre los lazos del rizoma, abandonando los verticalismos y horizontalismos que serían insuficientes para un abarcamiento de visión de todo el "horizonte de eventos" posibilitado por un rizoma.

Las propuestas de una interdisciplinariedad puestas hoy sobre la mesa apuntan, en el contexto de una perspectiva arborescente, para integraciones horizontales y verticales entre las varias ciencias; en una perspectiva rizomática, podemos apuntar a una transversalidad entre las varias áreas del saber, integrándolas, si bien no en su totalidad, por lo menos de una forma mucho más abarcadora posibilitando conexiones inimaginables a través del paradigma arborescente. Asumir la transversalidad es transitar por el territorio del saber como las sinapsis viajan por las neuronas, un viaje aparentemente caótico que construye su(s) sentido(s) a la medida en que desarrollamos su ecuación fractal.

Deleuze y Guattari desarrollan las condiciones para que se dé un rizoma, las cuales son: a) que haya conexiones de eslabones semióticos, organizaciones de poder, coyunturas remitiendo a las artes, a las ciencias, a las luchas sociales; b) multiplicidad reticular que permite la comunicación entre las líneas en transformación, entre el conjunto de la red o entre las ramas después de su diferenciación, y c) posibilidades de cartografiar o mapear, modificar o revertir todas las dimensiones. Al no ser objeto de reproducción, el rizoma entra en el registro de la creatividad.

Cada instancia (rizoma) gestiona su propia autonomía respecto a la instancia central (tronco); se dan la heterogeneidad y múltiples posibilidades de conexiones, puesto que hay racimos entre los mismos elementos; es decir, se ligan a la instancia central sólo transversalmente; existe una adhesión al principio de cartografía, de tal forma que las instancias como departamentos, coordinaciones, áreas de investigación, etcétera, no calquen o reproduzcan la misma estructura y que, una vez rotas las raicillas, puedan inventar el rizoma; la forma de desarrollo del rizoma es central y periférico, esto es, las iniciativas y generación de conocimientos del personal académico y administrativo no están obligadas a seguir el proceso jerárquico y centralizado. En resumen, estas estructuras heterogéneas implican más un poder diluido y distribuido que vertical, de acuerdo con el principio de transversalidad. Se podrá objetar que este planteamiento es poco científico, pero por momentos es necesario el enfoque lateral para superar inercias y marcos de pensamiento consagrados.

Para Deleuze y Guattari, existen tres tipos de libro: el libro-árbol, que seguiría una lógica binaria; el sistema raicilla, de raíces múltiples, y el libro-rizoma, constituido por mesetas (fragmentos) autónomas, comunicadas por “microfi-suras”. En este libro-rizoma cada fragmento puede leerse por cualquier sitio y ponerse en relación con cualquier otro: un libro así, según Deleuze y Guattari, “se niega al logos, a la trascendencia de la idea, a la interioridad del concepto, al tribunal de la razón, a los funcionarios del pensamiento, al sujeto legislador”.

El libro-rizoma cumple seis condiciones:

- Conecta cualquier punto con otro punto cualquiera.
- Cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza (no es necesaria una unidad coherente, sino que más bien promociona la heterogeneidad).
- Multiplicidad: pone en juego regímenes de signos muy distintos; no está hecho de unidades, sino de dimensiones, no tiene principio ni fin.
- Establece rupturas significantes.
- Es cartográfico: está hecho de líneas de fuga, es decir, no filiales, como en una arborescencia.

Contrariamente a los parámetros miméticos, el rizoma está relacionado con el mapa que debe ser producido, siempre desmontable, conectable, alterable. No responde a modelos estructurales o genéricos, no confluye, sino que constituye un modelo acentrado. No exige reconocimiento de estructuras o sentidos u orígenes o intenciones.

#### Bibliografía

-CORULLÓN PAREDES, Susana. “La repetición en Deleuze y Freud” en La Caverna de Platón:

<http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/deleuyfreud1.htm>

-DELEUZE, Gilles. Diferencia y Repetición, Madrid, Júcar, 1988.

-DELEUZE, Gilles. Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Anagrama, 1994.

-DELEUZE, Gilles. Foucault, México, Paidós, 1991.

-DELEUZE, Gilles. Conversaciones, Valencia, Pretexto, 1996.

-DELEUZE, Gilles. “¿Qué es un dispositivo?” en Michel Foucault, filósofo, Barcelona, Gedisa, 1990.

-DELEUZE, Gilles. “Posdata sobre las sociedades de control”, en Christian Ferrer (Comp.) El lenguaje literario, Montevideo, Ed. Nordan, 1991. T° 2,

-DELEUZE, Gilles. “Las sociedades de control y el neofeudalismo” En: Conversaciones 1970-1990. Barcelona, Pretextos, 1995. pp. 277 a 286.

-DELEUZE, G. y GUATTARI, F. El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia, Buenos Aires, Paidós, 1985, Trad. de Francisco Monge.

-DELEUZE, G. y GUATTARI, F. Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, Valencia, Pre-textos, 1994.

-DESCOMBES, Vicent Lo mismo y lo otro, Cátedra, Madrid, 1982.

-FOUCAULT, Michel “Los intelectuales y el poder”, Entrevista a Michel Foucault por Gilles Deleuze, en Microfísica del poder, Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 77-86.

-MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F.J. Ontología y diferencia: La filosofía de G. Deleuze. Madrid: Orígenes, 1987.

-ROJAS OSORIO, Carlos “Gilles Deleuze: la máquina social” <http://cuwww.upr.clu.edu/~huma/libromania/maquinas>

-TANI, R. y NÚÑEZ, M. G. “El Nietzsche de Deleuze” en Antroposmoderno  
[http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id\\_articulo=347](http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=347)