

Fracturar la subjetividad: el valor político de la resistencia en Deleuze y Foucault

Por DIEGO ALFONSO LANDINEZ GUIO¹

Abstract

The objective of this article is to trace the micropolitics of the lines of flight of subjectivity, in a dialogue between Deleuze and Foucault, around resistance to power. To do this, I will identify some features that characterize contemporary individualism and examine the concept of resistance in Foucault and Deleuze, to support the political character, not merely ethical and aesthetic, of the self-critical fold of subjectivity. The text ends with a reflection on the relationship between Deleuze and Guattari's micropolitics and the State.

Introducción

A partir de la última sección de *La voluntad de saber*, Michel Foucault parece centrarse en la subjetividad, en un intento por hallar la clave para izar la bandera de la resistencia a un tipo de poder que se muestra, de manera simultánea, totalizante e individualizante. Desde sus cursos de 1980-1984 hasta los tomos II y III de *Historia de la sexualidad*, el autor percibe con más claridad un “pliegue”, según la terminología deleuziana, a partir del cual el sujeto deja de ser un elemento pasivo de las relaciones de poder y se convierte en un agente de sí mismo. El problema radica en que la entrada en escena de esta tercera variable, junto a la del saber y el poder, también parece diluir el carácter político que pueda tener la resistencia en función de sus rasgos éticos y estéticos.

Este aparente repliegue esteticista, que de manera diversa han resaltado autores como Habermas (1989), Pardo (2014) o Castro-Gómez (2016), indicaría que los conceptos foucaultianos de crítica y de subjetividad entran en el juego de una reacción “apolítica” a las relaciones contemporáneas de poder, dado que se aparta de toda discusión pública sobre el Estado y se encierra en los límites del “estilo de vida”. La consecuencia de este giro, quizá inseparable de la mirada “micropolítica” de los herederos de mayo del 68, es que termina convirtiéndose, como afirma José Luis Pardo (2014), en el sustento ideológico de lo “políticamente correcto” y las “políticas de la identidad”, es decir, de aquellas perspectivas que desdibujan la idea pública de

¹ Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Filósofo e historiador. Docente de la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Correo: dalandinezg@hotmail.com

ciudadanía al hacer énfasis en lo “más incivil” que hay en los individuos, es decir, “sus servidumbres biológicas, étnicas, lingüísticas, genéricas o culturales” (319).

Pero las investigaciones de Foucault no parten de un sujeto acabado o aislado, sino que exploran su configuración y sus mutaciones, a partir de relaciones de poder positivas, productivas y, sobre todo, reversibles. Si sus trabajos posteriores a 1979 tomaron como eje central la agencia del sujeto sobre sí mismo, marcando una ruptura con respecto a lo político, como insiste Castro-Gómez (2016), se hace necesaria una lectura alternativa que enfatice en la tensión entre la subjetividad y las relaciones de fuerza de las que emerge y a las que se enfrenta, si aún se quiere tomar en serio aquel “imperativo condicional” que Foucault (2006) sugiere al comienzo del curso de 1978: “si quiere luchar, aquí tiene algunos puntos clave, algunas líneas de fuerza, algunos cerrojos y algunos obstáculos” (18). Propongo, en este sentido, que la intertextualidad Foucault-Deleuze (y Guattari) permite re-pensar la naturaleza política de aquellas líneas que componen y descomponen la subjetividad, aunque la resistencia no esté anclada a la lógica representativa del Estado.

La subjetivación contemporánea

Desde *Vigilar y castigar*, Foucault muestra que la red de relaciones de poder y saber configuran subjetividades articuladas en el tejido social, de acuerdo con la organización de los elementos de un dispositivo determinado. Así, por ejemplo, el criminal, el obrero, el soldado y el estudiante son efectos y correlatos de la distribución de fuerzas sociales que, gracias a la disposición del espacio y el tiempo en series y retículas, logran alcanzar objetivos productivos, en espacios cerrados como la cárcel, la fábrica, el cuartel y la escuela. Ello implica que una mutación en la mecánica del poder redunde en la reconfiguración de las subjetividades y, por tanto, que la atomización contemporánea de la individualidad es ella misma un proceso social y político, anclado a tecnologías de gobierno cuyo funcionamiento debe ser explicado.

La individualización moderna hunde sus raíces en la preocupación pastoral por el alma de los creyentes. El registro de las acciones y los pensamientos de cada quien, bajo la práctica de la confesión cristiana, produjo un tipo de saber singular y específico que hizo posible el gobierno espiritual de los hombres, en su doble disposición para buscar la propia salvación y ser miembros de la comunidad. Bajo el impulso de esta relación diagramática de gobierno “individualizante y totalizante” (Foucault 2006), que se arraiga en Occidente a partir de las guerras religiosas, la subjetividad se fue esculpiendo con la presión sobre los cuerpos y el control de sus actividades. La irrupción de prácticas de conducción de la conducta, en ámbitos como la pedagogía o la milicia, condujo a la búsqueda de una racionalidad propia del arte de gobernar, en lo que Foucault (2006) llama la “ra-

zón de Estado”, y configuró al individuo disciplinado y productivo.

Sin embargo, el análisis del declive de la disciplina como diagrama dominante de las relaciones de poder, hizo necesario el examen foucaultiano de conceptos como biopolítica, seguridad, gubernamentalidad y liberalismo, para rastrear las mecánicas de gobierno que tomaron a su cargo la conducción del deseo, en la disposición de espacios-tiempos abiertos y la intervención sobre “el medio” (Foucault 2006: 41). Lo fundamental de esta nueva constricción de las condiciones vitales y morales de individuos y poblaciones es que entra en relación directa con el concepto de libertad e incluso se confunde con él. Esta transformación de las estrategias de poder es el objeto de reflexión del *Nacimiento de la biopolítica* y el punto de partida para el examen de lo que Deleuze (1995) designó como “sociedades de control”.

Foucault (2007) ve en el neoliberalismo un desplazamiento del arte de gobierno, cuyo objeto es cada vez menos la intervención del Estado sobre la economía que sobre “lo social”, es decir, sobre las condiciones vitales de la “sociedad civil”. Esta consigna de gobernar cada vez menos tiene como reverso un control más estricto sobre aquellos aspectos que hacen posible la competencia: la salud, la educación, el ahorro, etc., cuyo lenguaje de inteligibilidad se da cada vez más en términos económicos y empresariales, dado el lugar privilegiado del mercado como fuente de “veridicción” y como referente fundamental en el planteamiento del arte de gobernar.

El neoliberalismo promueve la independencia de los individuos con respecto al Estado y su capacidad para asumir las demandas y los riesgos del mercado (Foucault 2007: 178). Esta racionalidad asume que cada quien es administrador de su propio “capital humano” y responsable tanto de su valorización como de sus pérdidas. Por capital humano Foucault (2007) entiende el conjunto de aptitudes, capacidades y habilidades medibles y cualificadas que cada individuo puede potenciar a lo largo de su vida, para mejorar su actividad productiva.

Este tipo de prácticas de auto-gestión, que hace de cada quien un “empresario de sí mismo” (Foucault 2007: 264), opera una privatización del individuo, en la que el éxito y el fracaso de su vida dependen de la administración que cada quien haya hecho de sus propios recursos (humanos), y en la que las redes de interacción social pasan a un segundo plano. Este sujeto aislado, abandonado a la capacidad de auto-explotarse, se revela como la relación de poder dominante del capitalismo bajo la tutela neoliberal, dado que no solo traduce a sus propios códigos la existencia subjetiva, sino que reduce los antagonismos y la miseria social a un enfrentamiento del individuo consigo mismo, en el marco incuestionable del mercado, supuesto a la vez como condición de existencia y como horizonte ineluctable de toda decisión, sea o no directamente económica.

Para Deleuze, el concepto que mejor define esta situación es el de “control”, en tanto que describe la conducción del deseo en las sociedades contemporáneas. A diferencia de los encierros disciplinarios, “los controles constituyen una *modulación*, como una suerte

de moldeado autodeformante que cambia constantemente” (Deleuze 1995: 279), gracias a la plasticidad para ajustarse a los intereses de aquellos sobre los que se ejerce, y que desdibuja su carácter imperativo al hacer énfasis en la espontaneidad de las elecciones particulares. La demanda de “formación permanente”, por ejemplo, no solo implica la captura de la educación por las empresas, sino que es el mecanismo por el cual los individuos quedan sujetos a un proceso interminable, en una nueva disposición de segmentos espaciotemporales superpuestos que no funciona por codificación sino por axiomatización, es decir, por una traducción de lo cualitativo a cantidades abstractas que pueden ser acopladas a un circuito de cifras y contraseñas.

Deleuze (2005) piensa el capitalismo como un sistema axiomático que captura los flujos sociales descodificados para extraer de ellos un máximo de plusvalor, siguiendo la lógica, identificada por Marx, de dinero que engendra dinero (D-M-D). Pero el movimiento de descodificación con respecto a otro tipo de máquinas sociales no significa la desaparición de los códigos, sino su subordinación al funcionamiento general del capitalismo; de hecho, afirman Deleuze y Guattari (1973), la axiomatización de lo social en la máquina capitalista implica que “sus aparatos anexos, burocráticos y policiales, vuelven a territorializarlo todo absorbiendo una parte creciente de plusvalía” (41). La libertad de mercado no es posible sin cierta dosis de autoritarismo.

Las subjetividades engendradas por el capitalismo son “funciones derivadas” de las conjugaciones entre cantidades abstractas. El capitalista y el trabajador, por ejemplo, no son más que condensaciones singulares de flujos de capital y de fuerza de trabajo, respectivamente (Deleuze & Guattari 1973: 272). La privatización de la reproducción humana en la “familia burguesa” se efectúa también como una demanda del capital que fractura la relación entre el deseo y el campo social que lo produce, en la extensión de “lo privado” sobre la sexualidad (Deleuze 2005: 145). La producción de la riqueza, en el capitalismo, captura para sí la producción social y la producción deseante, determinando la configuración de subjetividades individuales y colectivas, en un sistema cada vez más flexible y plural, como máquina social descodificadora, pero no menos violento con respecto a los flujos que no logra axiomatizar.

Para Maurizio Lazzarato (2013), el capitalismo contemporáneo funciona a partir de dos procesos interconectados: uno de subjetivación económica y ética, que se efectúa a nivel macropolítico o molar y al de las estrategias gubernamentales; y otro de conexiones “maquínicas”, que permiten “un dominio molecular, infrapersonal y preindividual de la subjetividad, que no pasa por la conciencia reflexiva” (Lazzarato 2013: 169). La reproducción del capital no requiere de un sistema particular de creencias, sino que descodifica los flujos de deseo y los acopla a su circuito en expansión, subordinando todo código social a su único criterio: la producción del (plus)valor. En esta mecánica no hay engaño, sino conexiones de deseo operadas por el marketing y por estrategias de gobierno (en sentido foucaultiano) sobre el desarrollo biológico y social de los individuos.

En medio de las demandas del mercado y de la disposición de las condiciones socio-ambientales, se configura una subjetividad controlada, cuyo deseo es ya deseo capitalista. Lipovetsky (2002) plantea que la individualidad contemporánea se forja a partir de la “seducción”, de una captura del deseo que no pasa por la disciplina, sino por la necesidad de elegir entre una oferta cada vez más grande de productos, servicios, estilos de vida, cultos religiosos, etc., que promueve, en vez de restringir, la autonomía del sujeto y el “auto-servicio”. La decadencia de imperativos sociales sólidos y la diversificación del mercado ejercen un repliegue “narcisista” del individuo y una disolución progresiva del “espacio público”, como efectos de “una nueva socialización flexible y «económica», una descrispación necesaria para el funcionamiento del capitalismo moderno en tanto sistema *experimental* acelerado y sistemático” (Lipovetsky 2002: 43).

Este “proceso de personalización” se cimienta a partir de códigos de autenticidad impuestos por una sociabilidad capitalista más “hedonista” y adaptable, que demanda de cada quien una identidad reconocible, diferenciada y, sobre todo, auto-controlable (Lipovetsky 2002: 66-67), dado que no desaparecen los imperativos sociales, sino que toman al individuo como punto de referencia de la socialización. Sin embargo, esto no implica un fortalecimiento del ego, sino su debilitamiento: “el hombre actual se caracteriza por la *vulnerabilidad*”, debido a “la deserción de la *res publica*, que limpió el terreno hasta el surgimiento del individuo puro (...) propenso a desfallecer o hundirse en cualquier momento, ante una adversidad que afronta a pecho descubierto, sin fuerza exterior” (Lipovetsky 2002: 46-47). El culto exacerbado hacia la individualidad tiene como reverso un estado de inseguridad permanente, que desestima lo social y colectivo al tiempo que hace patente la impotencia subjetiva para hacerle frente.

Pese a la tendencia a reducir la subjetividad a sus rasgos psicológicos más elementales, la incertidumbre del individuo contemporáneo con respecto a sus condiciones de existencia refleja los peligros de la fragilidad de lo social, dado que el “«turbocapitalismo» y la prioridad dada a la rentabilidad inmediata comportan reducciones masivas de efectivos, empleo precario y crecientes amenazas de paro” (Lipovetsky 2006: 66-67). El “empresario de sí mismo”, que el análisis foucaultiano perfiló desde la óptica neoliberal, se sustenta en el despojo, individual y colectivo, de poblaciones enteras que se ven obligadas a asumir las consecuencias sociales perniciosas de las fluctuaciones del mercado y el sistema financiero (Lazzarato 2013; Žižek 2016). Las crisis económicas de comienzos del siglo XXI anuncian el fracaso de la forma empresa (no su desaparición) y, por tanto, el re-des-cubrimiento de la explotación que está a la base de su sistema de acumulación.

Todo el andamiaje financiero desde 1979, de acuerdo con los datos de Lazzarato (2013), conduce a un endeudamiento individual y social cuyo acreedor es la banca privada internacional, amparada por agencias de calificación de valores y riesgos, que impone las condiciones en las cuales se establecen los préstamos, los pagos, los intereses, los plazos, la rentabilidad y toda la estructura de financiación pública y privada. A partir

de este sistema de gestión de la deuda, se filtran enormes cantidades de valor que pasan de las poblaciones, las empresas y los Estados a los bancos (Lazzarato 2013: 24). La economía de la deuda se instala como una relación de poder que captura la producción social y configura un tipo de subjetividad capaz de responder a la lógica de la depredación económica, dado que “el deudor es «libre», pero sus actos, sus comportamientos, deben desplegarse en los marcos definidos por la deuda que ha contraído” (Lazzarato 2013: 37).

Lazzarato (2013) resalta el aspecto autoritario del neoliberalismo, detrás o al lado de la libertad que Foucault halló como condición de posibilidad de su régimen de gubernamentalidad², precisamente porque la autonomía en la administración del propio capital humano funciona como segmento de saber-poder que captura el deseo maquínico -en términos de Deleuze y Guattari (1972)- y lo traduce a los códigos de las subjetividades capitalistas. En este sentido, el “hombre endeudado” es la figura ideológica y operativa que permite la reproducción del capital, en una época en la que el bienestar social se sostiene en la responsabilidad individual para asumir los riesgos de un mercado que extrae un máximo de ganancia, a través de la apropiación de la acción futura de los individuos.

Resistencia y líneas de fuga: el sujeto fracturado

Los análisis de Lazzarato revelan las potencias sociales que configuran la subjetividad bajo las dinámicas del capitalismo y exploran las condiciones de irrupción del sujeto contemporáneo, como producto de las relaciones de poder que se desarrollan en torno a la deuda, ya que la economía neoliberal “supone, para que el deudor pueda ser «garante de sí mismo», un proceso ético-político de construcción de una subjetividad dotada de una memoria, una conciencia y una moral que lo induzcan (...) a la responsabilidad y a la culpa” (Lazzarato 2013: 56-57). El sujeto no es principio, ni punto de partida, como tampoco es una isla incomunicada, sino el producto, o el residuo, del choque de fuerzas que modulan lo social y lo político.

Este aparente determinismo sugiere la imposibilidad de pensar la autonomía del sujeto y su capacidad para enfrentarse al poder, pues si las relaciones de fuerza son constitutivas de toda construcción social y de la subjetividad, incluso en su aspecto biológico, si el poder se ejerce, como lo muestran Foucault (2007) y Deleuze (1995), en relación directa a la afirmación de la libertad, ¿qué hace preferible a la resistencia sobre la obediencia? Desde esta perspectiva, sugiere Habermas (1989), no parece claro que pueda plantearse un ejercicio genuino de contrapoder, dado que toda resistencia no

² Es importante aclarar que esta relación entre libertad y gubernamentalidad neoliberal que Foucault establece en *Nacimiento de la biopolítica* no es una apología, sino una crítica de ese discurso y esa práctica de la libertad que se establece como condición de posibilidad para el ejercicio del poder (Bidet 2006: 14-15; Landinez 2019: 66).

sería otra cosa que una redefinición de las relaciones de poder, pero no una alternativa a su dominio.

Para sortear esta dificultad, es necesario entender la subjetividad foucaultiana en su doble naturaleza de ser, por un lado, aquello que es constituido por las redes de saber-poder y, por otro, aquello que, al plegarse sobre sí, replantea su posición en el tejido social, como aquello que está siempre en una tensión ineludible, pero variable y reversible, a la vez biológica, económica, ética y política.

Los estudios foucaultianos sobre las “tecnologías del yo” no solo se centran en las mecánicas de poder-saber que están a la base de su constitución, sino que exploran aquellos procesos a partir de los cuales el sujeto es capaz de entrar en relaciones de fuerza consigo mismo, haciendo suya la potencia creativa de toda relación de poder, esto es, su reversibilidad esencial (Foucault 2017: 34; Landinez 2019: 15). La composición de la subjetividad implica un ejercicio de fractura y de síntesis, de elaboraciones y reelaboraciones, que ajusta, aunque siempre relativamente como insisten Deleuze y Guattari (1988), los flujos sociales a las segmentaciones macropolíticas, los flujos de deseo a los segmentos molares del sujeto.

La inestabilidad de las tensiones de fuerza impide que su resolución esté predeterminada y que los sujetos se equiparen a simples piezas fabricadas en serie, como apunta el análisis habermasiano (Habermas 1989: 349). Por el contrario, Foucault (1976) ilustra cómo los devenires de la subjetividad tienen la potencia para escapar a las demandas del saber y del poder, al describir las facetas del criminal (víctima, héroe, enemigo social, símbolo, etc.) como irreductibles, aunque no ajenas, a los códigos sociales que lo perfilan y lo condenan.

La insistencia foucaultiana en la subjetividad no implica necesariamente un repliegue narcisista sobre lo psicológico como único horizonte posible de la resistencia, sino la visualización de un cruce ineludible entre lo ético, lo político y lo estético, es decir, implica una cartografía del juego de fuerzas que atraviesa toda relación del sujeto con las máquinas sociales que lo engendran y consigo mismo. En efecto, afirma Deleuze (2005), los flujos de deseo operan por conexiones sociales y políticas, no son datos naturales ni predeterminados por una esencia individual o familiar, sino que pueden producirse o bloquearse, según las segmentaciones molares que las capturen y codifiquen, o por las líneas de fuga que logre emitir.

Las mismas explicaciones edípicas freudianas aparecen, a la mirada de Deleuze y Guattari (1973), como instrumentos de represión del deseo, en un intento por bloquear su potencia productiva (más radical que la de cualquier modo de producción, incluido el capitalismo), dada su capacidad para fracturar todo código social. En este sentido, las líneas de fuga no son disposiciones subjetivas, sino devenires micropolíticos del deseo que ninguna sociedad puede contener en su totalidad y que fisura toda estructura macropolítica, como una herida abierta que puede ampliarse, rechazarse o crear segmentos

para una nueva codificación del deseo. Los flujos moleculares no son menos políticos que las segmentaciones duras, dado que son las potencias que configuran todo tejido social, en su desfase constante con respecto a las codificaciones molares.

La cartografía de las líneas moleculares propuesta por Deleuze y Guattari (1988) bosqueja las distintas zonas de potencia e impotencia del ejercicio del poder, sus movimientos y distribuciones de fuerza, a la vez que sus devenires y líneas de fuga. Con ello, la subjetividad se muestra como una multiplicidad que se fractura por las mismas líneas de deseo que la atraviesan. El sujeto no se construye sin, a la vez, desestructurarse y rehacer sus contornos, en medio de la tensión entre dos extremos: por un lado, la sujeción estricta a una estructura molar predeterminada y, por otro, la pura emisión de líneas de fuga devenidas en líneas de muerte.

Las líneas de fuga como potencias de vida y no de muerte configuran lo que Deleuze y Guattari (1988) llaman “máquinas de guerra”, es decir, devenires creativos que hacen posibles nuevas formas de poblar el espacio-tiempo y, como efecto reactivo, establecer rupturas frente a las habituales. Más que libertad, las máquinas de guerra buscan “salidas”, desbloques que permitan establecer nuevas conexiones rizomáticas de deseo, como alternativas a las sedimentaciones molares de poder. En este sentido, las apuestas subjetivas por la resistencia son secundarias con respecto a los agenciamientos de deseo que las constituyen, pues estos últimos “son líneas objetivas que atraviesan la sociedad y en las cuales se instalan aquí o allá los marginales para hacer con ellas un bucle, un remolino, una recodificación” (Deleuze 2007: 126).

Las resistencias subjetivas al poder son estos “bucles” recodificados que se hacen a partir de líneas micropolíticas de fuga, en una especie de polo perceptible de flujos de desterritorialización que, en sí mismos, son abstractos y, por tanto, imperceptibles, pero no menos reales, sociales y políticos (Deleuze 2005: 40; Landinez 2019: 17). El mismo problema de la autonomía moderna se plantea en función de la pregunta *política* de cómo gobernar y, a la vez, de cómo *no* ser gobernado de determinada manera (Foucault 2017: 7-8), como formulación alternativa al dominio del Estado.

No obstante, sería equivocado pensar que en esta tensión entre poder y resistencia se enfrentan individuos y estructuras. Se trata de líneas micropolíticas que pasan por la subjetividad, que arrastran sus códigos, pero que fisuran las totalidades, nunca acabadas, incluida la del sujeto. El “pliegue” de la subjetividad que Deleuze (2014) encuentra en las últimas investigaciones de Foucault no debería leerse como un encierro de la individualidad sobre sí misma, sino como el redireccionamiento virtual de los flujos moleculares, que al pasar a través del sujeto, como por un prisma, aumentan la potencia de una máquina de guerra para deshacer y redefinir las tensiones sociales.

Contra la identidad, contra el presente

En sus conferencias sobre la *Aufklärung*, Foucault (2017) ve en la “actitud crítica” la manera típicamente moderna de afrontar el mundo y la tradición. Esta “virtud” nace como reverso de un problema de gobierno que asumen los Estados en la búsqueda de una razón propia, tras las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII. Si el problema político del siglo XVIII era el de cómo gobernar la conducta de los hombres, la consigna de la Ilustración, que llega a su formulación más clara con Kant, es la de no ser gobernado de determinada manera, que inculca en los individuos el coraje de hacer uso del propio entendimiento, como praxis crítica frente a los efectos de poder de la justicia, el conocimiento y la religión.

Pero la reflexión kantiana en torno a la *Aufklärung* es para Foucault mucho más que una postura sumaria del *ethos* moderno. Es, ante todo, una preocupación por el presente, que dimensiona el uso público de la razón “como un problema político” (Foucault 2017: 78) y efectúa un pliegue *autocrítico* de la modernidad. A este respecto, Foucault enfatiza en un doble aspecto de la Modernidad, que ve con claridad en Baudelaire: primero, una tendencia a “heroizar» el presente” (Foucault 2017: 82), como cruce de lo transitorio y lo eterno, en lo bello, que privilegia la “vida moderna” frente a la tradición; y segundo, un rechazo constante frente al presente, pues ser moderno “no es aceptarse a sí mismo tal como uno es en el flujo de momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura” (Foucault 2017: 85).

La autonomía moderna a la que apunta Foucault no es una afirmación sin más del presente ni de la subjetividad, sino un imperativo autocrítico de transformación, en el que se hace patente la plasticidad (estética) de las relaciones de poder. Aun así, Foucault no defiende una posición revolucionaria emancipatoria, ni una reestructuración democrática del Estado de derecho, sino que resalta la redefinición parcial de las tensiones singulares de fuerza “que conciernen a nuestros modos de ser y de pensar, a las relaciones de autoridad, las relaciones entre sexos, la manera en que percibimos la locura o la enfermedad” (Foucault 2017: 92). Ello implica un replanteamiento de lo político tanto como de la resistencia que se opera desde el sujeto.

Foucault (2006) concibe sus investigaciones como “indicadores tácticos”, como perspectivas que pueden ser asumidas, complementadas o rechazadas, en función de luchas singulares que quieran librarse, pero no como una teoría general del poder ni como una representación del clamor de los oprimidos. Esto se sintetiza en un precepto más o menos implícito en la obra foucaultiana publicada -el “criptonormatismo” del que lo acusa Habermas (1989)-, pero explícito en su curso de 1978: “no hacer nunca política” (Foucault 2006: 18). Sin embargo, la política que se rechaza es aquella que Deleuze y Guattari (1988) llaman macropolítica, la política de las representaciones y del Estado, la de los grandes conjuntos estadísticos, que opaca a aquella otra que se hace desde lo singular,

desde las tensiones sociales, y que no se gesta desde el sujeto o en la interacción intersubjetiva, sino de aquella que los atraviesa, que los constituye, pero que también es capaz de destruirlos.

Ya en 1972, Deleuze y Foucault dialogaban en torno a una política no representativa y de “base popular”, a partir de la cual se intenta dar un estatuto político genuino a movimientos de masa que hasta los años sesenta caían por fuera de la esfera de lo público (Pardo 2014: 323). En ella, el intelectual no se piensa como vocero, sino como una fuerza singular inmersa en las luchas sociales, en tanto que no traduce la experiencia de nadie, sino que posibilita una conexión de su pensamiento (y, por tanto, de la teoría) con ella (Foucault 1999: 107-111). Esta política es la de las máquinas de guerra, aquella que se conecta con las líneas de fuga de toda formación molar (institución, Estado, sujeto, etc.) y posibilita, en un cruce ético-político, la creación de nuevas formas de ser, actuar y pensar.

Una de las consecuencias de pensar lo político en estos términos es que la subjetividad no se toma como punto de partida, sino que, como cualquier otra instancia molar estratificada, se concibe como una conjugación de flujos moleculares que se reterritorializan en una identidad, con sus propios bloqueos y líneas de fuga. La micropolítica de las máquinas de guerra no es una política de la identidad, ni de la subjetividad, sino la cartografía y experimentación de las conexiones virtuales del deseo, que “huye de la estratificación y de la identificación, que sirve para inventar nuevas formas de concatenación de las singularidades” (Raunig 2008: 37).

En la subjetividad, o a través de ella, se conjugan las “potencias impersonales, físicas y mentales con las que uno se confronta y contra las que se combate” (Deleuze 1995: 143), pues, en ella, las fuerzas sociales son constitutivas. Esta es la razón por la que Deleuze y Guattari pueden afirmar que “es muy fácil ser antifascista al nivel molar, sin ver el fascista que uno mismo es, que uno mismo cultiva y alimenta, mima, con moléculas personales y colectivas” (Deleuze & Guattari 1988: 219), ya que, los fenómenos fundamentales que constituyen al sujeto, aquellos que componen su “más íntima experiencia subjetiva”, están vedados a su propia conciencia (Žižek 2006: 116)³. En este sentido, la resistencia al poder es, en principio, una lucha del sujeto consigo mismo, una violencia del pensamiento (Deleuze 1995: 167), en tanto que implica, de manera simultánea, un enfrentamiento con las máquinas sociales que capturan, segmentan y codifican el deseo, y una sacudida a los cimientos mismos de la edificación del sujeto (Landinez 2019: 98-99).

La subjetividad neoliberal estructurada a partir de la forma empresa es, así, el objeto de la crítica foucaultiana y deleuziana, y no el fundamento de su apuesta ético-política. La circunscripción de la autonomía individual a la autogestión de recursos bloquea toda conectividad del deseo alternativa a las dispuestas por los circuitos del capital, pues el

³ “El psicoanálisis (y Deleuze) nos permiten formular una paradójica *fenomenología sin sujeto*: aparecen fenómenos que no son fenómenos *de* un sujeto, que no se le aparecen *a* él. Esto no quiere decir que el sujeto no esté comprometido aquí. Lo está, pero, precisamente, en forma de EXCLUSIÓN, como instancia negativa que no es capaz de asumir tales fenómenos”. (Žižek 2006: 117)

problema de gobierno individual y colectivo, desde la óptica neoliberal, se define en el marco del mercado como lugar de verdad. Pero esta disposición de las condiciones ético-biológicas de existencia, pese a que supone el discurso de la libertad, se impone de manera autoritaria, ya sea en la forma de creación de “terceros mundos” para aquellos flujos que se escapan a su traducción axiomática (Deleuze & Guattari, 1988), en las condiciones de endeudamiento del sistema financiero (Lazzarato 2013), o en la solidificación de nuevas burocracias para el control administrativo de los procesos productivos y de autogestión en el capitalismo neoliberal (Fisher 2016).

El ejercicio del pensamiento no debe entenderse como una espiral centrípeta que encierra al sujeto en sus marcos más estrechos, sino como un acto transgresivo de sí mismo, que apunta a las potencias políticas y económicas que se pliegan en las formas habituales de ser y pensar. Para conjurar la libertad preestablecida y explotadora del capitalismo, se hace necesario cuestionar la autonomía de los empresarios-proletarios de sí mismos, y la afirmación servil al presente. Por ello, Foucault se pregunta “en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo” (Foucault 2001: 12), pues de lo que se trata no es de defender lo que se es, sino de atreverse a crear formas nuevas de ser y pensar, de redefinir la singularidad de las relaciones de poder.

Si la filosofía tiene un campo político de acción es, precisamente, la resistencia al presente, como consecuencia negativa de su tarea positiva de crear conceptos y esta, afirman Deleuze y Guattari, “apela en sí misma a una forma futura, pide una tierra nueva y un pueblo que no existe todavía” (Deleuze & Guattari 1993: 110). La filosofía no retrata los estados de cosas, no es un *calco* de la experiencia expresado en proposiciones, sino que traza conceptualmente las “velocidades infinitas” del pensamiento, es decir, los flujos moleculares, que en su virtualidad son irreductibles a cualquier actualización molar, pero no menos reales. “¿Qué devenires nos atraviesan hoy, que se sumen de nuevo en la historia pero que no proceden de ella, o más bien que sólo proceden para salirse de ella?” (Deleuze & Guattari 1993: 114) es, pues, la pregunta que plantea una filosofía política que apuesta por una crítica de lo que se es y a la experimentación de lo que deviene, del acontecimiento, como aquello que se escapa a cualquier sumisión a lo actual.

Si para Foucault (2006) el discurso académico es demasiado “liviano”, en tanto que el campo de lucha real se escapa de su dominio y control, la filosofía (también irreductible a cualquier institucionalidad), en cambio, traza el campo virtual de acción, aquellos devenires revolucionarios que, sin estar sometidos a una experiencia efectiva, son capaces de desgarrar los límites sacrosantos del presente y de traducir lo intraducible al lenguaje: el acontecimiento. La filosofía como se plantea en Deleuze y Guattari, pero también como se perfila en Foucault, no tiene como tarea central interpretar ni representar el dinamismo social o el brote pululante de las subjetividades en él, sino rastrear creativamente en el concepto los agenciamientos maquínicos, rizomáticos, virtuales del deseo,

bloqueados por estructuraciones molares demasiado rígidas y cerradas sobre sí mismas, que equiparan el “*así son las cosas*” con el “*no pueden ser de otro modo*”.

Más allá del Estado (a modo de conclusión)

La individualidad no es una noción crítica, en tanto diluye las conexiones maquínicas que la producen y aquellas que pueden deshacerla y re-hacerla. La verdadera crítica comienza con la fractura de la propia identidad, a nivel individual y colectivo, en la búsqueda del horizonte en el que puede emerger su singularidad, es decir, cuando el sujeto logra plegarse sobre sí mismo y “curvar” su propio devenir en el espacio-tiempo, y este es un acto político de enfrentamiento con respecto a las potencias sociales que lo habitan y con respecto a sí mismo. Žižek (2006) afirma que el “yo” es más un “efecto de profundidad” que una interioridad, y se forma como una superficie “que delimita el Adentro y el Afuera” en la forma de un “mediador activo”; su conclusión inmediata es la irreductibilidad del sujeto tanto a las condiciones del medio como a su estructura genómica, por lo que se desarrolla “en la forma única en que cada sujeto se relaciona consigo mismo” (Žižek 2006: 141), es decir, en la manera singular en la que logra plegarse, auto-diferenciarse, y hacerse a su propia perspectiva, como a una tridimensionalidad sobre un plano.

El problema de esta conclusión es que parece remitir a una especie de autoengaño ético “idealista”, que dota de existencia a una ilusión subjetiva, cuya agencia realmente se reduce a determinaciones biológicas: “frente al genoma, no soy nada, y *esta nada es el sujeto mismo*” (Žižek 2006: 157). Es una objeción contraria a la de Habermas (también contra él), que liga la presunción de agencia del sujeto, aunque se sepa falsa, al miedo a la pérdida de sentido de la elección ética⁴. Sin embargo, el punto de partida foucaultiano y deleuziano, a mi juicio, no es muy diferente, sino que conciben el sujeto como pura relación molar, como una modulación social del deseo que resulta como un subproducto de cortes maquínicos más complejos, y cuya agencia no está dada, salvo como ilusión estética.

La importancia del sujeto como anclaje de la resistencia, que es más fuerte en Foucault que en Deleuze y Guattari, es la posibilidad del pliegue, del doblez, y del recorte sobre sí mismo que le permite ser arrastrado por las líneas de fuga que lo atraviesan. No es el sujeto el que arrastra las líneas de fuga, sino las líneas de fuga las que hacen bucle con retazos del sujeto, en cuanto códigos fragmentarios por los que se hacen inteligibles, siempre en el límite de lo que es posible ver y decir, los flujos moleculares descodifica-

⁴ “Al contrario que Habermas, debe postularse la *necesidad* ética de asumir la plena objetivación del genoma: esta reducción de mi ser sustancial a la fórmula carente de sentido del genoma borra la fantasmática *étouffe du moi*, la materia de la que están hechos nuestros egos, y me reduce pues a puro sujeto” (Žižek 2006: 157).

dos. En ello consiste, precisamente, la violencia que la filosofía ejerce sobre el pensamiento, en cuanto fuerza a pensar lo impensable, a nombrar lo innombrable, en cuanto traspasa los límites impuestos al propio sujeto, por sus condiciones fácticas de existencia y por los códigos que le dan su propia identidad.

¿Implica esta posición un rechazo total a lo molar, la macropolítica y al Estado? Pese al énfasis sobre lo molecular, es importante resaltar dos puntos explícitos en la obra de Deleuze y Guattari (1988). El primero de ellos es que la relación diferencial molecular-molar es necesaria; aunque de naturaleza distinta, los flujos moleculares y los segmentos molares siempre se dan juntos en la realidad concreta, se presuponen recíprocamente; su relación no es simétrica, pues se repelen mutuamente, los flujos nunca dejan de desterritorializarse y reterritorializarse, y los segmentos no dejan de capturarlos y codificarlos. El flujo molecular en sí mismo es abstracto y requiere de consistencia para ser captado. Las mismas identidades, por subalternas y grupales que sean, arrastran un código, un mínimo de molaridad que está dada, en principio, por los cortes de la máquina social. También los Estados cuentan con una potencia molecular que pueblan sus segmentos: “Buena o mala, la política y sus juicios siempre son molares, pero es lo molecular, con sus apreciaciones, quien la ‘hace’” (Deleuze & Guattari 1988: 225).

El segundo punto es una advertencia, un “error axiológico”: la distinción molecular-molar no es equivalente a la distinción bueno-malo (Deleuze & Guattari 1988: 219), pues incluso el fascismo es molecular, como los movimientos axiomáticos del capitalismo. Sin prudencia, las líneas de fuga mutan en una línea de muerte: “Lo peor no es quedar estratificado —organizado, significado, sujeto— sino precipitar los estratos en un desmoronamiento suicida o demente, que los hace recaer sobre nosotros, como un peso definitivo” (Deleuze & Guattari 1988: 165). La molaridad, la institución, la subjetividad son codificaciones necesarias en la configuración del tejido social y la individuación, por ellas pasan y se cortan los flujos moleculares, por ellas mismas se proyectan o se bloquean las líneas de fuga como flujos de desterritorialización.

En este sentido, el Estado es un referente necesario en la consideración de los flujos sociales que se desterritorializan y se reterritorializan en él, pero no como un elemento constituyente, sino como una “caja de resonancia” en la que confluyen los distintos centros de poder (Deleuze & Guattari 1988: 227-228). Pero en Deleuze y Guattari, como en Foucault, el trabajo conceptual se centra en cartografiar esa microtextura virtual-molecular que no logra ser capturados por los marcos jurídico-administrativos del Estado, y que permiten desbloquear el deseo como potencia microfísica de creación de lo social.

Ello explica que ninguno de estos autores proponga una alternativa revolucionaria o siquiera reformista de reestructuración estatal, pues no es la organización molar de lo social lo que está en el centro de sus problemas filosóficos, sino en captar su potencia creativa: el acontecimiento-virtual, para Deleuze y Guattari, el poder, para Foucault. Y

aunque esta indagación no sustituye la pregunta por la organización del Estado -en ello tienen razón los comentarios críticos de Žižek (2006), y Castro-Gómez (2016)-, sí es una condición necesaria para comprender su funcionamiento. El problema no es, entonces, la inexistencia de una propuesta estatal en la obra de Foucault o en la de Deleuze y Guattari, sino que las teorías políticas del Estado no sean más foucaultianas y deleuzianas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bidet, J. (2006). "Foucault y el liberalismo. Racionalidad, revolución, resistencia". *Argumentos*, 19 (52), 11-27.
- Castro-Gómez, S. (2016). *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana; Universidad Santo Tomás.
- Deleuze, G. (1995). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1994)*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2014). *El poder: curso sobre Foucault*. Tomo 2. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1973). *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Barral.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1988). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). *Estrategias de poder. Obras esenciales, Vol. 2*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2001). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: F.C.E.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: F.C.E.
- Foucault, M. (2017). *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Landinez Guio, D. A. (2019). *Poder, control y líneas de fuga en Foucault y Deleuze* (Tesis de Maestría). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado: Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lipovetsky, G. (2002). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, G. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.

- Pardo, J. L. (2014). “Micropolítica y revolución”. En *A propósito de Deleuze* (pp. 315-378). Valencia: Pre-Textos.
- Raunig, G. (2008). *Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Žižek, S. (2006). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pre-Textos.
- Žižek, S. (2016). *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*. Barcelona: Anagrama.