





*Jun Fujita Hirose*

**¿Cómo imponer  
un límite  
absoluto al  
capitalismo?**

Filosofía política de  
Deleuze y Guattari



*Jun Fujita Hirose*

# ¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo?

Filosofía política de  
Deleuze y Guattari



COLECCIÓN  
NOCIONES  
COMUNES

Fujita Hirose, Jun

¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo? / Jun Fujita Hirose. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón, 2021.

128 p. ; 20 x 14 cm.

ISBN 978-987-3687-78-5

1. Filosofía. 2. Política. I. Título.

CDD 320.01

Establecimiento del texto en castellano: Celia Tabó

Corrección: Elina Kohen

Diseño de cubierta: Juan Pablo Fernández

Imagen de tapa: *Pelutica buena*, Santiago Ney Marquez, 2021

Diagramación: Florencia Ayelén Medina

Diseño de Colección Nociones Comunes: Juan Pablo Fernández



Creative Commons 2.0 (CC BY-NC-ND 2.0)

© de los textos, Jun Fujita Hirose

© 2021, de la edición Tinta Limón

[www.tintalimon.com.ar](http://www.tintalimon.com.ar)

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

# Índice

Por fin sobre el fin. Por Diego Sztulwark	9
Introducción. ¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo?	13
Capítulo 1. <i>El anti-Edipo</i> . Los burgueses, los proletarios y el devenir-fuera-clase	25
Apéndice 1. Capitalismo y Estado	37
Capítulo 2. <i>Mil mesetas</i> . La mayoría, las minorías y el devenir-minoritario	51
Apéndice 2. Mayo del 68	65
Capítulo 3. <i>¿Qué es la filosofía?</i> Los hombres, lxs marginadxs y el devenir-animal	85
Apéndice 3. Revolución y filosofía	95
Conclusión ¿Dónde, cuándo y cómo hoy?	111





# Por fin sobre el fin

Por Diego Sztulwark

Por fin una *lectura* de los textos escritos en colaboración por Gilles Deleuze y Félix Guattari. No una “introducción a”, menos una “explicación”. Ni enseñanza ni divulgación. Lo que nos ofrece Jun Fujita Hirose es una lectura, digo bien: una delimitación, una interrogación y una producción. En estas páginas de seremos confrontados con tres libros –*El anti-Edipo* (1972), *Mil mesetas* (1980) y *¿Qué es la filosofía?* (1991)–, menos para descubrir en ellos una filosofía sistemática que para localizar políticas elaboradas sucesivamente en cada una de esas fechas.

Desde ya, llegamos a *¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo?* habiendo leído muchos comentarios sobre la obra del dúo. Se ha traducido del francés al castellano lo principal: los textos de François Zourabichvili y el notable ensayo sobre los movimientos aberrantes en la filosofía de Deleuze, de David Lapoujade. Y, sobre todo, el libro que, por objeto y tema (es decir, formalmente), podría ser el antecedente más directo de este: *Política y Estado en Deleuze y Guattari: ensayo sobre el materialismo histórico-maquínico*, de Guillaume Sibertin-Blanc (Universidad de los Andes, Bogotá, 2017). Mientras los primeros dos leen la entera filosofía de Deleuze, este último se detiene en las categorías de la producción conjunta. Fujita hace otra cosa.

Hemos dicho: una lectura. Describamos ahora las operaciones de esa lectura. Por un lado, Fujita delimita los términos de un determinado problema en cada libro de Deleuze-Guattari. Para Fujita un libro no debe ser leído como una obra homogénea, ni comparado con otros según procedimientos abstractos. Leer es dar con el *problema* que mueve a los autores. Problema cuya formulación sintética es hallada en una entrevista o en algún documento menor

de la época. Una vez delimitado el problema en cuestión, problema siempre fechado –como ya se ha dicho–, Fujita acomete un rodeo por los datos y el contexto –especialmente francés– que permiten visualizar la coyuntura en que dicho problema ha sido planteado. Son los términos de una verdadera interrogación. Los enunciados estratégicos de Deleuze-Guattari aparecen tomados en un desplazamiento (plantar un problema es dar con una pregunta vinculante). Desplazamiento que es el índice del proceso de problematización. El problema como zona de inestabilidad de la realidad, la problematización como acción que desnaturaliza y replantea los términos. Problematizar sería equivalente a localizar un acontecimiento. Y pensarlo es ya contraefectuarlo. Dramatizarlo. Cada vez, un teatro de la diferencia que quiere abrir posibilidades.

Pero aún hay más. Porque es la interrogación del propio Fujita, su lectura, la que permite ver el pensamiento de los autores como cabalgando –o agarrado por– la dinámica irregular del acontecimiento, que es distribución de mutaciones en la realidad y determinación recíproca de singularidades virtuales en la Idea. Un mismo movimiento, con sus dos caras indiscernibles. Fujita capta estos trayectos, les pone nombres precisos. *El anti-Edipo*, dice, es *leninista*, en su búsqueda de un sujeto clasista del corte. No ocurre lo mismo con *Mil mesetas*, *guevarista*, porque la clave-sujeto no puede brotar sino bajo la forma de devenir minoritario de tipo guerrillero, “dos, tres, mil Vietnam”. Una década después, en *¿Qué es la filosofía?*, los devenires deben vérselas con la vergüenza. Primo Levi es invocado junto a lo que en Argentina llamamos –expresión aportada por Bernardo Verbitsky– las “villas miseria” (“poblaciones” en Chile, “cantegriles” en Uruguay, “favelas” en Brasil y “chabolas” en Colombia): se trata de escribir ante las víctimas, de un pueblo que falta y de una tierra nueva. En otras palabras: no hay cómo estabilizar las categorías empleadas por los autores como esquemas atemporales. El rigor de la lectura de Fujita apunta precisamente a esto: mostrar que el trabajo filosófico de los autores no consiste en crear nociones de aplicación general, sino en ensayar movimientos y torsiones –pensamiento que crea conceptos– bajo presión de problemas precisos. Así, Deleuze y Guattari emergen como lo que son: *notables políticos*.

¿Notables políticos? Estrategas. Cerebros tomados por cuestiones actuales. Incluso marxistas. Y no solo por aquella declaración de Deleuze en la que confiesa que ellos se han mantenido siempre fieles a Marx, sino en el sentido preciso en que –como lo muestra nítidamente Fujita– el método de problematización parte siempre de tomar en serio las transformaciones del capital. Tampoco en el sentido que cierta izquierda pretende, buscando citas sobre la lucha de clases para colgar –como si fueran banderas– de los nombres Deleuze o Guattari. Hay algo más profundo, más comunista, más actual, que lleva la lectura de Fujita a un lugar al que no llegan habitualmente los comentaristas filosóficos (al que tal vez se aproximen los textos sobre la deuda y más recientemente sobre la guerra de Maurizio Lazzarato). Nos referimos, sobre todo, al problema de los límites del capitalismo. Problema que la imaginación contemporánea ya ni se plantea. El dúo Deleuze-Guattari heredaba de Marx el problema de los límites propios del funcionamiento de la máquina social capitalista. El capitalismo, dicen en *El anti-Edipo*, límite exterior de todas las sociedades anteriores, no posee él mismo límite exterior. Interioriza sus límites. Los desplaza. Los convierte en relativos. De modo que sus crisis acaban siendo parte de su ser. Lo que pareciera condenar toda revolución a la impotencia.

Es precisamente en este punto que la lectura de Fujita va más allá de los autores. Como decíamos antes: *produce*. El problema de cómo convertir en absoluto el límite es inseparable del problema de cómo operar por fin un corte: ¿dónde cortar? La cuestión viene del libro anterior del autor, *Cine-capital. Cómo las imágenes devienen revolucionarias*. Se trata, por tanto, de un problema de estrategia: ¿cómo se plantea el problema del corte, del límite absoluto, en medio de esta pandemia, de la aceleración del telecapitalismo y del neoextractivismo del que depende? La pregunta concierne muy particularmente, además, al lector en castellano, por cuanto los sujetos capaces de corte son localizados, en la lectura de Fujita, en la extensión territorial, neocolonizada, llamada Latinoamérica.

Diego Sztulwark  
Sábado 1 de mayo de 2021



# Introducción

## ¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo?

### “Nos hemos mantenido fieles al marxismo”

En una entrevista realizada por Toni Negri, Gilles Deleuze –en vísperas de la publicación de su última colaboración con Félix Guattari– explica en qué consiste el trabajo que hace con su coautor desde *El anti-Edipo* (1972):

Creo que tanto Félix Guattari como yo, aunque quizá de dos maneras diferentes, nos hemos mantenido fieles al marxismo. No creemos en una filosofía política no centrada en torno al análisis del capitalismo y sus desarrollos. Lo que más nos interesa de Marx es el análisis del capitalismo como sistema inmanente que constantemente desplaza sus límites y constantemente vuelve a encontrarse con ellos a una escala ampliada, ya que el límite es el propio capital.<sup>1</sup>

Deleuze diferencia aquí cinco puntos: *primero*, su colaboración con Guattari es una “filosofía política”; *segundo*, la filosofía política que ellos hacen tiene por eje un “análisis del capitalismo y sus desarrollos”; *tercero*, su análisis del capitalismo es fiel a Marx, quien define este último como “sistema inmanente”; *cuarto*, el sistema inmanente capitalista por sí mismo jamás se encuentra con su límite absoluto, sino que se puede desarrollar infinitamente, restableciendo sus límites relativos a una escala siempre más vasta; *quinto*, el “límite” constante del capitalismo no es otro que el propio capital en cuanto movimiento de la valorización del valor a través de la producción de

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*, traducción de José Luis Pardo, edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl), Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS, pág. 145.

plusvalía, dado que con lo que choca el capitalismo en cada momento de su desarrollo es con la esencia misma del capital, que consiste en aumentar la masa de plusvalía en términos absolutos, aun cuando esta no cesa de disminuir relativamente en relación con la suma total del capital. En definitiva, el capitalismo se aproxima constantemente a un límite (la baja tendencial de la tasa de ganancia), pero siempre lo hace retroceder (el aumento constante de la ganancia).

¿Cómo imponer el límite absoluto al capitalismo que se desarrolla expandiendo siempre sus límites inmanentes? Este es el problema que la filosofía política hace suyo cuando se basa en un análisis marxista del capitalismo y de sus etapas de desarrollo. ¿Dónde, cuándo y cómo se puede producir el límite absoluto a partir del cual comenzaría otro agenciamiento colectivo fuera del capitalismo? Este es el problema que Deleuze y Guattari plantean en su tríptico de filosofía política, a saber, *El anti-Edipo* (1972), *Mil mesetas* (1980) y ¿Qué es la filosofía? (1991).<sup>2</sup>

El *dónde*, *cuándo* y *cómo* de la posibilidad de producción del límite absoluto revolucionario varía según las etapas de desarrollo históricas del capitalismo. Esta es la razón por la cual la filosofía política les exigió a Deleuze y Guattari escribir tres libros y no uno solo en sus veinticinco años de colaboración. Prepararon su primer libro, *El anti-Edipo*, en la segunda mitad de los años sesenta, cuando la línea de conflictividad principal todavía estaba trazada por el eje Oeste-Este. El segundo libro político-filosófico,<sup>3</sup> *Mil mesetas*, fue concebido en la segunda mitad de los años setenta, época en que el eje principal se desplazaba del Oeste-Este al Norte-Sur. En cuanto

---

<sup>2</sup> Se usarán abreviaturas para referir a las citas textuales de cada obra: AE remite a Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, nueva edición ampliada, traducción de Francisco Monge, Paidós, 1985; MM remite a Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez con la colaboración de Umbelina Larraceleta, Pre-texto, 1988; y QF remite a Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, traducción de Thomas Kauf, Anagrama, 1993.

<sup>3</sup> Además del tríptico político-filosófico que trataremos en el presente ensayo, Deleuze y Guattari publicaron en colaboración otros dos libros, a saber, *Kafka. Por una literatura menor* (1975) y *Rizoma* (1976). Este último fue integrado a posteriori como introducción de *Mil mesetas*.

al último libro, *¿Qué es la filosofía?*, lo redactaron a finales de los años ochenta, cuando el eje Norte-Sur seguía siendo dominante, en medio de una nueva configuración mundial que borraría completamente el eje Oeste-Este.

De hecho, no es exacto decir que Deleuze y Guattari analizaron el capitalismo y sus etapas de desarrollo observables en el momento en que escribían cada uno de los libros del tríptico. Lo que realmente hicieron en su tríptico fue, más bien, volver cada vez a analizar el capitalismo de cero, *desde el punto de vista de su nueva etapa de desarrollo*, inventando un nuevo conjunto de conceptos. Por ejemplo, ambos filósofos ubican a los Estados socialistas en una posición radicalmente diferente en cada libro: en *El anti-Edipo*, los presentan como Estados que encarnan el “corte leninista”, corte revolucionario en términos de interés de clase; en *Mil mesetas*, los consideran como “modelos de realización” específicos de la “axiomática” capitalista, es decir, del sistema inmanente capitalista; y en *¿Qué es la filosofía?*, ya no los tratan de ninguna manera específica, sino que los presentan como “Estados modernos”, entre otros. Esto no es mera modificación del análisis de coyuntura en conformidad con cada etapa de desarrollo capitalista observable, sino *actualización coyuntural del análisis mismo del capitalismo*, donde su definición marxista como sistema inmanente queda inalterada a través del conjunto de los tres libros.<sup>4</sup>

## **“La sociedad capitalista no puede soportar ninguna manifestación de deseo”**

Cada libro del tríptico político-filosófico de Deleuze y Guattari, tanto en sus análisis del capitalismo como en aquellos sobre la producción del límite último revolucionario, es determinado por la etapa

---

<sup>4</sup> Lo que Deleuze y Guattari afirman en su último libro a propósito del socialismo, por ejemplo, es que este nunca existió como algo distinto del capitalismo, sino que solo existió una misma marea de desterritorialización inmanente que se reterritorializó sobre los Estados modernos, con la Unión Soviética y los Estados Unidos como dos polos (el bolchevismo y el taylorismo son gemelos monocigóticos, si se quiere), lo cual implica un análisis distinto del capitalismo respecto a lo desplegado en *El anti-Edipo* y en *Mil mesetas* respectivamente.

de desarrollo capitalista observable en el momento en que fue escrito. Es por eso que, en el presente ensayo, trataremos cada libro por separado, sin mezclar los argumentos de uno y otro, como a menudo constatamos en la literatura sobre el mismo corpus. Así, pondremos de realce tres versiones diferenciadas entre sí, y no una sola, de la filosofía política deleuziana-guattariana.

Dicho esto, quisiera señalar el hecho de que, además del análisis sobre la producción del límite absoluto, también hay algo que permanece invariable a través de los tres libros. En *El anti-Edipo*, Deleuze y Guattari escriben: “La sociedad capitalista puede soportar muchas manifestaciones de interés, pero ninguna manifestación de deseo, pues esta bastaría para hacer estallar sus estructuras básicas” (AE390). O sea, la manifestación de deseo es la que constituye el límite último para el sistema inmanente capitalista, mientras que ninguna manifestación de interés, por radical o revolucionaria que sea, constituye para este otra cosa que su límite *penúltimo* y no escapa al plano del capital. Esta es la tesis inalterable a través de todo el tríptico en sus análisis coyunturales sobre las condiciones de producción del límite absoluto revolucionario, aunque en *Mil mesetas* los autores ya no hablan de “manifestación de deseo”, sino de “devenir”, y que en *¿Qué es la filosofía?*, este último recibirá su nueva definición como proceso que consiste en “impulsar a lo absoluto” los movimientos de la desterritorialización inmanente relativa, a saber, los que se actualizan en el capitalismo y en la democracia nacional.

La oposición formulada en términos de “interés” y “deseo” en *El anti-Edipo*, en términos de “estado” y “devenir” en *Mil mesetas* y en términos de “desterritorialización inmanente relativa” y “absoluta” en *¿Qué es la filosofía?* es, entonces, completamente fundamental en los análisis *políticos* de Deleuze y Guattari. ¿Cuál es esa oposición? En la famosa letra “*G comme Gauche* [izquierda]” de *El abecedario de Gilles Deleuze*, documental filmado en 1988-1989, el filósofo dice algo muy sugestivo al respecto:

No ser de izquierda es un poco como la dirección postal: partir de sí mismo, la calle donde se vive, la ciudad, el país, los demás países, cada vez más lejos. Comienzas por ti mismo y en la medida en que eres



privilegiado, que vives en un país rico, piensas: “Bueno, ¿cómo hacer para que la situación dure?” [...] Ser de izquierda es lo contrario. [...] Se dice que los japoneses [...] no perciben como nosotros, perciben primero el contorno. Entonces dirían: el mundo, el continente, Europa, Francia [...], la calle Bizerte, yo. Es un fenómeno de percepción. Uno percibe en primer lugar el horizonte y percibe en el horizonte. [...] Ser de izquierda es saber que los problemas del tercer mundo están más cerca de nosotros que los problemas de nuestro barrio.

Al definir qué es ser de izquierda, Deleuze establece aquí una oposición entre dos modos diferentes de percibir el mundo que remite, justamente, a aquella a partir de la cual Deleuze y Guattari llevaron a cabo los análisis políticos en su tríptico. El “comenzar por sí mismo” es el fenómeno de percepción que se expresa típica y explícitamente, por ejemplo, en la consigna de Donald Trump, “*America first*”, o en la de Jair Bolsonaro, “*Brasil acima de tudo*”, pero esto no se reduce en absoluto a tales casos extremos, sino que atraviesa a todos los gobiernos, incluidos los denominados “gobiernos de izquierda”. Deleuze añade en la misma rúbrica: “No existen gobiernos de izquierda”. En efecto, son los propios gobiernos socialdemócratas los que más trabajan por los intereses de sus respectivas naciones, mientras que los gobiernos (neo)liberales –o “totalitarios”, siguiendo la terminología deleuziana-guattariana– trabajan para los intereses de los capitales externos o del mercado mundial, lo cual no quiere decir, evidentemente, que los liberales sean de izquierda: ellos se identifican con los capitales globales y hacen de estos su “sí mismo”.

¿En qué medida se puede sostener, en cambio, que el “percibir primero el contorno” se coloca del lado del “deseo”? Cuando uno percibe primero el horizonte y percibe en el horizonte, es decir, cuando uno se percibe a sí mismo en el plano de coexistencia inmanente con todos los otros habitantes del mundo, humanos y no humanos, presentes y futuros, entra necesariamente en una lucha *contra* su propio interés y su propio estado o estatuto. A esta lucha, Deleuze y Guattari la llaman “manifestación de deseo” en *El anti-Edipo*, “devenir” en *Mil mesetas* y “desterritorialización inmanente absoluta” en *¿Qué es la filosofía?* Aquellxs que *desean* contra sus intereses, aquellxs que *devienen* contra sus estados o estatutos, aquellxs que *se*

*desprenden de sus territorios* para hacerse tomar en un movimiento de desterritorialización inmanente absoluta son lxs de izquierda. En este sentido, quizá no sea exacto hablar del “ser” de izquierda. Si bien se puede no *ser* de izquierda, no se puede *ser* de izquierda, al contrario, porque, propiamente, la izquierda no es un *ser*, no es un estado, sino un *devenir*, un proceso. Existen solo devenires-izquierda, en los que todos los seres entran cuando se perciben en el plano de inmanencia.

### **“La suerte de la revolución está ligada al interés de las masas explotadas y dominadas”**

¿Deleuze y Guattari piensan que las luchas por interés son inútiles para hacer estallar los engranajes de la máquina capitalista mundial? No, en absoluto. En *El anti-Edipo*, por ejemplo, afirman: “Es demasiado evidente que la suerte de la revolución está ligada únicamente al interés de las masas explotadas y dominadas” (AE387). Ningún movimiento revolucionario, ningún proceso de producción del límite absoluto comienza fuera de un lazo estrecho con las luchas de las masas explotadas y dominadas por sus intereses económicos y políticos. De ahí, la cuestión del *dónde* del análisis político coyuntural en cada libro del tríptico deleuziano-guattariano. ¿Dónde se hallan las masas explotadas y dominadas en una determinada etapa de acumulación del capital? ¿Dónde se desarrollan las luchas de masas interesadas y capaces de dar inicio a un nuevo movimiento mundial para atacar al capitalismo? ¿Por dónde comienza la revolución? Deleuze y Guattari identifican a los proletarios en *El anti-Edipo*, a las minorías en *Mil mesetas* y a lxs marginadxs en *¿Qué es la filosofía?* como a esas masas en lucha.

Sin embargo, como ya lo hemos visto, las luchas por interés como tales no producen el límite último revolucionario. El capitalismo soportaría todas las luchas de masas si estas no expresaran otra cosa más que intereses. Más adelante, en el mismo párrafo de *El anti-Edipo*, leemos: “La actualización de una potencialidad revolucionaria se explica menos por el estado de causalidad preconsciente, en el que, sin embargo, es comprendida, que por la efectividad de un corte

libidinal en un momento preciso, esquizia cuya única causa es el deseo” (AE388). La oposición entre “estado de causalidad preconsciente” y “corte libidinal” remite a aquella entre manifestación de interés y manifestación de deseo. Lo que los filósofos sostienen aquí es que, si bien es cierto que la potencialidad revolucionaria se produce en las luchas por interés de las masas explotadas y dominadas, no es menos cierto que esta se actualiza efectivamente cuando se manifiesta el deseo en vínculo con esas luchas, cortando la propia causalidad de interés. Así encontramos la cuestión del *cuándo* de los análisis político-coyunturales de Deleuze y Guattari. Como veremos en los capítulos siguientes de este libro, la potencialidad revolucionaria se actualiza o se efectúa cuando los proletarios en lucha entran en un *devenir-fuera-clase* o *devenir-esquizo* (*El anti-Edipo*), cuando las minorías en lucha entran en un *devenir-minoritario* (*Mil mesetas*), o cuando los “hombres”, ciudadanos provistos de derechos, entran en un *devenir-animal* ante lxs marginadxs en lucha que caen bajo la represión estatal (*¿Qué es la filosofía?*). El devenir-fuera-clase, el devenir-minoritario y el devenir-animal son tres formas distintas del “devenir-revolucionario” que Deleuze y Guattari proponen en sus análisis políticos según las etapas de desarrollo del capitalismo.<sup>5</sup>

### “Hay que darse contra la pared”

Nos queda la cuestión del *cómo*. ¿Cómo se actualiza la potencialidad revolucionaria? ¿Cómo se produce el corte de deseo o la “esquizia” en la serie causal de intereses? ¿Cómo se manifiesta el deseo en las luchas de masas por interés (*El anti-Edipo* y *Mil mesetas*) o ante estas (*¿Qué es la filosofía?*)? ¿Cómo ocurre la revolución copernicana de percepción del “comenzar por sí mismo” al “percibir primero el horizonte”? Al respecto, la definición que Deleuze da del “creador” en una entrevista realizada en 1985 nos dice mucho.

---

<sup>5</sup> Si bien es cierto que el concepto de “devenir-animal” apareció en *Mil mesetas*, fue exclusivamente en el marco de la cuestión medioambiental. Como examinaremos en el capítulo 3, es en *¿Qué es la filosofía?* donde el concepto está puesto en el centro de la filosofía política deleuziana-guattariana.

Si un creador no se encuentra atenazado por un conjunto de imposibilidades, no es un creador. Creador es aquel que se crea sus propias imposibilidades al mismo tiempo que crea lo posible. Como [John] McEnroe, encontrará la solución golpeándose la cabeza. Hay que darse contra la pared porque sin ese conjunto de imposibilidades no será posible hallar la línea de fuga.<sup>6</sup>

Uno produce el corte de deseo en la causalidad de interés erigiendo ante sí mismo un muro de imposibilidades heterogéneas: imposibilidad de quedarse sin reclamar su interés, imposibilidad de reclamar su interés teniendo en cuenta el de los otros, imposibilidad de respetar los intereses de los otros sin renunciar al suyo, etcétera. Es un muro *problemático*, es un “problema” absolutamente irresoluble en la medida en que queda subordinado a la lógica de interés. A este problema, Deleuze y Guattari lo denominan “potencialidad revolucionaria”, potencialidad “comprendida” en todas las luchas por interés que las masas explotadas y dominadas emprenden. “Comprendida”, porque estas últimas conocen en carne y hueso qué son la explotación (bajo el capitalismo) y la dominación (bajo la democracia nacional), de tal modo que no quieren que de sus luchas resulte la situación en la que otros sufrirían, en su lugar, esas mismas violencias económicas y políticas.

Quizá podamos decir que el problema irresoluble en términos de interés constituye, ya por sí mismo, el límite absoluto para el sistema inmanente capitalista, en la medida en que es el problema que este no puede resolver, por mucho que amplíe sus límites. Sin embargo, la pared problemática en cuanto tal no es sino el límite absoluto teórico, puramente potencial, que el capitalismo, de hecho, siempre anticipa y conjura para mantener en marcha su desarrollo. En cambio, el límite absoluto práctico o efectivo se da más bien en la “solución” al problema, o sea, en la línea de fuga que el propio muro incita a las personas en lucha a trazar ante él. El problema no se resuelve sino en manifestaciones de deseo, que cortan la causalidad de interés. La solución, producida necesariamente en términos de deseo, es la que

---

<sup>6</sup> Deleuze, *Conversaciones 1972-1990*, *op. cit.*, pág. 114.

se impone como límite absoluto efectivo al sistema axiomático inmanente capitalista y a sus modelos de realización que son los Estados modernos. En definitiva, el muro de imposibilidades heterogéneas en términos de interés se erige como límite absoluto potencial *común* al capitalismo y a las personas que luchan contra este. Pero si el primero lo anticipa y conjura, las segundas lo asumen y superan invirtiendo la subordinación del deseo al interés, generando así un gran movimiento de devenir-revolucionario (el devenir-fuera-clase, el devenir-minoritario o el devenir-animal, según las etapas de acumulación del capital), que constituye el límite absoluto efectivo que el capitalismo no puede conjurar ni anticipar.

### **“Somos responsables ante las víctimas”**

En cada lugar del mundo, siempre hay personas o grupos que entran en devenires-revolucionarios y minan unas u otras piezas del sistema capitalista. Pero el devenir-revolucionario desmorona el capitalismo en su totalidad solo cuando llega a involucrar en sí a *todo el mundo*, dado que el capitalismo no es un sistema local, sino global o mundial. Lo que debemos saber al respecto es que si *El anti-Edipo* y *Mil mesetas* presentan una perspectiva similar para el proceso de generalización del devenir-revolucionario, *¿Qué es la filosofía?* adopta una perspectiva distinta, invertida. En *El anti-Edipo*, Deleuze y Guattari sostienen que los proletarios en lucha, en la medida en que no se conforman con su reterritorialización sobre un ser-clase (formación del proletariado), van a desterritorializarse en un devenir-fuera-clase, en el que deben involucrar no solo a los otros proletarios, sino también a los burgueses; y, en *Mil mesetas*, sostienen que las minorías en lucha, las que no se conforman con su reterritorialización sobre subconjuntos particulares de la mayoría (reconocimiento de estatutos), van a desterritorializarse en un devenir-minoritario, en el que se deben involucrar no solo las otras minorías, sino también los mayoritarios. En ambos casos, son las masas explotadas y dominadas las primeras que introducen en la causalidad de interés un corte de deseo al que se suma todo el mundo, en el que cada individuo asume como suyo el problema inicialmente planteado por aquellas masas, problema

irresoluble en términos de interés. Pero, justamente, ya no es así en *¿Qué es la filosofía?* Como veremos en el capítulo 3, lo que sostienen Deleuze y Guattari en su último libro es que no son lxs marginadxs, sino los “hombres” los que dan inicio al movimiento de devenir-revolucionario. Aquellos que disfrutaban plenamente de los derechos *humanos* o de la ciudadanía son los primeros que se desterritorializan en un devenir-animal, encontrándose ante lxs marginadxs agonizando en sus luchas bajo la represión militar y policial.

En *¿Qué es la filosofía?*, los autores presentan a lxs marginadxs como “víctimas”. Es la primera vez, en su larga colaboración, que Deleuze y Guattari se permiten emplear el término “víctima” para calificar la situación en la que se encuentran las masas explotadas y dominadas.

¿Quién puede mantener y gestionar la miseria, y la desterritorialización-reterritorialización de las *poblaciones* marginales, salvo unas policías y unos ejércitos poderosos que coexisten con las democracias? ¿Qué socialdemocracia no ha dado la orden de disparar cuando la miseria sale de su territorio o gueto? [...] No somos responsables de las víctimas, sino ante las víctimas. Y no queda más remedio que hacerse el animal [...] para liberarse de lo abyecto: el propio pensamiento está a veces más cerca de un animal moribundo que de un hombre vivo, incluso demócrata (QF109-110).

Cada vez que lxs marginadxs intentan salir de sus territorios asignados (las poblaciones, las villas, las chabolas, las *favelas*, etc.) para reterritorializarse sobre el ser-ciudadano o hacerse tener en cuenta entre los “hombres”, es decir, cada vez que ellxs empiezan su lucha por interés, los Estados modernos, incluidos los socialdemócratas, lxs masacran. Y, ante lxs marginadxs así sumidxs en la situación de mera “víctima”, asimilable a la de un “animal moribundo” en agonía, los “hombres” se ponen a devenir-animal, en la medida en que se dan cuenta de que “lo abyecto” que sienten ellos por sus propios modos de existencia inmanentes jamás *se resuelve* con el humanitarismo, el cual no es sino complementario con la propia represión sangrienta en el seno del sistema axiomático inmanente capitalista (véase el caso ejemplar de las bombas humanitarias en complementariedad con las bombas militares en las guerras colonialistas contemporáneas).

Debemos notar que aquí también se opera una actualización coyuntural del análisis del capitalismo: lo inédito es que Deleuze y Guattari cuentan el genocidio de las masas explotadas y dominadas en lucha como una de las funciones *congénitas* de los Estados modernos en cuanto modelos de realización de la axiomática capitalista. En los dos libros anteriores, el capitalismo nunca fue presentado como un sistema genocida. Si los filósofos actualizaron así su análisis del capitalismo en *¿Qué es la filosofía?*, lo hicieron justamente desde el punto de vista de la nueva etapa de desarrollo capitalista observable en el momento de su preparación, a saber, en el del hundimiento del socialismo real: la desaparición del eje de conflictividad Oeste-Este dejó en vigencia solo el eje de explotación y de dominación Norte-Sur. En *Mil mesetas*, los filósofos habían afirmado: “La potencia de minoría, de particularidad, encuentra su figura o su conciencia universal en el proletario” (MM476). Si lxs marginadx son una “particularidad”, lo son, sin embargo, en un nuevo orden mundial, en el cual la propia figura de “proletario” –o, más bien, de “proletariado”– está en crisis profunda e irreversible, de tal modo que ya no se les ofrece como potencia “universal” a las particularidades explotadas y dominadas en lucha.

A través de su tríptico de filosofía política, Deleuze y Guattari proponen una sola *estrategia* para derribar el capitalismo, la del devenir-revolucionario de todo el mundo, y tres *tácticas* distintas para seguir esta estrategia, que son el devenir-fuera-clase, el devenir-minoritario y el devenir-animal. Si para Deleuze y Guattari el ser fiel a Marx consistió en analizar el capitalismo como sistema inmanente y hacerlo en función de su desarrollo histórico, el ser fiel a Deleuze y Guattari para nosotrxs consistirá en poner el devenir-revolucionario de todo el mundo como estrategia inmutable para la revolución y en analizar cuál sería la nueva táctica correspondiente a la etapa de desarrollo capitalista observable en el momento en que estamos viviendo actualmente, teniendo en cuenta que ya pasaron casi treinta años, un tiempo más largo que el de la colaboración deleuziana-guattariana, desde la publicación de *¿Qué es la filosofía?* El presente ensayo hará suya esa fidelidad a los dos filósofos franceses.





# Capítulo 1

## *El anti-Edipo*

### Los burgueses, los proletarios y el devenir-fuera-clase

#### “Era una especie de constructivismo al estilo ruso”

En una entrevista realizada con motivo de la publicación de *Mil mesetas*, en 1980, Deleuze y Guattari se refieren al trabajo que habían hecho ocho años antes, y lo resumen en los siguientes términos:

*El anti-Edipo* trataba de un dominio familiar, reconocido: el inconsciente. Proponía sustituir el modelo teatral o familiar del inconsciente por un modelo más político: la fábrica en lugar del teatro. Era una especie de “constructivismo” al estilo ruso. De ahí la idea de producción deseante, de máquinas deseantes.<sup>1</sup>

Lo primero que aquí nos llama la atención es el dominio de un tono socialista, incluso soviético, con las palabras “fábrica”, “producción”, “máquinas” y “constructivismo”. En efecto, el libro está completamente teñido de aquel tono. Se dice a menudo que *El anti-Edipo*, escrito inmediatamente después de Mayo del 68 y publicado a principios de los años setenta, es un producto icónico de ese acontecimiento. En realidad, sin embargo, la palabra “mayo” apenas aparece en sus casi quinientas páginas (en la versión original francesa). El octubre ruso está definitivamente más presente que el mayo francés. *El anti-Edipo* es un libro sobre el socialismo, o sea, sobre los proletarios y sus luchas por interés, es decir, por el mejoramiento de sus condiciones de vida desde el punto de vista de la economía política.

---

<sup>1</sup> “Ocho años después: entrevista 80” (1980), en Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, traducción e introducción de José Luis Pardo, Pre-textos, 2008, pág. 165.

A propósito del párrafo arriba citado, encontramos otro punto fundamental para subrayar: en la serie de palabras que le dan su tono socialista, los autores insertan otras que no pertenecen al lenguaje normativo socialista ni al soviético, como “inconsciente” o “deseo” (ambas, junto con “libido”, son sinónimos para Deleuze y Guattari). Esta es, precisamente, la singularidad de *El anti-Edipo*. Si el libro trata del movimiento socialista, que es del orden preconsciente y consciente por excelencia, lo hace desde el punto de vista del inconsciente. O, lo que es lo mismo, las luchas por interés de los proletarios son examinadas desde el punto de vista del deseo. ¿Qué significa el tratamiento de una lucha por interés en términos de deseo? Significa analizar cómo el proceso de producción de deseo se subordina a un estado de causalidad de interés en la lucha en cuestión y, al mismo tiempo, cómo se puede invertir esa subordinación para que se produzca un corte de deseo en los encadenamientos causales de interés. Deleuze y Guattari denominan “esquizoanálisis” a esta operación, en oposición al psicoanálisis que propone, según ellos, otro modelo del inconsciente, a saber, el de teatro o de familia (modelo “edípico”), no considerado productivo, sino reproductivo. El “anti-Edipo” es sinónimo de esquizoanálisis.

### **“La burguesía es la única clase”**

*El anti-Edipo* es un libro que se dirige a los proletarios en lucha. Si los autores esquizoanalizan las luchas proletarias y la Revolución rusa en particular, lo hacen para invitar a los proletarios en lucha a esquizoanalizarse a sí mismos. La tesis fundamental del libro sostiene que las luchas proletarias se ponen a corroer el capitalismo solo cuando los proletarios se vuelven esquizoanalizantes de sí mismos. En otros términos, los autores piensan que todos los ataques proletarios a la máquina social capitalista resultan insuficientes –incluso ineficaces– si los proletarios se dejan apresar en la serie causal de interés.

Sin embargo, al mismo tiempo, Deleuze y Guattari nunca niegan la importancia de las luchas por interés. Las consideran, al contrario, como una etapa necesaria para la revolución, porque es

en ellas donde los individuos se conforman como “grupo” político. Todos los grupos revolucionarios se forman en principio bajo un interés común o colectivo y, en el caso de los proletarios, tal agrupamiento de interés se da en forma de “clase”. ¿Cómo se forman los proletarios en clase? Para esta pregunta, Deleuze y Guattari no hacen más que adoptar la respuesta leninista.

Por supuesto, podemos concebir una determinación teórica de la clase proletaria al nivel de la producción (aquellos a los que la plusvalía es arrancada) o al nivel del dinero (renta salarial). Pero [...] el ser objetivo que define como *interés de clase* permanece puramente virtual en tanto que no se encarna en una conciencia que ciertamente no lo crea, pero lo actualiza en un partido organizado, apto para proponerse la conquista del aparato de Estado (AE263).

El proletariado, grupo-clase proletario, no preexiste a la lucha por interés de los proletarios, y esta no se opera sin creación de un partido. Si bien es cierto que el interés de clase proletario es un ser teórica y objetivamente determinable, no es menos cierto que al nivel práctico y subjetivo, las masas proletarias lo viven de un modo puramente *preconsciente* mientras les falte el partido de vanguardia capaz de representárselo en forma *consciente* al inscribirlo en la perspectiva de construir un nuevo socius, socialista. En la medida en que se dotan de una organización partidaria, los proletarios toman conciencia de su interés preconsciente y, al mismo tiempo, se forman en clase. En esto consisten, según Deleuze y Guattari, las luchas por interés de los proletarios.

La toma de conciencia y la formación de clase van juntas, jamás se producen la una sin la otra, y constituyen lo que Deleuze y Guattari llaman “corte leninista”, corte subjetivo que la conciencia de clase efectúa en el estado objetivo del interés preconsciente. Pero ¿en qué sentido precisamente hablan de “corte” a propósito de la actualización leninista del interés de clase proletario? En el sentido de que dicha actualización consiste en organizar una “bipolarización” de la sociedad capitalista.

Desde el punto de vista de la axiomática capitalista no hay más que una sola clase con vocación universalista, la burguesa. [...] Ella es la

única clase en tanto que tal, en la medida en que lleva la lucha contra los códigos y se confunde con la descodificación generalizada de los flujos. Por esta razón ella se basta para llenar el campo de inmanencia capitalista (AE261).

En las sociedades precapitalistas, no existió la “clase”, sino las castas o los rangos, y los códigos que los determinaban. Los órdenes precapitalistas, tales como la nobleza o el feudalismo, son flujos codificados, mientras que la “clase” designa una especie de marea descodificada y descodificante, que se confunde con la generalización capitalista de la descodificación de flujos. La sociedad capitalista es sociedad de clase. Deleuze y Guattari definen así el sentido del término “clase”, y sostienen que el capitalismo nació con una sola clase universalizada y universalizante, que es la burguesía: la sociedad capitalista es sociedad burguesa.

La formación del proletariado consiste en producir un “corte” en el seno de esa única clase universal, burguesa, para dividirla en dos clases opuestas e imponer una bipolaridad de clase a la sociedad capitalista. A propósito del corte leninista, debemos retener un punto: no es un corte de *deseo*, sino de *interés*, en la medida en que se realiza en conformidad con el interés preconscious proletario. El esquizoanálisis diría que la clase proletaria no es un grupo de deseo, sino que es un grupo de interés, en el cual la producción inconsciente de deseo queda subordinada a la causalidad preconscious de interés y a su representación consciente.

### “Siempre cortes de cortes...”

No habría ninguna necesidad de hablar de deseo si el corte de interés proletario bastara para sobrepasar el régimen capitalista. La historia del siglo XX muestra que la realidad es bien contraria: es, en todo caso, el capitalismo el que supera el corte leninista.

La obra inmensa de Lenin y de la revolución rusa consistió en forjar una conciencia de clase conforme al ser o el interés objetivo e imponer a los países capitalistas un reconocimiento de la bipolaridad de clase. Pero este gran corte leninista no impidió la resurrección de un

capitalismo de Estado en el propio socialismo, ni impidió que el capitalismo clásico continuase su verdadero trabajo de topo, siempre cortes de cortes que le permitían integrar en su axiomática secciones de la clase reconocida, aunque echando más lejos, en la periferia o en enclaves, los elementos revolucionarios no controlados (AE263-264).

Otra vez podemos constatar el hecho de que Deleuze y Guattari nunca ignoran la grandeza de lo que hizo Lenin con los proletarios rusos y del mundo. Los filósofos sostienen que el corte leninista es necesario, pero no suficiente para derribar el capitalismo. La historia demuestra que el corte leninista como tal no puede esquivar *contracortes* capitalistas ni en los países capitalistas ni en los socialistas.

Por un lado, la conquista proletaria de un aparato de Estado, o sea, la construcción socialista de un nuevo *socius* conforme al interés proletario, se concreta con el retorno del capitalismo en forma de capitalismo monopolista de Estado. Deleuze y Guattari explican cómo se produce este retorno: “Un Estado supuestamente socialista implica una transformación de la producción, de las unidades de producción y del cálculo económico. Pero esa transformación solo puede realizarse a partir de un Estado ya conquistado que se halla ante los mismos problemas axiomáticos de extracción de un excedente o de una plusvalía, de acumulación, de absorción, de mercado y de cálculo monetario” (AE263). En el socialismo, si en teoría ya no existe la burguesía, es la tecno-burocracia estatal, instaurada y asumida por la vanguardia de conciencia o de partido, la que pasa a desempeñar, en la práctica, una función equivalente a la de la burguesía con respecto a sus masas obreras. Así se produce un contracorte capitalista práctico en el seno de la clase proletaria teóricamente universal. En este sentido, estamos observando un caso particularmente ejemplar en la República Popular China desde hace treinta años.

Por el otro, si bien es cierto que la Revolución rusa suscitó en los países capitalistas la creación de grandes organizaciones proletarias, no es menos cierto que estas no fueron más allá del reconocimiento e integración del proletariado en el capitalismo como segunda clase, facilitando a la burguesía el mantenimiento del control del Estado con su propia tecno-burocracia. Al respecto, Deleuze y Guattari

escriben: “El capitalismo [...] ha podido digerir la Revolución rusa [...] añadiendo sin cesar nuevos axiomas a los viejos, axioma para la clase obrera, para los sindicatos, etc. Siempre está preparado para añadir nuevos axiomas [...], es su propia pasión que no cambia en nada lo esencial” (AE260-261). Si el corte leninista se impone al capitalismo como problema, este lo resuelve operando el corte reformista, que consiste en crear un conjunto de axiomas socialdemocráticos (reconocimientos de derechos en el marco de cada Estado-nación), conjunto ilimitable en la medida en que los proletarios continúan sus luchas por interés. A esto, sin embargo, los autores añaden algo muy importante: el capitalismo –obligado así a multiplicar sus axiomas socialdemocráticos costosos para el proletariado, tales como el aumento salarial, el pleno empleo, el bienestar social, etc.– debe adoptar una serie de axiomas complementarios, axiomas de intercambio desigual en particular, que le garantizan la posibilidad de reproducir sus límites a una escala siempre ampliada para seguir resolviendo el problema constante *del* capital, a saber, el del aumento continuo de la ganancia a pesar de la inevitable baja tendencial de la tasa de ganancia. Y esto trae una consecuencia *teorema*: los elementos revolucionarios se desplazan del centro a la periferia y a sus “enclaves” en el interior del centro y, al mismo tiempo, salen fuera del control de la axiomática capitalista así como del movimiento socialista clásico. “Un Castro, un árabe, un pantera negra, un chino en el horizonte”... (AE389).

### **“La oposición surge entre la clase y los fuera-clase”**

Las nuevas fuerzas revolucionarias encontradas en la periferia y en sus enclaves interiores del centro asumirán el protagonismo en *Mil mesetas*. En *El anti-Edipo*, al contrario, los autores se quedan en el mundo protagonizado por los proletarios, localizando el eje de conflictividad principal entre el Oeste y el Este, entre la burguesía y el proletariado, sin profundizar el tema de la relación entre el centro y la periferia, entre el Norte y el Sur, entre la mayoría y las minorías.

El corte leninista, en cuanto corte de interés, no puede impedir que el capitalismo realice, por su lado, sus propios cortes sobre él mismo, mediante el establecimiento del capitalismo monopolista de Estado, en el caso en que los proletarios conquisten el poder, y mediante reformas socialdemocráticas, en el caso en que los burgueses sigan controlando el aparato de Estado. Esos “cortes de cortes” o contracortes capitalistas constituyen un *problema* para los proletarios en lucha, problema compuesto por un conjunto de imposibilidades heterogéneas: imposibilidad de quedarse sin luchar por su interés, imposibilidad de producir el corte de interés revolucionario sin recibir contracortes capitalistas, imposibilidad de dejarse contracortar por el capitalismo, etcétera. Ante los proletarios en lucha se erige así un problema absolutamente irresoluble en términos de interés. Deleuze y Guattari sostienen que ese problema es comprendido desde el inicio en todas las luchas proletarias revolucionarias contra el capitalismo, y que lleva necesariamente a los proletarios a autoesquizoanalizarse, una vez que lo asumen, para darle una solución por sí mismos.

Al esquizoanalizarse a sí mismos, los proletarios en lucha perciben su grupo de interés, grupo-clase que forman por medio de una representación consciente o partidaria de su interés preconsciente, desde el punto de vista de la economía libidinal del deseo o del inconsciente, y lo descubren como “grupo sometido [*assujetti*]”, en el que la producción de deseo se subordina al orden causal de interés. Y este descubrimiento los empuja a buscar la posibilidad de convertir su grupo sometido en “grupo-sujeto”, en el que se invierte la subordinación del deseo al interés.

Un grupo revolucionario en cuanto a lo preconsciente sigue siendo un *grupo sometido*, incluso al conquistar el poder, en tanto que este mismo poder remite a una forma de poder que continúa esclavizándose y aplastando la producción deseante. [...] Un *grupo-sujeto*, al contrario, es aquel cuyas propias catexis libidinales son revolucionarias; hace penetrar el deseo en el campo social y subordina el socius o la forma de poder a la producción deseante [...]. Un grupo revolucionario puede haber recobrado ya la forma de un grupo sometido y, sin embargo, estar determinado bajo ciertas condiciones a desempeñar todavía el papel de un grupo-sujeto (AE359-360).

La “clase” en cuanto grupo de interés es “grupo sometido”, de modo que se hallan dos tipos distintos de grupo sometido en la sociedad capitalista: la clase burguesa es un grupo sometido *reaccionario* –su producción de deseo se subordina a la reproducción del socius existente, capitalista–, mientras que la clase proletaria es un grupo sometido *revolucionario* –su producción de deseo se subordina a la producción de un nuevo socius, socialista–. La burguesía y el proletariado son grupos sometidos porque las “catexis libidinales” o inconscientes del campo social no son menos *reaccionarias* o “paranoicas” en una clase que en la otra, en la medida en que estas se efectúan en ambas esclavizando las máquinas deseantes y su producción a una máquina social y a su formación de poder o de soberanía conforme al interés preconsciente. Desde otro punto de vista, desde el de la plusvalía, los burgueses no podrían estar sometidos o subordinados a nada más que a su goce, mientras que los proletarios efectivamente son explotados y dominados bajo el mando y control de los burgueses. Sin embargo, Deleuze y Guattari dicen que, en realidad, los burgueses no son para nada “señores” de sí mismos, no son “sujetos”, sino que son “esclavos [que] mandan a los esclavos”, en el sentido de que si absorben la plusvalía que hacen producir a los proletarios, lo hacen solo en cuanto piezas de la máquina social capitalista.

Si las clases son entonces grupos sometidos, ¿cuál es un “grupo-sujeto”? Un grupo-sujeto no puede ser clase por definición, sino que es “fuera-clase”.

La oposición teórica radica [...] entre los flujos descodificados tal como entran en una axiomática de clase sobre el cuerpo lleno del capital y los flujos descodificados que se liberan tanto de esta axiomática como del significante despótico [...] y manan sobre el cuerpo lleno sin órganos. La oposición surge entre la clase y los fuera-clase. Entre los siervos de la máquina y los que la hacen estallar o hacen estallar sus engranajes. Entre el régimen de la máquina social y el de las máquinas deseantes. Entre los límites interiores relativos y el límite exterior absoluto. Si se quiere: entre los capitalistas y los esquizos (AE262).

Este pasaje constituye el verdadero núcleo de *El anti-Edipo*, en el cual se concentran todas las herramientas político-filosóficas propuestas



en el libro. Si los autores hablan de “oposición *teórica*”, lo hacen poniéndola en contraste con aquella “práctica” que los proletarios *actualizan*, como ya lo hemos visto, imponiendo una bipolaridad de clase o de interés al campo social capitalista. Lo fundamental en este pasaje no consiste solo en afirmar que los flujos descodificados son siempre abiertos y que no se reducen solo a la clase y a sus dos polos, el burgués y el proletario, sino además en afirmar la posibilidad de salir fuera de la axiomatización de clase sin dejarse capturar de nuevo por el “significante despótico”. Es decir, sin resucitar a los “señores” trascendentes o sobrecodificantes, a quienes los burgueses, a través de su *lucha de clase*, conjuraron del campo social junto con los códigos, transformando a este en campo de inmanencia capitalista o, lo que es lo mismo, reterritorializándose sobre el “cuerpo lleno del capital”.

En las primeras páginas de *El anti-Edipo*, los autores muestran como un flujo no es un flujo sin fluir y como todo flujo no fluye sin un corte: hay una máquina que emite un flujo y otra que lo corta o intercepta. Y el flujo fluye entre las dos máquinas que se conectan así una con otra para funcionar juntas. Y cuando los flujos fluyen, lo hacen reterritorializándose sobre un cuerpo determinado. De ahí toda la filosofía política que Deleuze y Guattari desarrollan en su primera colaboración en términos de “flujo”, “corte”, “máquina”, y “cuerpo”. El corte comunitario primitivo *codifica* los flujos para hacerlos fluir sobre el cuerpo de la tierra; el corte imperial arcaico *sobrecodifica* los flujos codificados para hacerlos fluir sobre el cuerpo del déspota y el corte capitalista moderno *descodifica y axiomatiza* los flujos codificados y sobrecodificados para hacerlos fluir sobre el cuerpo del capital.<sup>2</sup> Y luego, cuando la máquina leninista corta los flujos descodificados axiomatizados para bipolarizarlos en dos clases opuestas, la máquina capitalista corta los flujos bipolarizados para axiomatizar la propia bipolaridad de clase.

La clase es grupo de flujos descodificados axiomatizados. Es grupo sometido a *la axiomatización de interés*. El esquizoanálisis,

---

<sup>2</sup> A propósito del corte capitalista, Deleuze y Guattari dicen: “Lo que con una mano descodifica, con la otra axiomatiza” (AE253).

autoesquizoanálisis proletario, lleva a los proletarios en lucha a plantearse el *problema* del corte leninista y del contracorte capitalista. Y ese planteamiento los lleva necesariamente a resolver el problema en términos de deseo o de inconsciente, es decir, a hacer un corte de deseo sobre su propio corte leninista. Aquí está la tesis central de *El anti-Edipo*: el *autocontracorte* proletario es el único capaz de *desaxiomatizar* los flujos descodificados axiomatizados, para hacerlos fluir sobre el “cuerpo sin órganos”, y de convertir el grupo sometido proletario en “grupo-sujeto”, cuyas catexis inconscientes del campo social ya no son reaccionarias o paranoicas, sino revolucionarias o “esquizoides”.

### **“Un grupo-sujeto hace penetrar el deseo en el campo social”**

El grupo-sujeto ya no es grupo de interés, sino de deseo. Ya no es grupo de clase, sino de “fuera-clase”, y se compone de “esquizos”, es decir, de flujos descodificados no axiomatizados ni axiomatizables. El grupo-sujeto es organización colectiva de un diluvio desaxiomatizado y desaxiomatizante. En este sentido, los filósofos afirman que la formación de un grupo-sujeto se impone como “límite exterior absoluto” a la axiomática capitalista, límite que esta no puede “digerir” (*interiorizar* o *relativizar*) añadiendo nuevos axiomas. La aparición de un grupo-sujeto, y de sus máquinas deseantes esquizoides, hace estallar de inmediato los engranajes de la máquina social capitalista.

Si bien es cierto que la oposición “teórica”, es decir, verdaderamente revolucionaria, se halla entre los capitalistas y los esquizos, no es menos cierto, sin embargo, que la revolución como tal se realiza solo cuando los esquizos llegan a volver esquizoide a *todo el mundo*, con los propios capitalistas incluidos. En otros términos, si “un grupo-sujeto [proletario] hace penetrar el deseo en el campo social [capitalista]”, no es suficiente que lo haga localmente para derribar el capitalismo, sino que lo debe hacer de modo global, dado que el capitalismo es una máquina global y mundial.

Solo un grupo sometido *revolucionario* puede dar inicio al proceso de formación global o universal de un grupo-sujeto, convirtiéndose

primero a sí mismo en grupo-sujeto. No lo puede hacer un grupo sometido *reaccionario*, porque no contiene en sí el problema que lo empujaría a esquizoanalizarse. En un mundo donde la oposición práctica principal se da entre la burguesía y el proletariado, son los proletarios en lucha contra el capitalismo los primeros que se ponen a esquizoanalizarse a sí mismos y se desterritorializan en un proceso universal de *devenir-fuera-clase*, en la medida en que son ellos los que se encuentran ante el *problema de la clase*, problema del corte leninista y del contracorte capitalista. Pero ¿cómo llevar a los demás proletarios y burgueses a desprenderse de sus territorios de clase, de modo que se desaxiomatice el propio sistema axiomático capitalista? Deleuze y Guattari no ofrecen ninguna respuesta programática a esta pregunta, sino que señalan solo su condición de posibilidad siempre ya existente: primacía *ontológica* de las máquinas deseantes sobre la máquina social, de los flujos descodificados sobre su axiomatización, del diluvio inconsciente sobre su irrigación preconscious, o del cuerpo sin órganos sobre su organización en cuerpo social o en *socius*. Las máquinas deseantes siempre están en marcha, aun cuando se subordinen a la máquina social. Los flujos descodificados conllevan siempre su potencia diluvial, aun cuando estén completamente canalizados y regulados por los axiomas capitalistas. El cuerpo sin órganos siempre subsiste, aun cuando reciba un organismo. Y en esta afirmación de la primacía ontológica de las líneas de fuga sobre los diques, incluso para el grupo sometido más reaccionario, es donde radica toda la perspectiva revolucionaria que Deleuze y Guattari proponen en *El anti-Edipo*.

Para concluir, añadimos un punto: la tesis de la primacía ontológica de lo inconsciente sobre lo preconscious a veces hace hablar a estos filósofos de otro tipo de primacía. En una página leemos, por ejemplo: “¿Cómo conjurar la funesta inclinación que hace pasar un grupo, de sus catexis libidinales revolucionarias a catexis preconscious que ya no son más que preconscious o de interés, luego a catexis preconscious que ya solo son reformistas?” (AE360) Esta pregunta presupone que al principio se produzca la formación de un grupo-sujeto, y luego su axiomatización en grupo sometido. Pero acá debemos recordar que *El anti-Edipo* es un libro *coyuntural*

y que fue escrito en la época en que la “inclinación” estaba en plena marcha en las luchas proletarias. En el momento de la escritura de *El anti-Edipo*, Deleuze y Guattari tenían ante sus ojos a los proletarios cuyas luchas contra el capitalismo tropezaban con el muro de contracortes capitalistas tanto en los países capitalistas como en los socialistas. El libro invita a *esos* proletarios, que le son contemporáneos, a esquizoanalizarse. En otros términos, los autores no lo dirigen a los grupos-sujetos proletarios *originarios* que existieron antes de la efectuación del corte leninista. Quizá esta pregunta que acabamos de citar valga para una lucha futura, pero no vale en absoluto para la situación en que vivían las luchas proletarias a finales de los años sesenta o a principios de los años setenta. Por eso, como hemos visto, *El anti-Edipo* desarrolla su filosofía política coyuntural situándose de modo directo en la etapa del corte de interés proletario, sin pasar por la del archi-corte de deseo que le precede históricamente. “¿De dónde vendrá la revolución y bajo qué forma *en* las masas explotadas?” (AE389). En su primera colaboración, Deleuze y Guattari plantearon esta cuestión político-filosófica identificando a los proletarios como masas explotadas y dominadas.

# Apéndice 1

## Capitalismo y Estado

### **“La verdadera barrera de la producción capitalista es el propio capital”**

El capitalismo aparece cuando el capital se vuelve capital industrial, es decir, cuando el capital “se apropia directamente de la producción” (AE233) o del trabajo. Antes de la aparición del capital industrial, el capital existe bajo sus formas comercial y bancaria; sin embargo, el capital comercial o mercantil se valoriza cuando incorpora en sí, de modo directo, solamente las mercancías ya producidas, mientras que el capital bancario o financiero lo hace, a su vez, sin pasar directamente por los productos como tampoco por el trabajo que los produce. Ninguno de los dos compromete la producción o el trabajo más que de modo indirecto. En este sentido, Deleuze y Guattari dicen que “antes de la máquina capitalista, el capital mercantil o financiero solo está en una relación de alianza con la producción no capitalista”, tal como la “alianza de la burguesía mercantil y bancaria con la feudalidad” en los Estados precapitalistas (AE234).

¿Cómo se apropia el capital del trabajo? A propósito del capitalismo, los autores de *El anti-Edipo* afirman: “Lo que con una mano descodifica, con la otra axiomatiza” (AE253). El capitalismo descodifica el “flujo de trabajo” y al mismo tiempo lo axiomatiza. Veamos de qué tratan la descodificación y la axiomatización capitalistas del flujo de trabajo, remontándonos a la fuente de inspiración de la tesis deleuziana-guattariana: *El capital* de Marx. En la famosa sección titulada “Ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia”, del tomo III de la obra en cuestión, el pensador alemán define el capitalismo por su doble movimiento heterogéneo simultáneo:

Por una parte, el régimen capitalista de producción tiende al desarrollo absoluto de las fuerzas productivas [...], mientras que, por otra parte, tiene como objetivo la conservación del valor-capital existente y su valorización hasta el máximo. [...] El medio empleado –desarrollo incondicional de las fuerzas sociales productivas– choca constantemente con el fin perseguido, que es un fin limitado: la valorización del capital existente (*El capital*, tomo III, sección tercera, capítulo XV).

Marx señala así una gran “contradicción” interna del régimen capitalista de producción: este tiende al “desarrollo absoluto” o “incondicional” de las fuerzas productivas (fuerza de trabajo y medios de producción), al “aumento ilimitado de la producción” o a la “producción para la producción misma”, pero no lo hace más que en conformidad con su fin limitado, a saber, en el marco de la “producción para el capital”, es decir, para la valorización del capital existente, o sea, para el “incremento constantemente acelerado del valor-capital”. El capitalismo apela a lo ilimitado para conseguir lo limitado: en esto reside su contradicción interna y permanente.

Lo que Deleuze y Guattari entienden por “descodificación” del flujo de trabajo es precisamente lo que Marx señala como medio empleado por el capital industrial para su valorización: el desarrollo ilimitado de las fuerzas sociales productivas. El capitalismo descodifica el flujo de trabajo manual que se conecta con los medios de producción, así como el flujo de trabajo cerebral que los inventa. Liberados de los “códigos” precapitalistas y abandonados a su desarrollo incondicional, el flujo de trabajo manual se dedica a aumentar incesantemente su capacidad productiva en términos cualitativos y cuantitativos, mientras que al mismo tiempo el flujo de trabajo cerebral se encarga de multiplicar nuevas ideas y conocimientos técnicos sin parar.

En cuanto a la “axiomatización” del flujo de trabajo, esta consiste en someter el proceso ilimitado de la “producción para la producción misma” al fin limitado de la “producción para el capital”, resolviendo esta contradicción permanente entre los dos cada vez que se presenta. Pongamos como ejemplo el caso de la producción de una misma mercancía. El desarrollo del flujo de trabajo cerebral posibilita la innovación técnica, es decir, la introducción de medios

de producción de rendimiento siempre más alto (mecanización, automatización, robotización). La innovación técnica disminuye la cantidad necesaria de fuerza de trabajo, lo cual se traduce en la disminución relativa del “capital variable” (la masa de capital invertida en fuerza de trabajo bajo la forma de salario) con respecto al “capital constante” (la masa de capital invertida en los medios de producción). La disminución relativa del capital variable implica la baja de la cuota de plusvalía con respecto a la totalidad del capital invertido, es decir, a la suma del capital constante más el capital variable, puesto que es el capital variable el que produce plusvalía (por eso se llama variable). Marx llama “tasa de ganancia” a esta cuota de plusvalía con respecto al capital invertido total. Y si el capitalismo descodifica el flujo de trabajo cerebral y lo hace desarrollarse de manera incondicional e ilimitada, resulta que la tasa de ganancia tiende siempre a disminuirse. Según Marx, esa “baja tendencial de la tasa de ganancia” es la manifestación más ejemplar de la “contradicción” interna de la producción capitalista. ¿Cómo la resuelve el capitalismo? Lo hace incrementando la masa de ganancia en términos absolutos, por medio del aumento cuantitativo de la producción mercantil, aumento posibilitado por la mismísima descodificación de los flujos de trabajo manual y cerebral. En este sentido, Marx dice: “Las mismas causas que producen la tendencia a la baja de la tasa general de ganancia determinan una acumulación acelerada del capital y, por tanto, el aumento de la magnitud absoluta o masa total del trabajo sobrante (de la plusvalía o ganancia) que se apropia” (*El capital*, tomo III, sección tercera, capítulo XIII). Así, el capitalismo somete el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas a su fin limitado, manteniendo siempre el primero como tal.

Pero, la contradicción puede manifestarse de nuevo en la producción cuantitativamente aumentada, la cual tiende a la sobreproducción. Con la tendencia a la sobreproducción, se torna cada vez más difícil la venta efectiva del producto y, como consecuencia, la realización en ganancia efectiva de la plusvalía producida y comprendida en este último: disminuye la cuota de la plusvalía efectivamente realizada con respecto al capital invertido en la producción. ¿Cómo resuelve el capitalismo su contradicción interna en este

estadio? Lo hace alargando el mercado o abriendo nuevos mercados, es decir, creando nuevos compradores, a saber, nuevos proletarios y nuevas empresas capitalistas. Y esto se efectúa solo por medio de la descodificación de los flujos de trabajo manual y cerebral. Entonces, también acá se puede decir que las mismas causas que suscitan la sobreproducción determinan la realización o absorción de la parte creciente de la plusvalía producida. Así, la contradicción entre lo ilimitado y lo limitado no cesa de volver a manifestarse, y el capitalismo la resuelve cada vez planteándola bajo una nueva forma.

De ahí la siguiente observación marxiana fundamental que Deleuze y Guattari retoman casi intacta en su análisis del desarrollo del capitalismo:

La producción capitalista tiende sin cesar a sobrepasar estas barreras que le son inmanentes, pero no lo logra más que empleando medios que, de nuevo y a una escala mayor, levantan ante ella las mismas barreras. La verdadera barrera de la producción capitalista es el propio capital (*El capital*, tomo III, sección tercera, capítulo XV).

Marx llama “barreras” (*Schranken*) a las manifestaciones concretas de la contradicción interna y permanente del capitalismo. Las barreras son “inmanentes” al capitalismo, en el sentido de que se imponen desde su interior y no desde su exterior, tal como la carencia o agotamiento de los recursos naturales. Según Marx, el capitalismo choca con las barreras inmanentes a sí mismo, aunque a veces nos las representa como las barreras impuestas por la Naturaleza. El capitalismo sobrepasa sus barreras inmanentes reproduciéndolas a una escala siempre mayor. Por ejemplo, una baja de la tasa de ganancia es una barrera. El capitalismo la sobrepasa aumentando la producción, pero esto no se hace más que tendiendo a una nueva barrera: la sobreproducción. El capitalismo franquea esta nueva barrera ampliando el mercado, pero esto mismo necesariamente se precipita hacia otra barrera, a saber, la saturación del mercado globalizado. La superación capitalista de esta barrera se hará, en el mejor de los casos, por medio de la introducción de nuevos bienes o servicios en el mercado (innovaciones de producto) o de la formación de nuevas industrias, y, en el



peor de los casos, por medio del aumento del grado de explotación del trabajo o de la reducción del salario (aumento de la “tasa de plusvalía”, es decir, de la cuota de la plusvalía con respecto al capital variable), y así sucesivamente. Estas barreras son las “mismas”, porque todas plantean el mismo problema: la “el incremento constantemente acelerado del valor-capital”. En este sentido, Marx concluye que la barrera que el capitalismo no cesa de volver a alzar ante sí mismo no es otra cosa que el propio capital. En suma, el capitalismo se desarrolla reproduciendo la barrera-capital a una escala siempre ampliada.

### **“Medir los dos tipos de tamaño con la misma unidad analítica es una estafa cósmica”**

La axiomatización capitalista de la “producción para la producción misma” consiste en someterla a la “producción para el capital”. ¿Cómo se opera? Por medio del salario. El capitalismo axiomatiza las fuerzas productivas descodificadas por medio de su “conjugación” salarial. O sea, este conjuga los flujos del trabajo manual y cerebral con el capital-dinero para extraer la “plusvalía humana” y la “plusvalía maquina” respectivamente (AE239).

Por “conjugación”, Deleuze y Guattari no entienden un sistema de diferencia aritmética sino de “diferencia de naturaleza”. En su concepción aritmética, la plusvalía se explica como diferencia entre la jornada de trabajo y el salario: el capitalista haría trabajar al asalariado más horas que las que corresponderían al salario. El sobretrabajo medido en términos de hora constituiría la plusvalía. Pero los autores de *El anti-Edipo* dicen que, en realidad, no existe tal sobretrabajo aritméticamente mensurable. La verdadera diferencia se halla entre el “valor de cambio” y el “valor de uso” de la fuerza de trabajo. El salario percibido por el trabajador corresponde al valor de cambio de la fuerza de trabajo poseída por ese trabajador, mientras que el trabajo proporcionado al capitalista corresponde al valor de uso de la misma fuerza de trabajo. En la concepción aritmética de la plusvalía, la hora constituye la medida común de las dos cantidades comparadas y las representa en su homogeneidad,

mientras que el valor de cambio y el valor de uso son magnitudes heterogéneas e independientes la una de la otra.

La heterogeneidad, diferencia de naturaleza, reside en el hecho de que el valor de uso de la fuerza de trabajo es valor que produce nuevo valor, mientras que el salario que corresponde a su valor de cambio es valor improductivo y sirve solamente para comprar los productos. La conjugación del capital-dinero con la fuerza de trabajo es un intercambio asimétrico entre dos valores que no tienen la misma potencia, entre un valor productivo y un valor improductivo. En el capitalismo, el capital incorpora a sí mismo el valor productivo de la fuerza de trabajo, transformando una parte suya en este por medio de la conjugación salarial, de modo que él mismo se vuelve valor productivo, valor que se valoriza por sí mismo.

Deleuze y Guattari hablan de plusvalía capitalista no solo a propósito del trabajo manual o “humano”, sino también a propósito de las máquinas de producción, planteando la inversión técnica en términos de conjugación salarial. La inversión en innovación técnica, ¿no es de hecho nada más que conjugación del dinero-capital con el flujo de trabajo cerebral o “cognitivo”, como dicen los teóricos postoperaistas? Si las máquinas parecen “trabajar” produciendo la “plusvalía maquinaica” (disminución de los costos de producción), esta viene directamente de la axiomatización capitalista del flujo de trabajo cerebral por medio del salario. La plusvalía maquinaica se produce como diferencia entre el valor de cambio (valor de mercado) y el valor de uso (valor productivo) del trabajo cerebral o de la innovación técnica en la que este se concreta. “En general, la introducción de las innovaciones [técnicas] siempre tiende a ser retardada más allá del tiempo científicamente necesario, hasta el momento en que las previsiones de mercado justifican su explotación en gran escala” (AE241), es decir, hasta el momento en que estas aseguran la posibilidad de extracción de la plusvalía maquinaica. Las mismas causas que producen la disminución relativa de la plusvalía humana determinan el incremento relativo de la plusvalía maquinaica. Resulta obvio decir que los capitalistas no tienen ninguna razón para interesarse por una forma de plusvalía más que por otra, sino que se interesan solo por la plusvalía global. Pero si históricamente

es observable que el trabajo manual se vuelve cada vez más adyacente a las máquinas técnicas (AE259), y que la cuota de la plusvalía maquinaica con respecto a la plusvalía humana no deja de crecer en función de tal automatización de la producción, es porque el trabajo cerebral siempre está más depreciado que el trabajo manual en términos de valor de cambio.

La producción capitalista de plusvalía procede del solo hecho de que los trabajadores son asalariados. El salario es el que determina la plusvalía como diferencia de naturaleza entre el valor de cambio y el valor de uso de la fuerza de trabajo manual o cerebral. Por medio de la conjugación salarial, el capitalismo extrae la plusvalía humana del flujo de trabajo manual y la plusvalía maquinaica del flujo de trabajo cerebral. Dicho esto, Deleuze y Guattari señalan también hacia otro tipo de diferencia de naturaleza o de potencia determinada por el salario, a saber, aquella que se encuentra entre dos formas de dinero, entre dos tipos de flujo de dinero: “No es el mismo dinero el que entra en el bolsillo del asalariado y el que se inscribe en el balance de una empresa” (AE235). Los flujos de dinero que los capitalistas o sus empresas manejan son “flujo de financiamiento” o de capital, mientras que aquellos de los que disponen los asalariados son “flujo de medios de pago” o de poder adquisitivo.

Los dos tipos de flujo de dinero heterogéneos corresponden a la famosa pareja de fórmulas de Marx: D-M-D' (dinero-mercancía-más dinero) y M-D-M (mercancía-dinero-mercancías). En cada una de las fórmulas se trata de diferentes formas de dinero. Marx propone la fórmula D-M-D' inicialmente para explicar la valorización del capital mercantil, pero esta fórmula se aplica también al circuito del capital industrial que se valoriza a través de su transformación material continua, de dinero en mercancía productiva (fuerza de trabajo y medios de producción), de mercancía productiva en mercancía-producto (bienes o servicios), de mercancía-producto en dinero, de dinero en mercancía productiva de nuevo, y así sucesivamente. Cuando Deleuze y Guattari hablan de flujo de financiamiento, se trata de la primera D de esa fórmula. Esta D *en cuanto tal*, es decir, antes de ser invertida o transformada en una

M, constituye una pura potencia, una pura “fuerza prospectiva”, un valor “no realizable *hic et nunc*” (AE235). Es tal “flujo de potencia” el que entra en las empresas. En cuanto a la fórmula M-D-M, esta representa a su vez el intercambio de una mercancía por varias mercancías diferentes por intermedio del dinero en cuanto “equivalente general”, precisamente como lo hace el proletario, quien no posee nada más que su fuerza de trabajo para vender y necesita comprar un conjunto de bienes y servicios de subsistencia. Por supuesto, el circuito M-D-M no concierne solo a las actividades reproductivas de los asalariados, sino también a las de las empresas que venden su producto para comprar las fuerzas productivas. Sin embargo, las empresas capitalistas no se limitan para nada a tal circuito de intercambio o de reproducción, mientras que los trabajadores, en cuanto asalariados, están forzosamente encerrados en ese circuito y manejan el flujo de dinero solo en cuanto equivalente general.

El flujo de dinero del que disponen los asalariados se llama comúnmente “poder adquisitivo”. Pero Deleuze y Guattari dicen que uno no lo puede llamar “poder” más que “por irrisión”, ya que, en realidad, es un “flujo verdaderamente *impotentado*” y “representa la impotencia absoluta del asalariado al igual que la dependencia relativa del capitalista industrial” (AE246). “Impotencia absoluta”, porque el dinero que pasa a manos del asalariado es el dinero que se vuelve absolutamente incapaz de producir nuevo valor y sirve solo para obtener los valores ya producidos por el propio asalariado. Y “dependencia relativa”, porque si bien es cierto que el flujo de poder adquisitivo dispone de una cierta movilidad arbitraria (uno puede comprar tal cosa y no otra del mismo precio), no es menos cierto que los límites de esta movilidad (volumen del salario percibido, abanico de productos disponibles en el mercado) son determinados y regulados por la movilidad del flujo de financiamiento, flujo manejado por el capitalista industrial. En este sentido, no es exacto decir que la cantidad del salario es determinada por lo que es necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo, sino que es la cantidad del salario la que determina los límites de las actividades económicas de los asalariados, cuestión que experimentamos de modo efectivo en nuestra vida cotidiana.

El dinero, en cuanto poder adquisitivo, se limita a “interpretar el mundo” con su sistema de representación en términos de precio o de valor de cambio, mientras que el dinero en cuanto capital, flujo de financiamiento, es una potencia capaz de “transformar el mundo”. Todas las creaciones y destrucciones de valores en el mundo capitalista dependen de cómo se mueve este flujo de potencia o de cómo se actualiza este valor prospectivo. En este sentido, Deleuze y Guattari dicen que hay una “incommensurabilidad” o una “asimetría fundamental” entre las dos formas de dinero (AE241), al igual que entre el valor de cambio y el valor de uso de la fuerza de trabajo: “Medir los dos tipos de tamaño con la misma unidad analítica es una pura ficción, una estafa cósmica, como si midiésemos las distancias intergalácticas o intra-atómicas con metros y centímetros” (AE237). En resumen, es el salario el que permite al sistema capitalista a la vez extraer la plusvalía de los flujos de trabajo manual y cerebral, y ponerlos bajo su control.

El poseedor de la fuerza de trabajo no entraría en la relación salarial con el poseedor del capital-dinero y no se permitiría intercambiar el valor productivo de su fuerza de trabajo por el dinero impotente si el capitalismo no disimulara la diferencia de potencia entre las dos formas de dinero, al proyectar una imagen aparente de la homogeneidad ficticia de estas últimas. Refiriéndose a las tesis de la economista marxista Suzanne de Brunhoff y del circuitista Bernard Schmitt, Deleuze y Guattari insisten en que el capitalismo no produce tal imagen disimuladora de modo subjetivo o ideológico, sino de modo objetivo u operacional, y que lo hace instaurando la convertibilidad de las dos formas de dinero distintas, por medio de la “vinculación al oro”, de la “tasa de interés única”, o de la “unidad de los mercados de capitales” (AE236). Los filósofos incluso dirán que las primeras funciones del oro y de la tasa de interés en el capitalismo consisten en tal disimulación objetiva, a través de la cual “el deseo se ve determinado a desear su propia represión” (AE283). En este sentido, el Estado y su banco central, en cuanto operadores del vínculo con el oro y de la tasa de interés, son aparatos absolutamente indispensables para el funcionamiento del capitalismo.

¿Los capitalistas son amos o dueños del mundo capitalista, en cuanto que manejan los flujos de financiamiento o de potencia y, por tanto, los de poder adquisitivo? No lo son para nada: por el contrario, no son más que “esclavos que mandan a los esclavos” (AE261), dicen Deleuze y Guattari. Los capitalistas son esclavos porque están endeudados con los bancos y actúan para pagarles a estos la deuda. Los capitalistas industriales reciben los flujos de financiamiento, es decir, la primera D del circuito D-M-D', no solo de su propia D' anteriormente producida (el plus de dinero que resulta del precedente ciclo de capital), sino mayormente de los bancos comerciales que los crean *ex nihilo* por medio de la llamada “creación de dinero”, a saber, de la creación del “dinero bancario” (y no del “dinero legal” o efectivo) a través del mero acto de anotación a cuenta de los créditos en depósitos de los prestatarios, sin recurrir al ahorro como dinero traspasable. Entonces, ¿son los banqueros los amos? No lo son tampoco, porque sus bancos también son deudores por efecto mismo de esa creación de dinero: el depósito bancario en general constituye la deuda *del banco*, desde el momento en que este se compromete a entregar al depositante la cantidad equivalente de dinero efectivo. ¿El banco central, en cuanto emisor del dinero en efectivo, es el dueño del mundo capitalista? No lo es él tampoco, porque el dinero efectivo o legal (los billetes y las monedas) es el pagaré con el cual el banco central se compromete a entregar a su acreedor (principalmente los bancos privados) la cantidad equivalente de oro o de bonos del Estado. Y no hace falta mencionar que el Estado tampoco es el dueño, ya que él mismo se endeuda emitiendo sus bonos (la deuda pública). En el mundo capitalista, todos son esclavos, esclavos de esclavos, salvo la propia deuda. Todos son esclavos de la deuda. En otros términos, si el flujo de financiamiento y el flujo de medio de pago vienen respectivamente del acreedor y del deudor, todos los acreedores son ellos mismos deudores y no existe “última instancia” en la que se pueda ser acreedor puro más que en la propia deuda, creada *ex nihilo*. Y como esa creación *ex nihilo* permite al Estado y a los bancos una emisión ilimitada de los bonos y del dinero bancario, la deuda que gobierna a la sociedad capitalista desde su

interior se presenta como “deuda infinita” (AE229), jamás amortizable. Es esta deuda infinita inmanente al capitalismo la que introduce lo infinito en el desarrollo de las fuerzas productivas (descodificación), al mismo tiempo que las mantiene conjugadas con el capital-dinero (axiomatización), exigiéndoles un reembolso ilimitado que nunca se acaba.

### **“El Estado, su policía y su ejército forman una gigantesca empresa de antiproducción”**

“Marx mostró claramente la importancia del problema: el círculo siempre ensanchado del capitalismo solo se cierra [...] si la plusvalía no es solamente producida o arrebatada, sino absorbida, realizada” (AE242). La plusvalía producida debe ser realizada, porque de lo contrario se quedará en lo puramente virtual. Los productos, en los que se comprende la plusvalía, deben ser comprados para que el capital se valore efectivamente. El consumo reproductivo de los hogares y la inversión productiva de las empresas privadas no son suficientes para absorber los productos capitalistas, ya que la producción capitalista tiende a producir siempre más. Por un lado, es evidente que el consumo cotidiano es siempre insuficiente, incluso cuando es estimulado con un bombardeo publicitario continuo, o con aumentos continuos del salario, como fue observable en la época fordista. Por otro lado, la inversión productiva, la compra de nuevos medios de producción para aumentar la productividad, necesariamente plantea el gran problema de cómo evitar la sobreproducción. Acá, Deleuze y Guattari señalan de nuevo el papel indispensable del Estado en el sistema capitalista: “El Estado, su policía y su ejército forman una gigantesca empresa de antiproducción, pero en el seno de la producción misma, y condicionándola” (AE242). Es el Estado, en cuanto organizador de guerras externas e internas, el que coloniza la periferia y sus enclaves interiores del centro, donde se forman nuevos mercados y nuevas fuerzas de trabajo, absorbe una gran parte de la plusvalía producida, acelera la formación de nuevas industrias al movilizar nuevas ideas y conocimientos tecnológicos, y asegura las condiciones necesarias para la

inversión productiva por parte de las empresas privadas. El Estado funciona a la vanguardia del desarrollo del capitalismo. Y si el capitalismo sobrepasa sus barreras inmanentes reproduciéndolas a una escala siempre ampliada, solo lo puede lograr gracias a la organización estatal permanente de la antiproducción bélica. “El Estado capitalista es el regulador de los flujos descodificados como tales, en tanto que son tomados en la axiomática del capital” (AE259). El Estado los regula, no solo por medio de la aseguración de la convertibilidad entre las dos formas de dinero, sino también por medio de la “efusión de la antiproducción en la producción” (AE258).

Para llevar a cabo la guerra, si bien es cierto que el Estado sube los impuestos, no es menos cierto que esto nunca es suficiente y que normalmente son los bonos de guerra los que constituyen la mayor parte de los fondos para financiarla. “Solo la guerra logró lo que el New Deal no pudo conseguir” (AE242). El New Deal constituyó bien una antiproducción, o “gasto improductivo” como dice Georges Bataille, pero fue una antiproducción financiada principalmente por la suba de impuestos y no por la emisión de bonos (Franklin Roosevelt fue equilibrista). Para Deleuze y Guattari, la diferencia entre el Estado precapitalista y el capitalista consiste en el hecho de que el primero se apropia del sobretrabajo por medio de los impuestos, es decir, emitiendo el dinero como medio de imposición (AE204), mientras que el segundo regula la axiomatización capitalista de las fuerzas productivas por medio de la deuda, emitiendo los bonos y haciendo a su banco central emitir el dinero efectivo como pagaré. Es así como los filósofos franceses presentan la guerra como una de las actividades más esenciales del Estado capitalista.

La antiproducción bélica estatal instala una deuda al frente del desarrollo del capitalismo. Es importante subrayar que con la emisión de bonos de guerra, no solo es el Estado el que se endeuda con su nación acreedora, sino que, a la par, la nación se endeuda consigo misma, desde el momento en que la amortización, el abono de intereses y la valorización de mercado de esos bonos dependen, en gran parte, del rendimiento de sus fuerzas productivas en la guerra. Los bonos de guerra son comparables con las *stock*



*options* (opciones sobre acciones), sistema de remuneración complementario que permite a las empresas alinear los intereses de sus empleados a los de sus accionarios. A semejanza de la remuneración mediante las *stock options*, el endeudamiento mediante los bonos de guerra permite al Estado subordinar los flujos descomulgados, o “flujos de deseo” del trabajo, a los intereses capitalistas por vía del patriotismo. Asumiendo la organización de la guerra, el Estado capitalista crea así la deuda como canalizador “interiorizado” o “espiritualizado” de los flujos de deseo (AE229). Y este análisis deleuziano-guattariano del Estado capitalista no viene de Marx, sino de Keynes. “Una de las aportaciones de Keynes radicó en reintroducir el deseo en el problema de la moneda” (AE236). Fue Keynes el primero que reconoció el déficit público como uno de los mayores factores positivos de la “demanda agregada” (suma de bienes y servicios demandados por un país), y, por lo tanto, del PIB, en su *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, publicado en 1936. Lo keynesiano no fue el New Deal, como los economistas vulgares nos quieren hacer creer, sino la guerra a la que ingresó Estados Unidos cinco años después de la salida sensacional del libro de Keynes.

Georges Bataille se equivocó cuando sostuvo, en *La parte maldita* (1949), que la continuación del Plan Marshall podría impedir la llegada de una nueva guerra. Su equivocación era doble. Por una parte, Bataille planteaba la antiproducción como absorción continua de la energía siempre excedente de la Naturaleza –y del sol en particular– y no como absorción de la plusvalía capitalista siempre creciente, producida a partir de la deuda que se crea *ex nihilo* y al infinito. Y, por otra parte, si es verdad que la llegada de una tercera guerra mundial, necesariamente nuclear según el antropólogo francés, se sigue aplazando hasta hoy en día, no es porque la antiproducción pacífica sustituyó a la antiproducción bélica, sino porque la guerra fue desplazada del centro a la periferia. Incluso ya en la propia época del Plan Marshall, estallaron la guerra árabe-israelí en 1948, la guerra de Corea en 1950, etcétera, sin mencionar la carrera armamentista de los países del centro. Esto quiere decir que si las poblaciones del centro gozan de una

antiproducción pacífica en sus países, solo es posible por efecto del desplazamiento de la antiproducción bélica hacia la periferia. Para desarrollarse, es decir, para superar sus barreras inmanentes reproduciéndolas a una escala ampliada, el capitalismo requiere necesariamente de la guerra y del Estado que la organiza al financiarla con la deuda. Esa es la razón por la cual no existe y jamás existirá un capitalismo pacífico.

## Capítulo 2

### *Mil mesetas*

#### La mayoría, las minorías y el devenir-minoritario

##### “El eje Norte-Sur es más importante que el eje Oeste-Este”

“Nuestra época deviene la época de las minorías” (MM473). A partir de esta constatación coyuntural se despliegan todas las discusiones político-filosóficas de *Mil mesetas*, libro preparado en la segunda mitad de los años setenta y publicado en 1980. La lucha revolucionaria ya no es protagonizada por los proletarios, como lo fue en el momento de la escritura de *El anti-Edipo*, sino por lxs minoritarixs. La oposición “práctica” ya no se halla entre la burguesía y el proletariado, entre el Oeste y el Este, sino entre la mayoría y las minorías, entre el Norte y el Sur, entre el centro y la periferia. Deleuze y Guattari describen este desplazamiento histórico del eje de conflictividad adoptando la tesis de la teoría de la dependencia, tesis que se volvió corriente en el campo discursivo geopolítico a mediados de los años setenta.

Cuanto más las cosas se equilibran en el centro, entre el Oeste y el Este [...], más se desequilibran o se “desestabilizan” entre el Norte y el Sur, y desestabilizan el equilibrio central. [...] El Sur es un término abstracto que designa el Tercer Mundo o la periferia; e incluso que hay sures o terceros mundos interiores al centro. [...] Esta desestabilización no es accidental, sino que es una consecuencia (teorema) de los axiomas del capitalismo, y fundamentalmente del axioma llamado del *intercambio desigual*, indispensable para su funcionamiento (MM471-472).

El equilibrio en el centro entre las fuerzas burguesas y las proletarias genera desestabilización entre el centro y la periferia, la cual a su vez desestabiliza el equilibrio central. ¿Cuál es el equilibrio interior del centro? Como hemos visto en el capítulo 1, el corte leninista

desestabilizó la sociedad de clase universalmente burguesa imponiéndole una bipolaridad de clase, pero el capitalismo lo dirigió o *contracortó* axiomatizando la bipolaridad misma por medio de la creación de una serie de axiomas socialdemocráticos para el proletariado. La brecha que Lenin produjo con los proletarios rusos y del mundo fue así colmada con el establecimiento del capitalismo monopolista de Estado en el Este y con la reconversión reformista en el Oeste. Ese contracorte capitalista es el que logró equilibrar los dos polos opuestos en el centro.

¿En qué medida la axiomatización (interiorización, relativización) de la conflictividad central engendra una nueva conflictividad entre el centro y la periferia? La creación de axiomas socialdemocráticos (aumento salarial, pleno empleo, bienestar social, etc.) en el centro solo se efectúa con la creación complementaria de axiomas de carácter opuesto para la periferia, en la medida en que el capital tiene por esencia aumentar constantemente la masa de plusvalía. El reformismo en el centro constituye un obstáculo para el capital, pero este lo supera encontrando sus líneas de fuga en la creación de nuevos axiomas para la periferia y, en particular, de aquellos que los teóricos de la dependencia, tales como Arghiri Emmanuel o Samir Amin, analizaron con el nombre de “intercambio desigual” durante los años sesenta y setenta, a partir de sus observaciones coyunturales de la etapa de acumulación del capital de entonces, etapa en la cual los países periféricos emprendían la industrialización dejando de concentrarse en la exportación de las materias primas. Deleuze y Guattari dicen que la conflictividad entre el centro y la periferia es una consecuencia teorema de esos nuevos axiomas capitalistas. Pero ¿qué quiere decir esto?

Por “intercambio desigual”, los economistas arriba mencionados entienden intercambio de una mayor cantidad de trabajo contenido en el bien exportado por el país periférico, con una menor cantidad de trabajo contenido en el bien importado procedente del país del centro. Resulta obvio decir que esto significa que el precio en el mercado mundial de la mercancía producida en el país periférico con una mayor cantidad de trabajo es el mismo que el de la mercancía producida en el país central con una menor cantidad de trabajo

(si se trata de una misma cantidad de trabajo contenido, el precio de la mercancía exportada por el país del centro es más alto que el de la mercancía exportada por el país periférico). ¿Cómo es posible? ¿Cómo es posible, sobre todo si la movilidad transnacional del capital implica necesariamente la igualación –a un nivel siempre más bajo– de la tasa de ganancia entre las ramas de producción a escala mundial,<sup>1</sup> de modo que la relación de precios en el comercio entre el país del centro y el país periférico no depende del tipo de productos? Solo es posible cuando la axiomática capitalista impone al país periférico un nivel de salario más bajo que el del país del centro. O, más precisamente, la división del mundo entre el centro y la periferia no es preexistente a tal imposición capitalista de un nivel de salario más bajo para una parte de la población del globo, sino que la periferia misma debe ser creada por esa imposición. Por eso, no solo hay *países* periféricos, sino que también hay *zonas* periféricas (“sures o terceros mundos”) tanto en los países del centro como en los propios países periféricos, como observan Deleuze y Guattari.

El intercambio desigual *es* imposición de un nivel más bajo del salario a una parte de la población. ¿En qué sentido Deleuze y Guattari lo consideran como un “axioma”? Los autores lo consideran como tal porque, en el sistema capitalista, el salario es una variable autónoma cuya determinación es completamente independiente del valor que produce el trabajador, al igual que en matemáticas, donde un “axioma” es una proposición independiente, en contraste con un “teorema”, que es una proposición dependiente de una proposición previa, ya sea de un axioma o de otro teorema. Cuando hablan de la “axiomática capitalista”, los autores ponen el capitalismo como conjunto variable de proposiciones que son independientes las unas de las otras. El capitalismo interioriza la bipolaridad de clase por medio de la creación de una serie de proposiciones salariales reformistas, a las cuales agrega otra serie de proposiciones salariales independientes de ellas para crear la periferia, cuya existencia

---

<sup>1</sup> El capital se mueve entre las ramas formando la “tasa media de ganancia” a un nivel que siempre baja de estas de la siguiente manera: si la tasa de ganancia baja en una rama, el capital se fuga a otra rama de tasa más alta, y cuando la tasa empieza a bajar en esta, se fuga de nuevo a otra rama, y así sucesivamente a escala mundial.

en el mercado mundial garantiza la continuidad del flujo del capital en cuanto tal, es decir, aumentando sin parar la masa de plusvalía.

La acumulación del capital, en esta etapa del desarrollo capitalista, se manifiesta a través de la transferencia del valor desde la periferia al centro por medio del mercado mundial. Así surge un nuevo eje de explotación laboral entre el centro y la periferia. Deleuze y Guattari definen en este sentido la conflictividad entre el centro y la periferia como consecuencia *teorematizada* de los axiomas que dividen o *cortan* el mundo en dos polos: el polo central socialdemocrático, que consiste en integrar una población en el mercado interior, y el polo periférico “totalitario”, que se identifica con los capitales exteriores (MM476). Pero ¿cuál es esa conflictividad? Y ¿cómo esta desestabiliza el propio equilibrio central? Estas son las principales cuestiones de la filosofía política desplegada en *Mil mesetas* en términos de “mayoría” y “minorías”.

### **“La potencia de minoría encuentra su conciencia universal en el proletario”**

Deleuze y Guattari califican de “mayoritarios” a quienes viven en las condiciones centrales y de “minoritarios” a quienes lo hacen en las condiciones periféricas, y centran su discusión político-filosófica en las luchas minoritarias observables en los años sesenta y setenta. En efecto, en la época de *Mil mesetas*, los pueblos de países periféricos así como otros grupos minoritarios diferentes –las minorías étnicas, las naciones minoritarias, lxs negrxs, las mujeres, lxs homosexuales, lxs inmigrantes, lxs precarixs, etcétera– estaban en plena lucha contra la explotación económica y la dominación política que padecían (en su momento, el sociólogo francés Alain Touraine denominó “nuevos movimientos sociales” a una parte de esas luchas). Ante tal florecimiento de luchas minoritarias en la periferia y en los enclaves interiores del centro, junto con la formación de una mayoría por medio del pacto de clase socialdemocrático entre la burguesía y el proletariado en el centro, estos filósofos constataron que los elementos revolucionarios ya no podían encontrarse en los proletarios, sino en lxs minoritarixs. Podemos decir que de

*El anti-Edipo* a *Mil mesetas*, los autores pasan de la táctica leninista a la guevarista, aunque la estrategia permanece invariable y consistente, como veremos más tarde, en el “devenir-revolucionario de todo el mundo”.

Deleuze y Guattari consideran que la lucha minoritaria comienza como lucha por interés, como ya fue el caso en la lucha proletaria, solo que en *Mil mesetas* ya no usan el término “interés” (ni el término “deseo”), sino que la denominan “lucha en torno a los axiomas”. Este cambio de nombre dice mucho. En *El anti-Edipo*, los autores no utilizaron la denominación “lucha en torno a los axiomas” para la lucha leninista de actualización del interés de clase proletario, justamente porque esta nunca fue tal. El capitalismo es el que creó un conjunto de axiomas para colmar la brecha producida por el corte leninista en el campo social, es decir, para regular y canalizar los flujos proletarios potencialmente diluviales. En concreto, el contracorte capitalista sobre el corte leninista creó una serie de axiomas socialdemocráticos para los proletarios europeos y norteamericanos en el marco de cada Estado-nación y, al mismo tiempo, otra serie de axiomas de intercambio desigual para las demás partes de la población del globo.<sup>2</sup> En *Mil mesetas*, al hablar de “lucha en torno de los axiomas”, Deleuze y Guattari señalan que es alrededor de esos axiomas *ya existentes* donde lxs minoritarixs desarrollan sus luchas por interés, reivindicando los axiomas socialdemocráticos para sí mismxs y combatiendo contra la imposición capitalista de los axiomas de desigualdad.

En este sentido, los autores afirman: “La potencia de minoría, de particularidad, encuentra su figura o su conciencia universal en el proletario” (MM475). Las luchas de los obreros de países periféricos por el salario a igual nivel que el de los obreros del centro; de las minorías étnicas por los derechos humanos; de las naciones minoritarias por la independencia o autodeterminación; de las mujeres por el derecho al voto, al aborto, o por los derechos

---

<sup>2</sup> Cabe señalar que Estados Unidos tuvo una activa participación en la organización del golpe de Estado en Chile en 1973, un año después de la publicación de *El anti-Edipo*.

laborales; de lxs negrxs por la ciudadanía; de lxs homosexuales por el reconocimiento; al igual que muchas otras, todas esas luchas minoritarias por interés económico y/o político consisten en reivindicar un territorio “particular” dentro del territorio “universal” ya existente del proletariado. Son luchas en las que cada grupo minoritario reivindica los axiomas que le permiten reterritorializarse sobre un subconjunto particular del conjunto proletario universal. Son luchas en las que cada minoría reclama un estatus mayoritario particular. Son luchas en las que las minorías emprenden la salida del estado minoritario para hacerse *contar* entre los elementos mayoritarios, sin desprenderse, no obstante, de sus particularidades respectivas. Y no hace falta decir que las etnias o naciones minoritarias, por ejemplo, de ninguna manera quieren perder sus culturas respectivas al recuperar sus islas en el interior del continente mayoritario, así como es absurdo pensar que lxs homosexuales acepten volverse heterosexuales para reterritorializarse sobre el ser mayoritario.

La lucha minoritaria en torno a los axiomas, entonces, no es una lucha *contra* los mayoritarios. Teórica y objetivamente, es posible determinar la enemistad de lxs minoritarixs con lxs mayoritarixs, dado que el intercambio desigual consiste en la captura por parte de los mayoritarios del valor producido por los minoritarios y, que en el caso del comercio internacional, una parte considerable del valor transferido de los países periféricos a los países del centro es canalizada hacia los proletarios por medio de los axiomas de redistribución socialdemocrática. Sin embargo, según Deleuze y Guattari, las luchas minoritarias en torno a los axiomas, en la práctica, no son centradas en esa enemistad objetiva de los minoritarios con los mayoritarios o con los proletarios, sino que consiste en poner a la clase proletaria como territorio universal para exigir la ampliación de sus límites. Cuando las mujeres reivindican, por ejemplo, el salario para el trabajo doméstico llamado “reproductivo” (la campaña internacional *Wages for Housework* es un movimiento contemporáneo a *Mil mesetas*), no luchan *contra* los varones proletarios, sino que exigen ampliar los límites de aplicación de los axiomas salariales ya aplicados al trabajo llamado “productivo” en las fábricas u oficinas.



## “Esas luchas son el índice de otro combate coexistente”

La lucha minoritaria en torno a los axiomas es una lucha por la reterritorialización sobre la socialdemocracia. Sin embargo, este punto contiene en sí un gran problema. Deleuze y Guattari lo señalan en los siguientes términos: “Incluso una socialdemocracia adaptada al Tercer Mundo no se propone realmente integrar toda una población miserable a un mercado interior, sino más bien llevar a cabo la ruptura de clase que seleccionará los elementos integrables” (MM472). El problema radica en la naturaleza misma de la axiomática capitalista: si bien es cierto que los axiomas socialdemocráticos y los de intercambio desigual son independientes los unos de los otros, no es menos cierto que son complementarios, de modo que el capitalismo no puede crear los primeros para una parte de la población sin crear los segundos para otra parte. No hay socialdemocracia sin intercambios desiguales. No hay centro sin periferias. No hay mayoría sin minorías.<sup>3</sup> Al mantener sus luchas en el puro nivel de axiomas, lxs minoritarixs necesariamente acabarán por reencontrar, o incluso por resucitar por sí mismxs, la complementariedad contra la que han luchado reclamando la figura proletaria “universal”. Cuando un grupo minoritario llega, a través de su lucha, a reterritorializarse sobre un subconjunto particular del conjunto mayoritario socialdemocrático, el capitalismo crea como necesario nuevas masas minoritarias para garantizar al capital el aumento continuo de la masa de plusvalía. Se trata de un problema compuesto por imposibilidades heterogéneas: imposibilidad de no reivindicar los axiomas socialdemocráticos, imposibilidad de conseguirlos sin que el capitalismo desplace los axiomas de intercambio desigual hacia otras partes de la población, imposibilidad de aceptar que otros padezcan la explotación y dominación en su lugar, etcétera.

---

<sup>3</sup> Si la mayoría se determina con el patrón de “hombre-blanco-macho-adulto-urbano-hablando una lengua standard-europeo-heterosexual” (MM107), los mayoritarios existen solo en la complementariedad con las minorías: los no-humanos, lxs no-blancxs, las mujeres, lxs niñxs, lxs campesinxs, lxs hablantes de lenguas no estándar, lxs no-europexs, lxs homosexuales.

Según Deleuze y Guattari, ese problema irresoluble en términos de axiomas es lo que empuja a lxs minoritarixs en lucha a esquizoanalizarse a sí mismxs y, a través de eso, a ir más allá de las luchas en torno a los axiomas, en la medida en que ellxs lo asuman como propio.

Siempre hay un signo que demuestra que esas luchas [al nivel de los axiomas] son el índice de otro combate coexistente. Por modesta que sea una reivindicación siempre presenta un punto que la axiomática no puede soportar, cuando las personas reclaman el derecho de plantear ellas mismas sus propios problemas y de determinar al menos las condiciones particulares bajo las cuales estos pueden recibir una solución más general [...]. La modestia de las reivindicaciones de las minorías, al principio, va unida a la impotencia de la axiomática para resolver el más mínimo problema correspondiente. En resumen, la lucha en torno a los axiomas es tanto más importante cuanto que pone de manifiesto y aumenta la diferencia entre dos tipos de proposiciones, las proposiciones de flujos y las proposiciones de axiomas (MM474).

La práctica esquizoanalítica minoritaria consiste en detectar los flujos vivientes (de “deseo”, en la terminología de *El anti-Edipo*) en su “diferencia” con los axiomas (de “interés”) que los regulan. Y esta detección permite a lxs minoritarixs en lucha plantear de nuevo su problema de la salida del estado minoritario a partir de la realidad inmediata –particular– de los flujos vivientes, lo cual los lleva hacia una “solución más general”, más universal, que la solución producible en términos de axiomas, a saber, la del desplazamiento de los axiomas de intercambio desigual o, lo que es lo mismo, la de la redistribución de lo mayoritario y lo minoritario en la población por medio de la “ruptura de clase”.

Si Deleuze y Guattari insisten en la importancia de la lucha en torno a los axiomas, lo hacen por dos razones distintas. Por un lado, todas las luchas minoritarias empiezan con la reivindicación de axiomas socialdemocráticos, en cuanto que son históricamente determinadas como prolongación ampliada de la lucha proletaria que les precede. Por el otro, al ponerse así en lucha, lxs minoritarixs viven desde el inicio la diferencia *problemática* entre los flujos vivientes y los axiomas, la cual no cesa de emitirles un “signo” que

representa sus luchas por axiomas como “índice de otro combate coexistente”. Y esto vale incluso para las luchas minoritarias desarrolladas en forma de guerra: “la guerrilla, la guerra de minoría, la guerra popular y revolucionaria [...] toman la guerra como un objeto tanto más necesario cuanto que solo es ‘suplementario’: solo pueden hacer la guerra si crean otra cosa al mismo tiempo” (MM422).

¿Cuál es la “otra cosa” de la cual la guerra es “suplementaria”? ¿Cuál es el “otro combate” del cual la lucha por axiomas es “índice”? ¿Cuál es la “solución más general” que aquella dada en términos de axiomas? ¿Cuál es la “reivindicación” minoritaria que la axiomática capitalista no puede soportar? Deleuze y Guattari también dicen: “Por regla general, las minorías [no] resuelven su problema por integración, incluso con axiomas, estatutos, autonomías, independencias. Su táctica pasa necesariamente por ahí. Pero, si son revolucionarias, es porque implican un movimiento más profundo que pone en tela de juicio la axiomática mundial” (MM475). ¿Cuál es ese “movimiento más profundo” en el que lxs minoritarixs devienen verdaderamente revolucionarixs? Si la “táctica” minoritaria pasa por la lucha en torno a los axiomas, ¿cuál es la *estrategia* minoritaria para la revolución? Aquí estamos ante la problemática central de la filosofía política de *Mil mesetas*.

## “Solo una minoría puede servir de medio activo para el devenir”

El proceso revolucionario para derribar el capitalismo se pone en marcha cuando lxs minoritarixs se desterritorializan en un “devenir-minoritario” universal, yendo más allá de la reterritorialización axiomática sobre un subconjunto particular del conjunto mayoritario.

Uno se reterritorializa, o se deja reterritorializar sobre una minoría como estado; pero uno se desterritorializa en un devenir. Incluso los negros, decían los Black Panthers, tienen que devenir-negro. Incluso las mujeres tienen que devenir-mujer. [...] Pero si esto es así, [...] el devenir-mujer afecta necesariamente tanto a los hombres como a las mujeres. En cierto sentido, el sujeto de un devenir siempre es “hombre”;

pero solo es ese sujeto si entra en un devenir-minoritario que lo arranca de su identidad mayor. [...] Y a la inversa [...], si las mujeres tienen que devenir-mujer [...], es en la medida en que solo una minoría puede servir de médium activo para el devenir, pero en tales condiciones que a su vez deja de ser un conjunto definible con relación a la mayoría. [...] Solo hay sujeto del devenir como variable desterritorializada de la mayoría, y médium del devenir como variable desterritorializante de una minoría (MM291-292).

Esta es la estrategia revolucionaria propuesta en *Mil mesetas*: el devenir-minoritario de todo el mundo. Cuando todo el mundo deviene-minoritario, la axiomática capitalista deja de actuar, dado que su funcionamiento consiste en distribuir y redistribuir lo mayoritario y lo minoritario, lo central y lo periférico, en la población. Pero ¿qué es precisamente lo que diferencia el devenir-minoritario del “estado de minoría” o del ser-minoritario?<sup>4</sup>

Lxs minoritarixs devienen-minoritarios cuando rechazan al mismo tiempo, por un lado, los axiomas de intercambio desigual que les son impuestos y, por el otro, el desplazamiento de estos a otra parte de la población, lo que se les ofrecería como la única condición de posibilidad para que se pudieran integrar en la mayoría. Saliendo así del ser-minoritario impuesto por la axiomática capitalista *sin* reterritorializarse sobre una minoría reconocida como integrante particular del ser-mayoritario, lxs minoritarixs se desterritorializan en un devenir-minoritario inmediatamente universal. ¿En qué sentido es inmediatamente universal? Lo es cuando el devenir-minoritario así creado por lxs minoritarixs “afecta” de inmediato a todo el mundo, incluidos los mayoritarios. ¿Cómo afecta a los mayoritarios? El devenir-minoritario, en cuanto doble rechazo

---

<sup>4</sup> En *Mil mesetas*, los autores emplean el término “minoría” en dos sentidos distintos: primero, bajo la imposición de los axiomas de intercambio desigual, uno “se deja reterritorializar” sobre una minoría en cuanto masas explotadas y dominadas; segundo, a través de su lucha por los axiomas socialdemocráticos, “se reterritorializa” sobre una minoría en cuanto subconjunto particular del conjunto mayoritario. En ambas formas, “minoría” designa siempre conjunto *axiomatizado* de una manera o de otra, o “grupo sometido” a la axiomática capitalista, en la terminología de *El anti-Edipo*.

minoritario de los axiomas de desigualdad y de su desplazamiento, pone en disfunción la producción axiomática de la minoría, con la cual –solo en complementariedad– una parte de la población puede quedarse en el estado mayoritario. Así, la desterritorialización minoritaria en un devenir-minoritario desterritorializa a los mayoritarios en el mismo devenir. Este “devenir-minoritario de todo el mundo” (MM108) es, justamente, el que abordan Deleuze y Guattari cuando citan la teoría de la dependencia y dicen que la desestabilización entre el centro y la periferia “desestabiliza el equilibrio central”. El devenir-minoritario de todo el mundo, concebido como forma de revolución correspondiente a la etapa de desarrollo capitalista observable en el momento de la escritura de *Mil mesetas*, apunta al principal modo de acumulación del capital de entonces, que es la transferencia del valor de la periferia al centro.

Los filósofos identifican a los mayoritarios como “sujetos” del devenir-minoritario, y a lxs minoritarixs en lucha como aquellxs que sirven de “médium activo” para ese devenir. Los mayoritarios, variables de la mayoría, son sujetos en el sentido de que es en ellos donde se debe producir una nueva subjetividad, dado que son ellos los que dejan que el capitalismo multiplique los axiomas de intercambio desigual, para mantener sus condiciones de vida política y económicamente privilegiadas. Y lxs minoritarixs en lucha son médium activo en el sentido de que solo sus luchas son capaces de actuar sobre la subjetividad de los mayoritarios de modo que dé inicio al devenir-minoritario de estos últimos.

Para examinar de modo más concreto cómo funciona el médium activo minoritario con respecto al sujeto mayoritario, pongamos por ejemplo la lucha de lxs habitantes de la isla de Okinawa en Japón. El tratado de seguridad firmado en 1960 permite a los Estados Unidos ubicar sus bases militares en Japón. El setenta y cinco por ciento de esas bases se concentran en la actualidad en esa isla meridional, la cual representa geográficamente solo el uno por ciento del territorio japonés, y cuya población es, en gran parte, de la minoría étnica ryukyuense. En Japón, nadie quiere la instalación de bases norteamericanas “en su patio trasero”, por los cotidianos ruidos molestos, el alto riesgo de accidentes aéreos,

la frecuencia de crímenes sexuales, etcétera. Si esa voz de *Not In My Backyard* es debidamente respetada para la mayor parte de Japón, es precisamente por el hecho de que esa misma voz no es respetada en lo más mínimo para la población de Okinawa, lo que posibilita de este modo la democracia central. Ante ese intercambio desigual, ante esa transferencia del valor de “seguridad” desde Okinawa hacia la metrópoli japonesa, lxs okinawenses se ponen en lucha. Si bien su lucha empezó con manifestaciones en rechazo a la instalación de todas las bases norteamericanas en su isla, lxs okinawenses ahora también rechazan todas las propuestas de desplazamiento de estas hacia otras zonas, ya sea en Japón o en otros países de la región. Esta “profundización” de la lucha okinawense suscita en el seno de la población metropolitana japonesa una gran discusión sobre la recuperación de las bases en la metrópoli, con la anulación del propio tratado de seguridad en perspectiva. Así, los “sujetos” metropolitanos se desprenden de su territorio mayoritario y se desterritorializan en un devenir-okinawense. Y para esta desterritorialización en la metrópoli, lxs okinawenses en lucha sirven de “médium activo” en cuanto que son ellxs lxs que crean ese proceso de devenir desterritorializándose ellxs mismxs en ello.

### **“Devenir todo el mundo es hacer mundo, hacer un mundo”**

Deleuze y Guattari sostienen que el devenir-minoritario de todo el mundo se precipita necesariamente hacia un “devenir todo el mundo” (MM281). “Mujer, todos tenemos que devenirlo, ya seamos masculinos o femeninos. No-blancos, todos tenemos que devenirlo, ya seamos blancos, amarillos o negros” (MM474). Si todo el mundo deviene-mujer con las mujeres en lucha y deviene-negro con lxs negrxs en lucha y deviene-palestino con lxs palestinxs en lucha y deviene-indígena con lxs indígenas en lucha y deviene-inmigrante con lxs inmigrantes en lucha y deviene-homosexual con lxs homosexuales en lucha y..., todo el mundo acaba por devenir todo el mundo. Cada unx deviene todo el mundo, al mismo tiempo

que todxs se conectan lxs unxs con lxs otrxs de modo que se hagan mundo, en la transversalidad universal de las luchas minoritarias.

Del “devenir todo el mundo”, Deleuze y Guattari señalan tres “virtudes”: lo “imperceptible”, lo “indiscernible” y lo “impersonal” (MM281-282). El devenir todo el mundo es devenir-imperceptible, es decir que unx no deviene todo el mundo por medio de una “imitación”, “ semejanza” o “analogía” de las minorías en cuanto entidades “molares”, extensivas y perceptibles, sino que lo deviene haciendo atravesar su cuerpo por todos los elementos minoritarios en cuanto líneas “moleculares”, intensivas e imperceptibles. El devenir todo el mundo es devenir-indiscernible, porque siendo atravesado por una multiplicidad de líneas minoritarias, un cuerpo entra necesariamente en sus “zonas de indiscernibilidad” con los otros cuerpos. Y el devenir todo el mundo es también devenir-impersonal, ya que en su desterritorialización en un devenir todo el mundo, un cuerpo ya no se individúa como una “persona” social y psicológicamente determinable, sino que su individuación se determina por la relación singular que se crea en él en cada momento, entre las líneas minoritarias moleculares que lo atraviesan.

En el devenir todo el mundo de todo el mundo, cada unx se desterritorializa de manera singular y creativa en una multiplicidad de líneas minoritarias, al mismo tiempo que todas las multiplicidades singulares creadas de ese modo se conectan las unas con las otras, y crean juntas un nuevo mundo. ¡Otro mundo es posible! si hay luchas minoritarias y capacidad de universalizar todos los devenires-minoritarios particulares. Desde el punto de vista de la axiomática capitalista, las tres virtudes del devenir todo el mundo constituyen en su conjunto lo “innumerable”.

Lo que caracteriza lo innumerable [...] es la *conexión*, el “y”, que se produce entre los elementos; entre los conjuntos, y que no pertenece a ninguno de los dos, que les escapa y constituye una línea de fuga. Pues bien, la axiomática solo maneja conjuntos numerables [...], mientras que las minorías constituyen [en su devenir] esos conjuntos “difusos” no numerables, no axiomatizables, en resumen [...], esas multiplicidades de fuga o de flujo (MM473).

La axiomática capitalista “cuenta” a cada elemento en un conjunto o subconjunto, y “conjuga” los conjuntos y subconjuntos así numerables –compuestos cada uno por un número determinable de elementos– los unos con los otros, de modo tal que mantenga el equilibrio entre ellos en favor del movimiento del capital. Al contrario, en el devenir todo el mundo de todo el mundo, se conectan los unos con los otros de manera transversal los conjuntos innumerables, compuestos cada uno por elementos *incontables* en cuanto multiplicidades de líneas minoritarias. Ese mundo en devenir universal constituye el límite exterior absoluto para la axiomática capitalista, límite que esta no puede en absoluto interiorizar ni relativizar. En este sentido, Deleuze y Guattari concluyen en que “no hay lucha [...] que no construya *conexiones revolucionarias* contra las *conjugaciones* de la axiomática” (MM476).



## Apéndice 2

### Mayo del 68

En este apéndice al capítulo 2, leemos “Mayo del 68 no tuvo lugar”, artículo coescrito por Deleuze y Guattari y originalmente publicado a principios de mayo de 1984, en la revista francesa *Les Nouvelles Littéraires*. Se trata del único texto en colaboración de los filósofos sobre el Mayo francés, además de un breve pasaje en *Mil mesetas*, que también examinaremos. Citaremos en bastardilla extractos del texto siguiendo el orden de su desarrollo y los comentaremos a continuación. La traducción es nuestra.<sup>5</sup>

#### “Mayo del 68 es del orden de un acontecimiento puro”

*En fenómenos históricos como la Revolución de 1789, la Comuna de París o la Revolución de 1917, hay siempre una parte de acontecimiento, irreductible a los determinismos sociales, a las series causales. A los historiadores no les gusta este aspecto, así que restauran retrospectivamente causalidades. Pero el propio acontecimiento se encuentra en desenganche o en ruptura con respecto a las causalidades: es una bifurcación, una desviación de las leyes, un estado inestable que abre un nuevo campo de posibles. Prigogine habló de estos estados en los cuales, incluso en la física, las diferencias mínimas se propagan en lugar de anularse y fenómenos completamente independientes entran en resonancia, en conjunción. En este sentido, aunque un acontecimiento sea contrariado, reprimido, recuperado, traicionado, no por ello deja de implicar algo*

---

<sup>5</sup> Nuestra traducción se basa en el capítulo “Mayo del 68 nunca ocurrió”, en Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, traducción por José Luis Pardo, Pre-textos, 2008.

*insuperable. [...] [E]s apertura de lo posible. Pasa en el interior de los individuos tanto como en el espesor de una sociedad.*

Las revoluciones son fenómenos “históricos” en la medida en que producen un corte entre un pasado y un futuro en la historia o, más bien, en que producen historia cortando el presente entre un pasado y un futuro. Estos cortes históricos se efectúan según los determinismos sociales o las causalidades, es decir, en conformidad con los intereses políticos y económicos de las masas dominadas y explotadas. Pero Deleuze y Guattari afirman que, en momentos de transición histórica de un *socius* a otro, de un estado estable a otro, se produce siempre un estado inestable en el cual se propagan flujos que se escapan de las causalidades, entrando en resonancia unos con otros. El “acontecimiento” es esa propagación resonante de líneas de fuga en una sociedad. Ya en *El anti-Edipo*, sostuvieron: “En el ‘corte leninista’ [...], todo coexiste en verdad: catexis preconscientes aún vacilantes en algunos que no creen en esta posibilidad [posibilidad inmediata de una revolución proletaria], catexis preconscientes revolucionarias en los que ‘ven’ la posibilidad de un nuevo *socius*, pero lo mantienen en una causalidad molar que ya hace del partido una nueva forma de soberanía, por último, catexis revolucionarias inconscientes que operan una verdadera ruptura de causalidad en el orden del deseo”; y añadieron que la coexistencia se halla incluso en cada individuo (AE388). Si la revolución de 1917 se realizó movilizandando las catexis preconscientes revolucionarias que subordinaban la producción deseante a la formación de soberanía, tampoco le faltaba una propagación generalizada de catexis inconscientes revolucionarias que efectuaban la subordinación inversa.

Deleuze y Guattari también se refieren a la sobrevivencia del acontecimiento “en el interior de los individuos tanto como en el espesor de una sociedad” después de la instauración revolucionaria de un nuevo *socius*, instauración determinada por el predominio efectivo de las catexis preconscientes revolucionarias sobre las catexis inconscientes revolucionarias. Se trata de la *insistencia* (o *subsistencia*) de una “sociedad secreta” formada a través del proceso

revolucionario y que “lleva implícita otra sociedad” y “actúa [...] como máquina de guerra” en la sociedad (MM288). *Mil mesetas* tematizó esa cuestión insuperable del acontecimiento en términos de lo irreductible de la máquina de guerra vencida por el aparato de Estado triunfante: “Cuando triunfa el Estado, ¿el destino de esa máquina es caer en la alternativa: o bien no ser más que el órgano militar y disciplinado del aparato de Estado, o bien *volverse contra sí misma*, y devenir una máquina de suicidio a dúo, para un hombre y una mujer solitarios?”; o, más bien, “¿es posible que en el momento en que la máquina de guerra ya no existe, vencida por el Estado, presente su máxima irreductibilidad, enjambre en máquinas de pensar, de amar, de morir, de crear, que disponen de fuerzas vivas o revolucionarias susceptibles de volver a poner en tela de juicio el Estado triunfante?”; en otras palabras, “¿es un mismo movimiento el que hace que la máquina de guerra sea superada, condenada, apropiada y, a la vez, adquiera nuevas formas, se metamorfosee, afirmando [...] su exterioridad?” (MM363-364). O quizás coexistan las tres manifestaciones al mismo tiempo: aunque la máquina de guerra sea disciplinada y condenada a volverse contra sí misma bajo el mando del aparato de Estado, no por ello deja de presentar su exterioridad irreductible por su penetración en el espesor de la sociedad en forma de múltiples máquinas revolucionarias.

*Claro que los fenómenos históricos que estamos invocando se acompañaban de determinismos o causalidades, aunque eran de otra naturaleza. Mayo del 68 es más bien del orden de un acontecimiento puro, libre de toda causalidad normal o normativa. [...] Hubo mucha agitación, gesticulación, palabras, bobadas, ilusiones en el 68, pero esto no es lo que cuenta. Lo que cuenta es que fue un fenómeno de videncia, como si una sociedad viese de repente lo que tenía de intolerable y viese también la posibilidad de otra cosa. Es un fenómeno colectivo del tipo “Lo posible, sino me ahogo...”. Lo posible no preexiste, sino que es creado por el acontecimiento. [...] El acontecimiento crea una nueva existencia, produce una nueva subjetividad (nuevas relaciones con el cuerpo, con el tiempo de la sexualidad, con el medio, con la cultura, con el trabajo...).*

En una entrevista publicada a raíz de la publicación de *El anti-Edipo*, Guattari declaró: “Mayo del 68 fue, para Gilles y para mí [...], una sacudida: [...] nuestro libro es sin duda una consecuencia de Mayo”.<sup>6</sup> Sin embargo, en su primera colaboración, no le dedicaron ni una sola página al análisis del Mayo francés. El propio término “Mayo del 68” apenas figuraba. Todo lo que podemos deducir de las explicaciones dadas por los autores es que la sacudida del 68 los habría empujado a reexaminar las luchas proletarias, y la Revolución rusa en particular, desde el punto de vista del deseo.

En *Mil mesetas*, trataron por primera vez sobre el 68, aún de manera brevísima. Escribieron:

Se dice equivocadamente (sobre todo en el marxismo) que una sociedad se define por sus contradicciones. Pero eso solo es cierto a gran escala. Desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares. Siempre fluye o huye algo, que escapa a las organizaciones binarias [...]. Mayo del 68, en Francia, era molecular, y sus condiciones tanto más imperceptibles desde el punto de vista de la macropolítica. [...] Los hombres políticos, los partidos, los sindicatos y muchos hombres de izquierda [...] repetían sin cesar que no se daban las “condiciones”. [...] Un flujo molecular se escapaba, primero minúsculo, luego creciendo sin cesar de ser indesignable... (MM220-221).

En su texto de 1984, Deleuze y Guattari entienden por “acontecimiento puro” el fenómeno social que ocurre fuera de la lógica de las contradicciones o de las condiciones macropolíticas, fenómeno cuyas condiciones solo se encuentran a nivel micropolítico, o sea, en la permanente primacía ontológica de las líneas de fuga moleculares sobre las organizaciones binarias molares. Para ellos, Mayo del 68 no fue en ningún sentido una lucha de masas dominadas y explotadas para crear un nuevo *socius* conforme a sus intereses políticos y económicos, sino una “pura” proliferación de líneas de fuga en toda la sociedad francesa. *Mil mesetas* desarrolló una teoría completa de la línea de fuga molecular y de la línea de

---

<sup>6</sup> Gilles Deleuze, *Conversaciones 1972-1990, op.c it.*, pág. 13.

segmentaridad molar, además de la teoría del devenir-minoritario de todo el mundo a partir de las luchas de minorías, luchas macropolíticamente condicionadas.

El acontecimiento crea una nueva subjetividad, que hace que una sociedad “[vea] de repente lo que [tiene] de intolerable y [vea] también la posibilidad de otra cosa”. Si bien el texto explicará en su último párrafo cuál es el “campo de posibles” que se abrió con la mutación de percepción en el 68, nunca señalará con precisión cuáles son las cosas intolerables que la sociedad francesa de entonces percibió en sí misma. Un texto escrito por Guattari tres años después del Mayo francés nos aporta una sugerencia: “En los países ‘ricos’ [...], [el] enemigo se infiltró por todas partes [...]. La clase obrera misma está profundamente infiltrada [...] por el hecho de su *participación material e inconsciente* en los sistemas dominantes del capitalismo monopolista de Estado [...]. En principio [...], las clases obreras de los países económicamente desarrollados están objetivamente implicadas [...] en la explotación internacional de los antiguos países coloniales. Luego [...], los trabajadores reabsorben más o menos pasivamente [...] las actitudes y los sistemas de valor mistificadores de la burguesía [...], reproduciendo por su propia cuenta objetos institucionales alienantes tales como la familia conyugal y lo que esta implica de represión intrafamiliar entre los sexos y las clases de edad, o bien su apego a la patria con su inevitable resabio de racismo”<sup>7</sup> La participación objetiva o material de la clase obrera francesa en la explotación internacional del llamado tercer mundo, la participación inconsciente o libidinal de cada trabajador francés en la reproducción de las organizaciones burguesas familiares, sexuales, etarias, patrióticas y racistas serían las que de repente aparecieron con carácter de insoportables a ojos de lxs francesxs en Mayo de 1968. La sociedad francesa, que estaba en la cima de sus *Trente glorieuses* (treinta años gloriosos) y gozaba de su socialdemocracia ya madura, se percibió profunda y generalmente infiltrada por el “enemigo”.

---

<sup>7</sup> Félix Guattari, “Somos todos grupúsculos” (1971), *Psicoanálisis y transversalidad*, traducción de Fernando Hugo Azcurra, Siglo XXI Editores, 1976, pág. 317.

## “Hoy vemos a la gente de Longwy aferrarse a su acero”

*Cuando aparece una nueva mutación social, no basta con extraer de ella las consecuencias o los efectos siguiendo líneas de causalidad económicas o políticas. Es preciso que la sociedad sea capaz de formar agenciamientos colectivos correspondientes a la nueva subjetividad [...]. Esta es una verdadera “reconversión”. [...] Mayo del 68 no fue la consecuencia de una crisis ni la reacción a una crisis. Más bien al contrario. La crisis actual, los impasses de la crisis actual en Francia, dimanan directamente de la incapacidad de la sociedad francesa para asimilar Mayo del 68. La sociedad francesa mostró una radical impotencia para operar una reconversión subjetiva a nivel colectivo, tal como la exigía el 68: por lo tanto, ¿cómo podría operar actualmente una reconversión económica en condiciones de “izquierda”? [...] Hoy vemos a la gente de Longwy aferrarse a su acero, los productores de leche a sus vacas, etcétera: ¿qué otra cosa podrían hacer, puesto que todo agenciamiento de una nueva existencia, de una nueva subjetividad colectiva, fue aplastada de antemano por la reacción contra el 68, a la izquierda prácticamente tanto como a la derecha? Hasta las radios libres. Cada vez, lo posible volvió a ser clausurado.*

La primera consecuencia económica o social que resultó de Mayo del 68, según la lógica de causalidad o de interés, fueron los “acuerdos de Grenelle” concluidos a finales de mayo de 1968 entre el gobierno gaullista del primer ministro Georges Pompidou y la CGT (Confederación General del Trabajo) sobre los aumentos del salario mínimo garantizado y de los salarios reales; mientras que en la representación política sería el referéndum constitucional organizado en abril de 1969 por el general de Gaulle sobre la “regionalización” (descentralización mediante la transferencia de competencias a las regiones como colectividades territoriales) y la fusión del Senado y del Consejo Económico y Social (asamblea compuesta por representantes patronales, sindicales y asociativos), ambas basadas en la doctrina de “participación” que Charles de Gaulle concebía desde la primera mitad de los años cuarenta como un “tercer camino” que superaría la oposición entre el capitalismo y el socialismo. Y las

siguieron, luego, la dimisión del general de Gaulle tras su derrota en dicho referéndum; la refundación del PS (Partido Socialista) en julio de 1969; la alianza establecida entre el PS y el PCF (Partido Comunista Francés) en torno a su “Programa común de gobierno” adoptado en julio de 1972 por iniciativa de François Mitterrand; la toma de poder en 1974 de Valéry Giscard d’Estaing como primer presidente de derecha no gaullista de la Quinta República; la serie de reformas bajo la presidencia de Giscard d’Estaing para “hacer de Francia una ‘sociedad liberal avanzada’” (la baja de la mayoría de edad de los 22 años a los 18, la legalización del aborto, la nueva ley de divorcio, la uniformización de la educación secundaria, el fortalecimiento de las competencias del Consejo Constitucional, etcétera); la formación del gobierno de la “unión de izquierda” (el PS y el PCF) con la presidencia socialista de Mitterrand en mayo de 1981. Deleuze y Guattari consideran que esta transición, realizada bajo el impacto de Mayo del 68, del gaullismo al socialismo, pasando por el liberalismo, solo contribuyó a “aplastar de antemano” los agenciamientos colectivos que la sociedad francesa habría debido formar en correspondencia con su nueva subjetividad.

A propósito del aplastamiento, los filósofos evocan las radios libres. En Francia, la radio y la televisión eran monopolizadas por el Estado desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. A partir de 1969, aparecieron Radio Campus Lille y otras radios estudiantiles. En reacción a ese primer movimiento de desterritorialización de las ondas, el presidente Giscard d’Estaing, en el primer año de su septenio, escindió la ORTF (Oficina de Radiodifusión y Televisión Francesa) en siete empresas públicas autónomas y liberó así los canales radiofónicos y televisuales nacionales del control del Ministerio de la Información. Pero esa reforma liberal no frenó la proliferación de radios libres o piratas: a partir de la creación de Radio Verte, en mayo de 1977, en París, por la asociación Amigos de la Tierra –movimiento ecologista fundado en 1970–, estas emisoras comenzaron a desafiar cada vez más abiertamente el monopolio estatal de las ondas, en resonancia transalpina con Radio Alice –en Bolonia– y otras radios libres italianas. Una gran parte de las radios libres nacidas en la segunda mitad de los años setenta en Francia estaban

directamente ligadas a las luchas sociales. Un caso particular muy conocido es el de las radios creadas durante la lucha de Longwy (veremos más adelante por qué Deleuze y Guattari mencionan esa lucha en un sentido negativo). En esa ciudad de la cuenca siderúrgica de Lorena, la CFDT (Confederación Francesa Democrática del Trabajo) abrió su estación de radio *SOS-emploi* (SOS-empleo) en diciembre de 1978, inmediatamente después del comienzo de la lucha, con el apoyo técnico de Radio Verte Fessenheim, del movimiento antinuclear; asimismo, la CGT creó su radio *Lorraine Cœur d'Acier* (Lorena Corazón de Acero) en marzo del año siguiente. Ambas emisoras transmitieron los programas sin respetar las directivas de sus sindicatos de origen (*Cœur d'Acier* se había independizado después de un enfrentamiento con la dirección nacional de la CGT). Sin embargo, se vieron forzadas a cerrarse en diciembre de 1979 y en enero de 1981, respectivamente, tras haber sufrido la interferencia estatal (*Cœur d'Acier* estaba nuevamente sometida al control de la dirección nacional en septiembre de 1980). El presidente Mitterrand y el gobierno de coalición de izquierda del primer ministro socialista Pierre Mauroy, desde sus inicios, se mostraron tolerantes hacia las radios libres e hicieron votar, en julio de 1982, la nueva Ley de Comunicación Audiovisual para poner punto final al monopolio estatal de la televisión y de la radio. Sin embargo, esa ley definió un conjunto de condiciones de autorización tales como la pluralidad de fuentes de información, la cuota de programas de origen francés, la delimitación de zonas de cobertura y de potencias, el respeto de derechos de autor, etcétera, mientras que el gobierno prohibía e incautaba los equipos de transmisión de ciertas radios libres y en particular aquellas de tendencia libertaria. En el momento de la redacción del texto, Deleuze y Guattari se encontraban ante la comercialización de todas las estaciones autorizadas y la reorganización de la onda eléctrica como un nuevo mercado bajo el control del Estado.

Cuando ambos filósofos sostienen que la impotencia de la sociedad francesa para operar una “reconversión económica en condiciones de ‘izquierda’” proviene de su “incapacidad [...] para asimilar Mayo del 68”, esto último es considerado sobre todo como una



revolución copernicana de la percepción, en la cual la socialdemocracia francesa dejó de percibirse a partir de sí misma para comenzar a percibirse “en el horizonte”: lxs francesxs captaron lo intolerable en su vida cotidiana, dándose cuenta de que vivir en un país rico es participar en la explotación del tercer mundo. Cinco años y medio después de Mayo, esa percepción invertida se encontró con la crisis del petróleo, desde la cual las propias fuerzas del tercer mundo se pusieron a desestabilizar materialmente el mismísimo sistema de explotación internacional. La lucha de Longwy ocurrió en ese contexto. La siderurgia no constituyó una rama entre otras, sino la rama central de la industria francesa en la Reconstrucción de posguerra, como proveedora principal para los productores de bienes de equipo. Pero, desde los años sesenta, con el final del proceso de reindustrialización del país, la siderurgia francesa entró en una crisis estructural no solo por la reducción de la demanda interna, sino también por la aparición de nuevos países productores de acero con capacidad de competir en el mercado mundial, tales como Japón, España, Corea del Sur o Brasil. El aumento brutal del precio del petróleo, a partir de la decisión tomada en octubre de 1973 por la OPEP de no exportar más petróleo a los países que apoyaban a Israel en la guerra de Yom Kipur, provocó en Francia una gran caída de la producción industrial y asestó un golpe mortal a la siderurgia, que había sido sostenida con los sucesivos planes de apoyo públicos desde 1966. En septiembre de 1978, se anunció el plan de rescate a la siderurgia nacional que preveía la supresión de 21.750 empleos en total y de 6500 en Longwy. Los capitalistas franceses decidieron abandonar las tres cuartas partes no rentables de la siderurgia francesa y aumentar sus inversiones en las “industrias de transformación” tales como la automotriz y la electrodoméstica. Longwy, cuya economía local dependía casi totalmente de la industria siderúrgica, fue el escenario donde se sucedieron manifestaciones, ocupaciones, cortes de rutas y operaciones llamadas “puñetazos” (acciones espectaculares e ilegales tales como las tomas de locales patronales y públicos, los asaltos a la comisaría de policía y al tribunal, etcétera), contra el plan de despido masivo y de clausura de hornos de fundición. También en París se realizó una gran marcha en marzo

de 1979. El periódico *Le Monde* del 23 de marzo de 1979 denominó “República Popular de Longwy” a ese movimiento intenso e insurreccional desarrollado durante seis meses por los obreros y habitantes de la ciudad monoindustrial, en medio de una confrontación permanente con las CRS (Compañías Republicanas de Seguridad) –fuerzas de seguridad de la Policía Nacional–, y fuera del control de las direcciones nacionales de la CGT y de la CFDT. En las elecciones de 1981, la población lorenesa votó masivamente a la izquierda. A su llegada al poder, Mitterrand y la unión de izquierda suspendieron el plan de reestructuración de 1978, prometiendo a los obreros siderúrgicos franceses que “no [habría] ningún sector condenado”; sin embargo, a partir de junio de 1982, faltaron a su promesa con el “Plan acero”, que implicó la supresión de 12.000 empleos y luego, a finales de marzo de 1984, con su segundo plan, que superó al anterior y previó la supresión de 21.000 empleos: uno de cada cuatro obreros siderúrgicos era despedido en Lorena y uno de cada dos en Longwy. En abril de 1984, las masas populares lorenesas, indignadas por la “traición” de la izquierda, volvieron a salir a la calle en su región y en París.

Ante esta segunda oleada de revueltas populares contra la reestructuración de la siderurgia francesa, Deleuze y Guattari dicen: “Hoy vemos a la gente de Longwy aferrarse a su acero”. Ellos sostienen que la impotencia de la sociedad francesa para organizar la “reconversión” conforme a la subjetividad propia del 68 es la que bloquea los flujos de deseo de los loreneses en sus catexis paranoicas y reaccionarias sobre el objeto-acero. De hecho, desde la época del primer ministro liberal Raymond Barre (1976-1981), no faltaron propuestas gubernamentales y sindicales de “reconversión industrial” en favor de salvar los empleos en Lorena, primero en términos de modernización de las instalaciones siderúrgicas, luego en términos de diversificación industrial en torno a la producción de acero y, por último, en la época de Mitterrand, en términos de atracción de fábricas de multinacionales. Se hablaba también de crear instituciones de formación para la “reconversión profesional” del personal. Sin embargo, las propuestas de reconversión no solo nunca se concretarían de modo suficiente desde el punto de vista de la

reabsorción de la fuerza de trabajo de la región, sino que tampoco se corresponderían con la revolución copernicana de percepción producida en la sociedad francesa por Mayo del 68 y traducida en términos de relaciones internacionales desde el exterior por las crisis del petróleo de 1973 y 1979. En la situación lorenesa de 1984, Deleuze y Guattari vieron a las masas populares atascadas en los *impasses* donde estas se encontraban ante su doble imposibilidad heterogénea de adaptarse a la destrucción creativa del capitalismo francés y de resistirse a ella. Lo mismo ocurrió con los criadores de vacas lecheras. A finales de los años sesenta, la producción láctea europea experimentó una rápida modernización (industrialización e intensificación) y una espectacular expansión bajo el régimen proteccionista y productivista de la PAC (Política Agrícola Común) de la CEE (Comunidad Económica Europea), por lo cual la oferta europea de productos lácteos (leche, manteca, leche descremada en polvo, etcétera) llegó a superar masivamente las demandas interna y externa de principios de los años ochenta. Para frenar la sobreproducción (“río blanco” y “montañas de manteca”) y atenuar los crecientes gastos comunitarios por subvenciones (garantía de precios a productores), la CEE replanteó su política e instauró el 1° de abril de 1984 el régimen de “cuotas lácteas”. Deleuze y Guattari dicen que “los productores de leche [se aferran] a sus vacas” ante las manifestaciones contestatarias que tienen lugar en el momento mismo de la redacción del texto, en regiones lecheras francesas tales como Bretaña, Baja Normandía y Países del Loira, contra la introducción de esa medida de limitación de la oferta.

### **“¿Cómo hacer emerger a escala nacional los nuevos componentes de la subjetividad?”**

*Nos encontramos por todas partes a los niños del 68, aunque ellos mismos no lo sepan [...]. Dejaron de ser exigentes, o narcisistas, pero saben bien que nada responde actualmente a su subjetividad, a su capacidad de energía. Saben incluso que todas las reformas actuales van más bien contra ellos. Están decididos a dirigir sus propios asuntos hasta donde les sea posible. Mantienen una apertura, un posible.*

El concepto de acontecimiento que Deleuze y Guattari desarrollan en este texto de 1984 es muy parecido al inventado por Alain Badiou en la misma época. Badiou, por cierto, estaría de acuerdo con nuestros filósofos en definir un “acontecimiento” como producción de una nueva subjetividad (revolución copernicana de percepción y de deseo) y en considerar el Mayo francés como “acontecimiento puro”, solo que según la concepción de Badiou, un acontecimiento es necesariamente puro, mientras que para Deleuze y Guattari lo es solamente bajo ciertas condiciones históricas y geográficas determinadas. Allí donde Badiou hablaría de “partido del 68”, Deleuze y Guattari hablan de “niños del 68”. Lo que caracterizaría a un partido badiouiano, nuestros filósofos lo hallan en esos niños: fidelidad al acontecimiento. Al igual que los militantes partidarios de Badiou, lxs niños deleuzianxs-guattarianxs conservan en su vida *individual* la subjetividad *colectiva* producida por el acontecimiento. La diferencia entre los militantes y lxs niños consiste en el hecho de que los primeros se dedican a *organizar* la fidelidad al incitar a los demás a ser fieles al acontecimiento como lo son ellos, mientras que lxs segundxs no hacen más que “dirigir sus propios asuntos hasta donde les sea posible” para “mantener una apertura”. El partido de Badiou es un *partido de deseo*. Para Deleuze y Guattari, no puede existir un partido de deseo, dado que los partidos son de interés y que el deseo es lo que huye de la estructura partidaria. Por lo tanto, de ninguna manera la sociedad francesa podría haber asimilado Mayo del 68 a través de una organización partidaria, ya que este fue la manifestación pura de un deseo colectivo. Sin embargo, la “crisis” que Deleuze y Guattari observan en la sociedad francesa en 1984 ¿no viene justamente de la ausencia de “partido del 68” digno de su nombre o, incluso, de la incapacidad de los propios filósofos para concebirlo? En *Mil mesetas*, sostienen que la organización partidaria constituye una “relación biunívoca”, en la cual “el sujeto de enunciación se pliega al sujeto de enunciado” (MM133), tal como en el discurso del tipo “nosotras en tanto que mujeres”, discurso que pliega o subordina las “nosotras” moleculares a la “mujer” molar (MM278), y asimilan la posible subordinación inversa a la manifestación inmediata del sujeto de enunciación molecular o de deseo en

ruptura absoluta con el sujeto de enunciado molar o de interés. ¿No es concebible un partido de “nosotrxs moleculares”?

Esta pregunta no aparece en el texto de 1984, en el cual los autores se limitan a describir el estado de cosas en la Francia de entonces. Sin embargo, Guattari la había planteado durante su viaje a Brasil en 1982, a propósito del naciente Partido dos Trabalhadores (PT). Invitado por Suely Rolnik, Guattari viajó por Brasil con el peso de una profunda desilusión por la situación francesa:

En Francia, después de 1968, hubo un intenso movimiento de ondas de revolución molecular en todos los niveles [...]. Pero el problema es que ninguno de esos modos de acción podía pasar a otro nivel de lucha. [...] El hecho de que esos movimientos no desembocaran en una verdadera relación de fuerzas en el campo social y político global dejó el terreno libre para las contraofensivas reaccionarias, para toda suerte de modos de recuperación (CD234-235<sup>8</sup>).

En las experiencias que se estaban desarrollando en torno al PT, Guattari observó una “gran novedad” o “gran experimentación” y destacó *grosso modo* tres rasgos distintivos: el “respeto a la autonomía” de cada movimiento de base, las “alianzas de transversalidad” entre esos movimientos, y la “producción de subjetividad” llevada a cabo a escala nacional por el acto de habla de Lula a través de los medios de comunicación de masas. A propósito del primer rasgo, Guattari dice: “¿Es que el PT de Lula va a recuperar todo ese movimiento disidente que se delinea en parte de sus bases? Yo espero que no. Solo sé que entre los últimos puntos del programa del PT hay un punto que habla específicamente sobre el ‘respeto a la autonomía’. [...] No he visto esto en ningún lugar” (CD228). Y no lo vio en la Francia post-68 en particular. Sobre el segundo, afirma, por ejemplo: “Creo que actualmente no hay ni demasiada política ni demasiada micropolítica comunes a los movimientos feminista y homosexual en Francia. [...] Después de más de un año del ascenso de la izquierda al poder, aún puedo decir que en conjunto hay una

---

<sup>8</sup> La mención CD remite a Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo* traducción de Florencia Gómez, Tinta Limón, 2006.

suerte de pasividad que persevera: cada uno haciendo sus cosas en su rincón. En todo caso, no hay ningún equivalente a los procesos que parecen estar desarrollándose aquí” (CD120). La “unión de izquierda” no favoreció en nada, ni con su campaña electoral ni con su llegada al poder, las articulaciones transversales de movimientos de minorías, dejando a lxs niñxs del 68 en sus rincones respectivos. Y sobre el tercero, dice: “Creo que [Lula] está desempeñando un papel fundamental en los medios de comunicación de masas [...]. Él es portador de un vector dinámico extremadamente importante en la situación actual [de campaña electoral], como la notoria potencia que tiene de movilización de personas totalmente apolíticas. Y, en ese sentido, Lula no es identificable con el PT” (CD242); “Constato que las palabras de Lula [en el debate televisivo] no proceden del mismo registro que el discurso de los otros candidatos, que es un discurso de personas. El habla de él mismo, es acción, en tanto que lo de los otros es representación. [...] El habla [...] es segmento de un movimiento mucho más amplio” (CD86). Esto es una novedad absoluta, incluso con respecto al pensamiento político que Guattari había desarrollado con y/o sin Deleuze. En primera instancia, Guattari hace una distinción entre Lula y el PT, considerando al primero como máquina *partidaria* en el sentido badiouiano, que organiza la politización de las masas, y al segundo como movimiento o, mejor dicho, como movimiento de los movimientos. El PT no es un partido, sino que lo es Lula en su acto de habla en los medios de comunicación de masas. En segunda instancia, el filósofo observa que el Lula-partido no es una máquina leninista en la medida en que no “representa” a nadie; su habla dirigida a las masas brasileñas actúa como un segmento entre otros del propio PT-movimiento. El Lula-partido no es una máquina separada, sino una “máquina de guerra” mediática *inherente* a los “agenciamientos colectivos de enunciación” concretos del PT-movimiento. Esto es lo que sorprendió y lo que más inspiró a Guattari en las experimentaciones del PT de entonces, llevándolo a decir en una carta que le escribió a Rolnik en mayo de 1983, siete meses después de su viaje: “Aun a título de fracaso –lo que, por el contrario, tal vez ni sea el caso–, la experiencia del PT me parece primordial. ¿Cómo hacer

emerger a escala nacional (en términos de medios de comunicación de masas) los nuevos componentes de la subjetividad? Lo que cuenta aquí no es el resultado, sino la emergencia de la problemática” (CD246). Precisamente, esta problemática es la que quedó por siempre ausente en la sociedad francesa post-68, y jamás fue planteada por la unión de izquierda de Mitterrand, ni siquiera por los niños del 68.

### “No hay más solución que la solución creadora”

*[...] Con el desempleo, las pensiones o las escuelas, se institucionalizan “situaciones de abandono” controladas, tomando como modelo a los discapacitados. Las únicas reconversiones subjetivas actuales, en el orden colectivo, son las de un capitalismo salvaje al estilo norteamericano, o de un fundamentalismo musulmán como en Irán o de religiones afroamericanas como en Brasil: son las figuras contrapuestas de un nuevo integrismo (a las que habría que añadir el neopapismo europeo). Europa no tiene nada que proponer, y Francia tampoco ya parece tener más ambición que la de encabezar una Europa norteamericanizada y sobreamada que operaría desde arriba la reconversión económica necesaria.*

Entre el viaje a Brasil de Guattari en agosto-septiembre de 1982 y la publicación en mayo de 1984 del texto sobre el destino de la subjetividad propia del 68, la política económica francesa registró una reconversión fundamental, que sigue estando en vigor hasta hoy en día: la financierización de la economía entró en marcha irreversible con el denominado “*tournant de la rigueur*” (giro del rigor) del gobierno de Pierre Mauroy bajo la presidencia de Mitterrand. En su primer año, la unión de izquierda en el poder llevó a cabo una política de estímulo de la demanda, en conformidad con el “Programa común de gobierno” adoptado en 1972, para revitalizar la economía nacional, cuyo crecimiento estaba registrando una desaceleración permanente desde la segunda mitad de los años sesenta, es decir, desde el fin *factual* de los “treinta años gloriosos” de la posguerra. Esa política económica típicamente keynesiana no funcionó en el contexto de un mercado ya plenamente internacionalizado: el

aumento de la demanda interna, por vía del sostenimiento estatal de los ingresos salariales y de transferencia, no favoreció en absoluto el aumento de la oferta interna ni, por lo tanto, la reactivación del crecimiento económico nacional, y no hizo más que ampliar la importación de bienes, disminuir la tasa de margen de las empresas domésticas y agravar el déficit fiscal. En esta situación estancada, el ala derecha del gobierno (Jacques Delors y Michel Rocard en particular) se impuso gradualmente sobre el ala izquierda, con la táctica discursiva que consiste en hacer creer que la recuperación de una alta tasa de margen, a través de la reducción gubernamental de los gastos salariales y de las cargas sociales de las empresas francesas, permitiría que estas últimas volvieran a invertir en la producción, lo que sería el único camino eficaz contra la recesión y, por lo tanto, contra el desempleo, el déficit fiscal y comercial y la inflación. En realidad, ese “giro del rigor” no es otra cosa que el giro neoliberal con el que Francia se alineó en el nuevo orden económico global instaurado por Margaret Thatcher y Ronald Reagan, con la ambición de “encabezar una Europa norteamericanizada”. En efecto, las empresas francesas dispusieron de más margen a partir del “giro” llevado a cabo bajo el gobierno de Mauroy en 1982-1983, que fue definitivamente ratificado bajo el siguiente gobierno socialista de Laurent Fabius –formado en julio de 1984 sin participación del PCF–, pero ese margen incrementado no se dirigiría hacia las inversiones productivas, sino que sería automáticamente captado por los mercados financieros internacionales.

El capital abandonó así a las masas obreras francesas, manteniéndolas al mismo tiempo bajo su control por medio del dispositivo discursivo que les hizo creer en un restablecimiento socialdemocrático por venir. En este sentido, Deleuze y Guattari se refieren a las “situaciones de abandono controladas”. A ojos de una gran parte de las masas obreras, el abandono fue interpretado como una “traición” de parte de la izquierda y del PS en particular, lo que las condujo a reterritorializarse sobre un “nuevo integrismo” racista, propuesto por Jean-Marie Le Pen y su partido, el FN (*Front National*). El FN, fundado en 1972, obtuvo su primer éxito notable en las elecciones cantonales de marzo de 1982, cuando muchos de sus candidatos



consiguieron por primera vez acercarse o superar el diez por ciento de los votos emitidos. Su presencia se impuso aún más en las elecciones municipales de marzo de 1983 y su verdadera entrada al escenario político nacional se concretaría en las elecciones europeas de junio de 1984, con diez escaños obtenidos en el Parlamento europeo. Se pueden trazar las vicisitudes del “abandono”: primero fue deseado por la subjetividad revolucionaria del 68 cuando esta rechazó la socialdemocracia nacional basada en la explotación del tercer mundo, luego fue recuperado por el capital en su proceso contrarrevolucionario de financierización y desindustrialización, y acabó por hacer emerger las nuevas subjetividades reaccionarias que se aferran a sus viejos privilegios socialdemocráticos, al poner como enemigo a los no europeos y no en absoluto al capital.

*El campo de posibles está, sin embargo, en otra parte: en el eje Este-Oeste, el pacifismo, en cuanto que se propone derrumbar las relaciones de conflicto, de sobrearmamento, pero también de complicidad y reparto entre los Estados Unidos y la Unión Soviética; en el eje Norte-Sur, un nuevo internacionalismo que ya no se apoya solo en una alianza con el tercer mundo, sino en los fenómenos de tercermundización en los mismos países ricos [...]. No hay más solución que la solución creadora. Son esas reconversiones creadoras las que contribuirían a resolver la crisis actual y tomarían el relevo de un Mayo del 68 generalizado [...].*

“Mayo del 68 no tuvo lugar” fue publicado en el período en que las negociaciones sobre las Fuerzas Nucleares de Rango Intermedio (INF) –iniciadas entre los Estados Unidos y la Unión Soviética en octubre de 1981– estaban suspendidas desde noviembre de 1983, cuando los Estados Unidos y la República Federal de Alemania habían confirmado sus nuevos despliegues de las INF<sup>9</sup> (). Entre el Este y el Oeste, Deleuze y Guattari no apuntan exclusivamente a las “relaciones de conflicto [y] de sobrearmamento”, tales como se

---

<sup>9</sup> Las negociaciones serían retomadas en 1985, con la llegada de Mijaíl Gorbachov a la secretaría general del Comité Central del PCUS, y cuajarían a finales de 1987 con el primer tratado internacional sobre la eliminación *total* de una categoría de armamento nuclear.

manifestaban de modo ejemplar y contemporáneo en esa suspensión de las negociaciones sobre las INF, sino también a las “de complicidad y reparto”. Al referirse a estas últimas, los filósofos tienen en mente el Tratado de No Proliferación Nuclear (NPT), cuyo proyecto de texto había sido aprobado en junio de 1968, en la Asamblea General de las Naciones Unidas (con la resolución 2373) y que entraría en vigor en marzo de 1970. Apenas un mes después de que una población del Norte experimentara una revolución copernicana de percepción y de deseo, se tramó una nueva “complicidad” septentrional entre el Este y el Oeste, ante (la amenaza de) un posible armamento nuclear meridional, lo que se puede interpretar como una construcción de doble dique de contención contra los flujos de armas nucleares en fuga y contra los flujos de subjetividad en fuga. El caso del NPT demuestra que el “conflicto” jugado por las grandes potencias del Norte según el eje Este-Oeste no es, en el fondo, nada más que un “reparto” de papeles en su empresa común de dominación sobre el Sur. Si Deleuze y Guattari sostienen que el “pacifismo” correspondiente a la subjetividad del 68 consiste en derrumbar todas las relaciones aparentes y reales entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, es porque tal derrumbamiento puede derrumbar también las relaciones de fuerza entre el Norte y el Sur. Se trataría del devenir-sur de todo el mundo, doble devenir en que el Norte deviene-sur, al mismo tiempo que el Sur mismo deviene otra cosa al entrar en un proceso de desarmamiento total.

La financierización de la economía necesariamente multiplica enclaves del Sur en el interior del Norte, dado que esta consiste en el abandono siempre ampliado de las masas obreras por parte del capital. Como lo hemos visto, es esa tercermundización la que suscita en la población del Norte reterritorializaciones reaccionarias sobre la sangre y la patria. Sin embargo, esas territorialidades abstractas solo funcionan como consuelo puramente imaginario, complementarias de la realidad cruel de la precarización de la vida bajo el mando del capital cada vez más desindustrializado, y no en absoluto como armas materialmente eficaces, ni siquiera para defender o restituir, a escala reducida, la socialdemocracia. El Mayo francés y los otros movimientos equivalentes de la misma época

constituyeron una revolución copernicana de percepción, donde lxs habitantes del Norte de repente se dieron cuenta de que “los problemas del tercer mundo están más cerca de [ellxs] que los problemas de [su] barrio”. Pero ¿cómo “tomar el relevo” de ese fenómeno de videncia, cuando los propios barrios del Norte se van volviendo cada vez más terceros mundos o sures? La percepción al modo del 68, percepción en el horizonte, nos hace ver que la financierización de la economía es un proceso absolutamente necesario e irreversible para el capital, que se ha venido encontrando con una dificultad estructural para seguir valorizándose por vía industrial, desde la segunda mitad de los años sesenta, cuando las fuerzas productivas habían alcanzado su máximo desarrollo, al mismo tiempo que los mercados de bienes habían llegado a su saturación. Nos hace ver que el “giro” neoliberal de la economía mundial no es el mero botín de una batalla ideológica, como nos quieren hacer creer los partidos e intelectuales de la izquierda –desde los comunistas tradicionales hasta los defensores de la TMM (Teoría Monetaria Moderna)–, sino el único paso posible que tenía el capital para seguir su naturaleza: “*There is no alternative*”, decía el capital en persona por boca de Margaret Thatcher a finales de los años setenta. En resumen, nos hace ver que la universalización de una socialdemocracia restituida nunca nos salvará de la vida precarizada y/o en proceso de precarización. Es en este sentido que Deleuze y Guattari dicen que “no hay más solución que la solución creadora”, la cual nos hace salir fuera del “plano del capital”.

“Mayo del 68 no tuvo lugar”, ya que fue vencido. Si un acontecimiento es un fenómeno “incorporal” por definición, el del 68 no se encarnó en una “reconversión” social correspondiente a la nueva subjetividad colectiva (percepción y deseo) que este había producido, o todavía no al menos en mayo de 1984. La máquina de guerra del 68 fue a su vez disciplinada en el liberalismo político, tal como la “sociedad liberal avanzada” de la época de Giscard d’Estaing, llevada a “volverse contra sí misma” en la forma de un tercer mundo generalizado, y enjambrada o fragmentada en múltiples máquinas “decidid[a]s a dirigir sus propios asuntos hasta donde les sea posible” en sus respectivos rincones. Si es cierto que estas máquinas

separadas mantenían abierto el nuevo campo de posibles creado por el acontecimiento del 68, no es menos cierto que “dej[aban] el terreno libre para las contraofensivas reaccionarias, para toda suerte de modos de recuperación”, en tanto que “no desembocaran en una verdadera relación de fuerza en el campo social y político global”. Aquí estaban la “crisis” y sus “*impasses*” que observaron Deleuze y Guattari en la sociedad francesa post-68.

## Capítulo 3

### ¿Qué es la filosofía?

#### Los hombres, lxs marginadxs y el devenir-animal

##### “El sujeto de un devenir siempre es ‘hombre’”

En *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari dicen que “el sujeto de un devenir siempre es ‘hombre’”. Por “hombre” entendían dos entidades que se superponen parcialmente, pero que son distintas, a saber, la masculina y la humana. Si el hombre en cuanto masculino deviene-mujer, el hombre en cuanto humano *deviene-animal*. El devenir-animal no sigue el mismo proceso que el devenir-mujer. Para el devenir-mujer del hombre, como hemos visto en el capítulo 2, las mujeres sirven de “médium activo” en cuanto que ellas mismas devienen-mujer en su lucha. Para el devenir-animal del hombre, los animales sirven de médium, pero este no puede ser *activo* por la simple razón de que los animales no luchan y se dejan oprimir y masacrar. Al encontrarse *ante* los animales moribundos en agonía, los hombres los arrancan del ser-animal, entrando junto con ellos en un devenir-animal. Con los animales, los hombres son sujetos *activos* del devenir, ya que son ellos los que desterritorializan a los animales al mismo tiempo que se desterritorializan a sí mismos, mientras que con las mujeres, los hombres son sujetos *pasivos*, ya que son las mujeres las que los desterritorializan involucrándolos en el devenir-mujer puesto en marcha por ellas.

Los movimientos ecologistas, ambientalistas o verdes florecieron en los años setenta, en los países del centro. The Club of Roma fue fundado en 1968, en Italia; Friends of the Earth, en 1969, en los Estados Unidos; Greenpeace, en 1971, en Canadá. La Cumbre de Estocolmo, primera conferencia internacional convocada por la ONU sobre cuestiones medioambientales, se celebró en 1972, por iniciativa del gobierno sueco. Y los franceses conocieron a su

primer candidato presidencial ambientalista, René Dumont, en 1974, lo que daría nacimiento a Los Verdes franceses en 1982. En medio de este contexto coyuntural, *Mil mesetas* propuso el concepto de devenir-animal. Las socialdemocracias del centro necesitan la imposición axiomática del intercambio desigual al medio ambiente tanto como a los países periféricos. Pero, a diferencia de los pueblos periféricos, las poblaciones no humanas no luchan contra esa imposición y no pueden hacer nada más que dejarse explotar y exterminar. Tal pasividad fatal de los no humanos vuelve *activos* a los hombres.

Frente al medio ambiente en deterioro, los hombres reclaman primero la protección de este por su propio interés (calentamiento global, agotamiento de recursos naturales, etcétera), exigiendo al capitalismo la creación de axiomas ambientalistas. Sin embargo, ese reclamo inicial no tardará en chocar con un gran rompecabezas: en el sistema capitalista, los axiomas de protección ambiental pueden perfectamente coexistir con otros axiomas que los ponen en suspenso o los ignoran. Como todos sabemos, los acuerdos ambientales internacionales nunca frenan la destrucción del medio ambiente (recordemos que los axiomas, por definición, son proposiciones *independientes* las unas de las otras). Según Deleuze y Guattari, este es el *problema* que empuja a los hombres a salir de la axiomática capitalista si lo asumen como propio y reconocen su irresolubilidad absoluta en términos de axiomas. Los movimientos ecologistas se vuelven revolucionarios cuando los hombres se desterritorializan en un devenir-animal o devenir-inhumano y desterritorializan a los no humanos (animales, plantas, minerales, etc.) en el mismo devenir. En *Mil mesetas*, los filósofos hablaban de “devenir todo el mundo de todo el mundo”. El “mundo” contiene a los no humanos, así como a los humanos. En ese devenir universal, cada uno de todos los cuerpos, humanos y no humanos, se individúa como una “haecceidad” (MM264), es decir, como una multiplicidad singular de líneas moleculares humanas y no humanas, y todas esas haecceidades, a la vez, se conectan las unas con las otras de manera transversal, de tal manera que vuelvan el mundo entero no axiomatizable.

## “¿Qué socialdemocracia no da la orden de disparar cuando la miseria sale de su gueto?”

*Mil mesetas* distinguía así dos modos de devenir: el devenir-minoritario, cuando el hombre aparece como sujeto pasivo, desterritorializado, y el devenir-animal, donde el hombre se vuelve sujeto activo desterritorializante. En *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari ya no hablan del devenir-minoritario, sino solo del devenir-animal, incluso y sobre todo cuando se trata de un devenir con lxs minoritarixs. Los filósofos escriben, por ejemplo:

[Antonin Artaud] deviene indio [...] “para que” el indio que es indio devenga él mismo otra cosa y se libere de su agonía. Se piensa y se escribe para los mismísimos animales. Se deviene animal para que el animal también devenga otra cosa. La agonía de una rata o la ejecución de un ternero permanecen presentes en el pensamiento, no por piedad, sino como zona de intercambio entre el hombre y el animal (QFIII).

A propósito de los animales, los autores no anuncian nada nuevo con respecto a lo que decían en *Mil mesetas*, con su interpretación ambientalista de las obras de Kafka o de Hofmannsthal. Lo que es absolutamente inédito es la asimilación del indio al animal. Deleuze y Guattari presentan al indio como alguien que está privado de condiciones de lucha y que vive en la misma “agonía” en la que vive un animal en ejecución o sacrificio. En el devenir-indio de Artaud, es el escritor francés el que desterritorializa al indio y no a la inversa, así como en un devenir-animal, es el hombre el que desterritorializa a la rata o al ternero. Artaud, hombre, es sujeto *activo* del devenir-indio, sirviendo el indio de médium *pasivo* para este.

*¿Qué es la filosofía?* ya no pone en discusión ninguna lucha minoritaria victoriosa, sino que evoca en todo momento la “agonía”, la “ejecución” o los “sufrimientos abominables” (QFIII) de lxs minoritarixs. En este último libro escrito en colaboración y publicado en 1991, Deleuze y Guattari se permiten emplear,

por primera vez, el término “víctima” para designar a las masas explotadas y dominadas.<sup>1</sup>

¿Qué socialdemocracia no ha dado la orden de disparar cuando la miseria sale de su territorio o gueto? [...] No somos responsables de las víctimas, sino *ante* las víctimas. Y no queda más remedio que hacerse el animal (gruñir, escarbar, reír sarcásticamente, convulsionarse) para liberarse de lo abyecto: el propio pensamiento está a veces más cerca de un animal moribundo que de un hombre vivo, incluso demócrata (QF109-110).

Los autores hablan del genocidio estatal de lxs minoritarixs como si se tratara de un fenómeno constante a partir de la aparición de las socialdemocracias, sin embargo, ninguna escena semejante fue tomada en consideración de modo alguno en las discusiones desplegadas en *Mil mesetas* sobre las luchas minoritarias. *Mil mesetas* presuponía, al contrario, que todxs lxs minoritarixs conseguirían los axiomas socialdemocráticos a través de sus luchas respectivas, a condición de dejar que el capitalismo efectuara nuevas “rupturas de clase”, desplazando los axiomas de intercambio desigual hacia otras partes de la población. ¿Qué obliga a Deleuze y Guattari a abandonar ese presupuesto? ¿Qué los lleva a considerar a lxs minoritarixs como “víctimas”, condenadas a agonizar en sus territorios asignados?

¿*Qué es la filosofía?* fue preparado a finales de los años ochenta, época marcada por el hundimiento del socialismo. La desaparición del socialismo significa la pérdida de las condiciones de lucha para lxs minoritarixs. Las luchas minoritarias empiezan bajo la forma

---

<sup>1</sup> En una entrevista realizada en la época de la preparación de *Mil mesetas* (“Sobre los nuevos filósofos y sobre un problema más general” [1977]), Deleuze les reprocha a los denominados “nuevos filósofos” el hablar justamente de “víctimas”: “Lo que me desagrada es muy sencillo: los nuevos filósofos hacen un martirologio, el Gulag y las víctimas de la historia. Viven de cadáveres. [...] Pero nunca habría habido víctimas si hubieran pensado o hablado como ellos. Ha sido necesario que las víctimas viviesen y pensasen de un modo completamente diferente para dar materia a estos que lloran en su nombre, que piensan en su nombre y que dan lecciones en su nombre. Los resistentes son más bien grandes vivientes. Nunca se ha metido a nadie en la cárcel por su pesimismo y su impotencia, sino todo lo contrario” (*Dos regímenes de locos. Texto y entrevistas (1975-1995)*, op. cit., pág. 139).



de reivindicación de un territorio particular en el seno del territorio proletario, lo cual requiere la universalidad o universabilidad de la clase proletaria. Y era la existencia de la Unión Soviética y del bloque socialista, propiamente, lo que mantenía esa universalidad políticamente en vigencia. Con el hundimiento del socialismo, lxs minoritarixs se encuentran privadxs de condiciones de lucha y caen en una situación asimilable a la de un animal en agonía. Deleuze y Guattari denominan “víctimas” a estxs minoritarixs animalizadxs, refiriéndose, en particular, a quienes viven encerradxs en las poblaciones, en las villas, en las chabolas, en los *slums*, en las favelas, en las reservas o en los campos de refugiados, después de la expulsión de sus tierras ().<sup>2</sup> Si, de *El anti-Edipo* a *Mil mesetas*, la oposición “práctica” pasó de los proletarios contra los burgueses a la de lxs minoritarixs contra los mayoritarios, ¿*Qué es la filosofía?* establece una nueva oposición entre los hombres y las víctimas en cuanto masas animalizadas.

Desde el punto de vista del desarrollo capitalista, podemos decir también que esos “guetos” representan las últimas zonas periféricas geográficamente localizables. Son los últimos productos geográficos de la serie de rupturas de clase que el capitalismo operaba, desplazando los axiomas de intercambio desigual en reacción contra las luchas minoritarias. Más allá, no le quedará al capitalismo otro camino que el del desmantelamiento de las propias socialdemocracias para perpetuar la acumulación del capital, como, en efecto, estamos observando hoy. La axiomática capitalista alcanza a su saturación relativa, saturación en términos geográficos. Esto explica la dura defensa conservadora de las socialdemocracias, que no dejará de intensificarse, como sabemos hoy, hasta la construcción de los muros de separación (entre Israel y Palestina, entre los Estados Unidos y

---

<sup>2</sup> Notemos que la masacre de Sabra y Chatila ocurrió en 1982, dos años después de la salida de *Mil mesetas*, y que en un texto publicado en 1984, Deleuze la calificó como un “genocidio”, comparándola con el “exterminio de los indios”. Gilles Deleuze, “La Grandeza de Yasser Arafat” (1984), *Dos regímenes de locos, op. cit.* “En muchos aspectos, los palestinos son los nuevos indios, los indios de Israel” (pág. 220). En una entrevista con Elias Sanbar (“Los indios de Palestina” [1982]), el filósofo dice también al respecto: “Los pieles rojas no tenían base o fuerza alguna fuera del territorio del cual se les expulsó” (*Ibid.*, pág. 180).

México, entre Europa y África, etcétera) y la ejecución inmediata y automática de aquellxs que los traspasan o intentan hacerlo.

En la época de la redacción de *¿Qué es la filosofía?*, las poblaciones marginadas más grandes y más mediatizadas fueron, sin lugar a dudas, las de Etiopía. La gran hambruna que golpeó a millones de etíopes en 1984-1985 suscitó la emergencia espectacular de distintos movimientos en los países del centro. ¿Cuáles fueron esos movimientos? Fueron, entre otras, las acciones humanitarias llevadas a cabo por iniciativa de lxs músicxs populares, de las ONG internacionales y de los gobiernos occidentales, con su “filosofía política” común que predicaba la universalidad de los derechos humanos (por ejemplo, al preguntarse “*Do they know it’s Christmas?*” en su canción colectiva, lxs músicxs ingleses afirmaban esa universalidad con la del derecho a celebrar las Navidades como figura metonímica). De ahí la razón por la cual la pregunta que Deleuze y Guattari plantean en su último libro es “¿qué es la filosofía?”, y ya no qué es el proletariado, como en *El anti-Edipo*, ni qué es la minoría, como en *Mil mesetas*. La filosofía, así como el arte o la ciencia, es una actividad del “hombre” –actividad de la que pueden ocuparse solo las variables del hombre– y se vuelve política cuando se reterritorializa sobre una utopía. A finales de los ochenta, los filósofos encontraron una nueva posibilidad de revolución en los hombres que se politizaban ante las víctimas con la filosofía humanitaria, reterritorializan su pensamiento sobre los derechos humanos.

### **“No existe ningún Estado democrático universal”**

Es evidente que el humanitarismo no es devenir-animal. Al contrario, es afirmación del ser-hombre universal. “Derechos humanos” no significa solo los derechos que tienen los hombres, sino, más profundamente, el derecho a tener esos derechos, es decir, *derecho a ser hombre*. La filosofía humanitaria consiste en reconocer el derecho a ser hombre de las víctimas, de aquellxs condenadxs al ser-animal. Pero Deleuze y Guattari dicen que tal filosofía “precisa mucha ingenuidad o mucha perfidia”, porque “nada dicen los derechos humanos sobre los modos de existencia inmanentes del

hombre provisto de derechos” (QF109). Con la filosofía humanitaria, los hombres, es decir, las variables del hombre, intentan salvar a las víctimas de su estado animal por medio de la *universalización* del derecho a ser hombre. Sin embargo, lo hacen sin tener en cuenta los modos de existencia *particulares* del hombre en la axiomática capitalista inmanente. Los autores explican en qué medida el hombre es una existencia particular.

¿Cabe decir que la filosofía se reterritorializa sobre el Estado democrático moderno y sobre los derechos humanos? Pero, porque no existe ningún Estado democrático universal, este movimiento implica la particularidad de un Estado, de un derecho, o el espíritu de un pueblo capaz de expresar los derechos humanos en “su” Estado, y de perfilar la sociedad moderna de los hermanos (QF104).

El “hombre” del que habla el humanitarismo es una forma de existencia particular que la axiomática capitalista produce en determinados Estados-nación. Cuando lxs músicxs estadounidenses cantaban que “*we are the world*”, se trataba del “mundo” concebido a imagen y semejanza de los Estados Unidos y de los otros Estados-nación que gozaban de posiciones similares a las suyas en el sistema capitalista mundial. Si jamás existió un Estado universal de los hombres, es porque lo único universal del capitalismo es el mercado, y este no funciona más que con la división cada vez más rígida del mundo entre los hombres y las masas animalizadas.<sup>3</sup> La axiomática capitalista mundial produce sociedades de los hombres en algunos Estados-nación, a condición de animalizar a masas fuera de esos Estados. Si el hombre es así un producto axiomático capitalista particular, que solo puede existir en complementariedad con la existencia de masas animalizadas, ¿cómo puede pretenderse otorgar a estas últimas el derecho a ser hombre? Se puede solamente con “muchoa ingenuidad”, la que permite evitar a las variables del hombre el percibirse a sí mismos en el horizonte inmanente.

---

<sup>3</sup> “No hay Estado universal porque ya existe un mercado universal cuyos focos y cuyas Bolsas son los Estados. No es universalizante ni homogeneizador, es una terrible fábrica de riqueza y de miseria” (Gilles Deleuze, “Control y devenir” [1990], *Conversaciones 1972-1990*, op. cit., pág. 146).

Deleuze y Guattari no señalan solo la “ingenuidad” pasiva sino también la “perfidia” activa de la filosofía política humanitaria, filosofía que participa activamente en la organización y perpetuación del “imperialismo democrático” o de la “democracia colonizadora”, conjugando la universalidad ideal, abstracta, del derecho a ser hombre con la expansión geográfica, concreta, del capital.

Pueden los europeos considerarse [...] como el Hombre por antonomasia, [...] con una fuerza expansiva y una voluntad misionera [...]. Husserl decía que los pueblos, incluso en su hostilidad, se agrupan por tipos que poseen un “hogar” territorial y un parentesco familiar, como los pueblos de la India; pero únicamente Europa, a pesar de la rivalidad que existe entre sus naciones, sería capaz de proponer, a sí misma y a los demás pueblos, “una incitación a europeizarse siempre más”, de tal modo que es la humanidad en su conjunto la que acaba por asemejarse a sí misma en este Occidente [...]. Es preciso que el movimiento infinito del pensamiento, lo que Husserl llama Telos, entre en conjunción con el gran movimiento relativo del capital que incesantemente se desterritorializa para asegurar el poderío de Europa sobre todos los demás pueblos y la reterritorialización de estos sobre Europa (QF99).

En reglas generales, el capital se mueve desterritorializando a los pueblos de sus “hogares” respectivos, al mismo tiempo que el derecho a ser hombre se universaliza reterritorializando a su vez a todos esos pueblos desterritorializados sobre Europa. En otros términos, el capital *descodifica* los códigos particulares de los pueblos, al mismo tiempo que el derecho a ser hombre *axiomatiza* de manera universal todos esos flujos vivientes descodificados en beneficio particular de Europa. Y este sistema imperialista o colonizador no se altera para nada, cuando el capital animaliza a lxs minoritarixs confinándolxs en –o reterritorializándolxs sobre– las poblaciones marginadas. El humanitarismo continúa evangelizando a las masas animalizadas con el derecho a ser hombre y actuando así sobre su subjetividad al incitarlas a “europeizarse siempre más”, es decir, a asemejarse siempre más al hombre. ¡Ustedes, los animales en sacrificio para nosotrxs, tienen el derecho a ser hombres! Es esa acción constante sobre la subjetividad, tal como hoy lo observamos con las microfinanzas, por ejemplo, la que retiene los flujos

vivientes animalizados *en cuanto tales* en el interior del sistema capitalista (si las microfinanzas son un aparato ejemplar del derecho a ser hombre, lo son porque este derecho se impone como deuda infinita sobre las masas animalizadas). De ahí la “muchacha perfidia” en el pensamiento humanitario, pensamiento que pretende salvar a lxs marginadxs de su estado animal, mientras que en realidad lxs sigue sometiendo al propio poder animalizador del capital.

### “La vergüenza de ser un hombre”

El humanitarismo es una filosofía política ingenua y páfida, pero los hombres humanitarios saben al menos ponerse *ante* las víctimas, ante lxs marginadxs que están agonizando. Acá es donde Deleuze y Guattari encuentran las condiciones de posibilidad de convertir el humanitarismo en otra forma de politización de los hombres y de su filosofía o, lo que es lo mismo, de derivarlo hacia la reterritorialización sobre otra utopía que la del ser-hombre universal. Para los hombres que se quedan firmes ante las masas animalizadas, el humanitarismo se les aparece como *problema* con su ingenuidad y páfida, problema que los empuja a percibirse en sus modos de existencia inmanentes y a sentir cada uno la “vergüenza de ser un hombre” (QF108). Esto los conduce a reterritorializarse sobre un devenir-animal universal o, más precisamente, sobre el proceso de desterritorialización en ese devenir.

Cuando Primo Levi, escritor italiano de origen judío, habla de la “vergüenza de ser un hombre” a partir de su propia experiencia, se trata de la vergüenza que lxs sobrevivientes de los campos de exterminio sienten ante las víctimas masacradas: para escapar de las cámaras de gas, ellxs tuvieron que pactar con los nazis de una manera u otra. Deleuze y Guattari retoman esta tesis de Levi en su análisis coyuntural de la sociedad capitalista y escriben: “No nos sentimos ajenos a nuestra época, por el contrario, contraemos continuamente con ella compromisos vergonzosos” (QF109). El “nosotros” de esta oración, y de todas las frases que leemos en *¿Qué es la filosofía?*, designa a los hombres que viven en una situación privilegiada y se pueden ocupar de la filosofía como los propios autores. ¿Cuáles

son los “compromisos vergonzosos” con su época que las variables del hombre permiten contraer incesantemente, época en la cual lxs marginadxs se están muriendo, ya sea dentro de sus guetos o fuera de estos, bajo la represión estatal? Los hombres siguen siendo hombres a condición de continuar pactando con la axiomática capitalista y con los Estados que son “modelos de realización” de esta última.

Los hombres no son responsables *de* las masas animalizadas, al igual que lxs sobrevivientes del holocausto nazi no fueron responsables de las víctimas gaseadas. Deleuze y Guattari dicen que, si los hombres son responsables, lo son *ante* las masas animalizadas, y tienen que responder *a* ellas (y no de ellas). Al responder al grito mudo o silenciado que lxs marginadxs en agonía no dejan de emitir desde sus guetos infernales, los hombres se desprenden de su territorio humano y devienen-animal. Y la desterritorialización de los hombres en un devenir-animal necesariamente desterritorializa a lxs marginadxs, porque el devenir-animal del hombre desarregla toda la distribución axiomática de lo humano y lo animal entre la población. Esto es lo que *¿Qué es la filosofía?* propone como forma de revolución correspondiente a la etapa de desarrollo capitalista observable a finales de los años ochenta: devenir-animal de todo el mundo, más allá del ser-hombre universal. Como la táctica proletaria y la táctica minoritaria pasaron respectivamente por la bipolarización de clase y por la lucha en torno a los axiomas, la táctica filosófica pasa por el humanitarismo. Sin embargo, el humanitarismo, o su declaración universal del derecho a ser hombre, no salva a lxs marginadxs de sus “sufrimientos abominables”, ni siquiera a los propios hombres de “lo abyecto”, es decir, de sus modos de existencia vergonzosos o ignominiosos. Si el humanitarismo es necesario a pesar de esto, lo es en cuanto “índice” o “suplemento” del devenir-animal, cuyas condiciones de posibilidad se hallan en él desde el inicio, como lo saben por experiencia todas las personas que se dedican a las misiones humanitarias. A través del humanitarismo, cada hombre llega a avergonzarse de ser un hombre. En 1985, ¿no oímos ya “gruñir, hozar, rebuznar, convulsionarse” a lxs músicxs norteamericanxs y europexs en sus canciones caritativas?

## Apéndice 3

### Revolución y filosofía

#### **“El concepto libera la inmanencia de todos los límites que el capital todavía le imponía”**

La filosofía moderna “se reterritorializa tres veces, una vez en el pasado sobre los griegos, una vez en el presente sobre el Estado democrático, una vez en el porvenir sobre el pueblo nuevo y la tierra nueva” (QF112). La filosofía moderna crea conceptos en conformidad con el Estado europeo moderno y su nación, pone esos conceptos en relación con la polis griega antigua y su ciudadanía, y crea nuevos conceptos apelando a una tierra venidera, que ya no es ni europea ni griega, y a un pueblo venidero, que ya no es ni nacional ni ciudadano.

Entre estas tres formas de reterritorialización, Deleuze y Guattari suponen que la forma presente aparece primero porque la filosofía moderna nace reterritorializándose sobre el espíritu de un pueblo existente, allí donde la revolución moderna está presente en ese espíritu de una manera u otra. La filosofía francesa nació en el siglo XVII al reterritorializarse sobre el espíritu colectivo de los franceses, que invocaba ya una república y se expresaba “en un cogito revolucionario”; la filosofía inglesa, en el siglo XVIII, sobre el espíritu colectivo de los ingleses, que se preguntaban “por qué las revoluciones suelen acabar tan mal en los hechos, cuando tanto prometen en espíritu”, a partir de su propia experiencia revolucionaria; la filosofía alemana, en el siglo XIX, sobre el espíritu colectivo de los alemanes que asistían a la revolución francesa “como lo que [ellos mismos] no [podían] hacer”; y la filosofía norteamericana, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, sobre el de los norteamericanos, que llevaban a cabo su “revolución pragmática” (QF105). Al contrario, si la filosofía moderna no apareció ni en España ni en Italia, fue porque

el catolicismo estaba mucho más presente en el espíritu colectivo español, así como en el italiano, que la revolución moderna, siendo España “demasiado sometida a la Iglesia” e Italia “demasiado ‘próxima’ de la Santa Sede” (QF104).

Estableciendo así su “geofilosofía”, Deleuze y Guattari concentran sus análisis en los trabajos de algunos filósofos alemanes. De hecho, es en Alemania donde los autores de *¿Qué es la filosofía?* encuentran las tres formas de reterritorialización filosófica: la presente en Kant y Husserl, la pasada en Hölderlin, Schelling y Heidegger, y la venidera en Adorno. En cuanto a Nietzsche, es quien “encula”<sup>4</sup> a Deleuze y Guattari para hacerlos hablar de todos estos filósofos alemanes desde el punto de vista geofilosófico, en contra del historicismo de Hegel y Heidegger, el cual “[plantea] la historia como una forma de interioridad en la que el concepto desarrolla o revela necesariamente su destino” (QF96).

¿Por qué en Alemania? Porque los alemanes estuvieron en una situación favorable para pensar y crear el “concepto de revolución” en particular. Citando la famosa tesis desplegada por Kant en *El conflicto de las facultades*, publicado en 1798, Deleuze y Guattari escriben:

El concepto de revolución no reside en el modo en que esta puede ser llevada adelante en un campo social necesariamente relativo, sino en el “entusiasmo” con el que es pensada sobre un plano de inmanencia absoluto, como una presentación de lo infinito en el aquí y ahora [...]. El concepto libera a la inmanencia de todos los límites que el capital todavía le imponía (o que se imponía a sí misma bajo la forma del capital que se presentaba como algo trascendente) (QF102).

---

<sup>4</sup> A propósito de sus trabajos en el marco de la historia de la filosofía, Deleuze dice que “encula” a todos los filósofos a excepción de Nietzsche: “El modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de “enculaje”, o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. [...] Mi libro sobre Bergson es, para mí, ejemplar en este género. [...] Fue Nietzsche, a quien leí tarde, el que me sacó de todo aquello. Porque es imposible intentar con él semejante tratamiento. Es él quien te hace hijos a tus espaldas” (*Conversaciones 1972-1990, op. cit.*, pág. 6-7). Es decir que es Nietzsche quien encula a todos los filósofos a través de Deleuze.



La revolución moderna es revolución inmanente en cuanto capitalista. El capitalismo es un sistema inmanente en la medida en que descodifica los flujos al liberarlos en un “producir para producir”. No obstante, su inmanencia es relativa o limitada en la medida en que el capitalismo axiomatiza todos esos flujos descodificados para canalizarlos en el “producir para el capital”.<sup>5</sup> Si la revolución como fenómeno histórico se efectúa en un campo social, la filosofía la *contraefectúa* en el pensamiento –o, más precisamente, sobre el plano del pensamiento– y crea así el concepto de revolución, que empuja la revolución a lo absoluto y a lo infinito de modo inmediato. Si los filósofos alemanes pudieron trabajar el concepto de revolución a través de las tres formas de reterritorialización filosófica, es porque su posición geográfica los puso en una relación privilegiada con el pensamiento, posición que los habilitó como espectadores entusiastas de la revolución que sucedía en un país vecino, país otro pero finalmente europeo como el suyo. Mientras tanto, los franceses, los ingleses y los norteamericanos fueron los *actores* de la revolución. Cuando Deleuze y Guattari logran que Nietzsche *encule* a Kant, añaden, sin embargo, que el entusiasmo no es una exclusividad de los espectadores, sino que dentro de la misma acción revolucionaria, siempre hay una parte de “nebulosa no histórica” o “acontecimiento”, distinta de los “factores históricos” o del “estado de cosas”, que vuelve entusiastas a los propios actores (QF102). Por esta razón, los filósofos franceses, ingleses y norteamericanos, a pesar de su involucramiento físico en la revolución, pudieron crear, ellos también, el concepto de revolución, aunque lo hicieron solo bajo la forma presente: “Inglaterra, América y Francia se sienten como las tres tierras de los derechos humanos” (QF105).

---

<sup>5</sup> A propósito de la revolución francesa, Friedrich Engels dice a Karl Kautsky, en su carta del 20 de febrero de 1889: “Como siempre –es la ironía de la historia–, la concepción *plebeya* de los lemas revolucionarios constituyó la palanca más potente para realizar su contrario, a saber: concepción *burguesa* de la igualdad (ante la ley) y de la fraternidad (en explotación)”.

## **“La raza llamada por la filosofía no es la que se pretende pura”**

En el capítulo 3, hemos visto el modo en que Deleuze y Guattari critican a Husserl. El concepto de revolución husserliano es el de la “comunidad de los hombres” (QF50) o el “Estado democrático universal” (QF101). Si la comunidad de los hombres resulta limitada al continente europeo o al mundo occidental, y relativa incluso en el interior de Europa, la filosofía debería empujarla a lo absoluto y a lo infinito por medio de la “comunicación”, incitando a los europeos, así como a los demás pueblos del globo, a europeizarse cada vez más, o a asemejarse cada vez más al hombre, al hombre que los europeos conciben de sí mismos en su espíritu colectivo. De este concepto de revolución, Deleuze y Guattari dicen que “[vuelve] la inmanencia inmanente” al hombre en cuanto “intersubjetividad” (QF106) o “cogito de comunicación” (QF104), y que, “cada vez que se interpreta la inmanencia como [inmanente] ‘a’ algo, se produce una confusión del plano [de inmanencia del pensamiento] y el concepto, de tal modo que el concepto se convierte en un universal trascendente y el plano en un atributo dentro del concepto” (QF49).

El hombre es una existencia *particular* desde el punto de vista *inmanente*, es decir, desde el punto de vista del sistema inmanente capitalista. Con la famosa “reducción fenomenológica”, Husserl concibe la inmanencia como inmanente a este ente particular. Por esta razón, su concepto de revolución –“comunidad de los hombres”– cae en “universal trascendente”, y el plano del pensamiento, en atributo del “hombre” comprendido en este mismo concepto. En una palabra, Deleuze y Guattari reprochan al fenomenólogo la creación del concepto de revolución a su imagen y semejanza en cuanto europeo. Pero esto ¿no es lo que quería el propio Husserl al “hacernos creer que la inmanencia es una cárcel [...] de la que nos salva lo Trascendente” (QF51)? Al haber representado el sistema inmanente capitalista como lo que nos aleja cada vez más del ser-hombre, incluso a los propios europeos, nos propuso la figura universal trascendente del hombre, y lo hizo poniendo en epojé el hecho de que este mismo no es nada más que un producto de ese

sistema inmanente. En este sentido, Deleuze y Guattari dicen que “muchacha ingenuidad, o mucha perfidia, precisa una filosofía de la comunicación que pretende restaurar la sociedad de los amigos o incluso de los sabios formando una opinión universal [la de los derechos humanos en particular] como ‘consenso’ capaz de moralizar las naciones, los Estados y el mercado” (QF109).

La filosofía moderna no es la única filosofía que se reterritorializa sobre el medio y el pueblo de su tiempo. Ya Platón reterritorializó su filosofía sobre la Atenas de su época.

Si la filosofía tiene un origen griego [...], es porque la ciudad, a diferencia de los imperios o de los Estados, inventa el *agon* como regla de una sociedad de los “amigos”, la comunidad de los hombres libres en tanto que rivales (ciudadanos). Tal es la situación constante que describe Platón: si cada ciudadano pretende algo, se topará obligatoriamente con otros rivales de modo que hay que poder juzgar la validez de sus pretensiones. [...] Y si en todos estos casos [¿quién es el amigo de la madera?, ¿quién se hace cargo del bienestar de los hombres?, etcétera] resulta que pese a todo la selección se lleva a cabo en un círculo algo restringido, no ocurre lo mismo en política, donde cualquiera puede pretender cualquier cosa, en la democracia ateniense tal como la concibe Platón. De ahí surge para Platón la necesidad de reinstaurar el orden, creando las instancias gracias a las cuales poder juzgar la validez de todas las pretensiones: son las Ideas como conceptos filosóficos. Pero ¿no se encontrarán acaso, incluso ahí, los pretendientes de todo tipo que dirán: el filósofo verdadero soy yo, soy yo el amigo de la Sabiduría o de la Validez? (QF15).

Como veremos más adelante en este apéndice, Deleuze y Guattari sostienen que la filosofía aparece allí donde se forma un campo social inmanente o “medio de inmanencia” (QF88), mientras que en los campos sociales trascendentes o “medios de trascendencia”, tales como los Estados imperiales arcaicos, aparece la religión (o la sabiduría). Las polis griegas antiguas, y Atenas en particular, son medios de inmanencia en cuanto sociedades de los “amigos” rivales, campos horizontales de puras relaciones de fuerza. El medio de inmanencia ateniense conoce la economía agonística no solo bajo su forma *restringida*, sino también bajo su forma *general*: la

democracia. La filosofía platónica se reterritorializa sobre la democracia ateniense y crea un concepto de revolución: las Ideas. Platón no rechaza la inmanencia democrática, sino que asume su realidad y predica la necesidad de una constitución ideal como instancia superior, trascendente, para dejar a todos los ciudadanos pretender toda cosa o pretender ser el amigo de toda cosa. Pretender ser amigos de todas las cosas. Pero esta democracia constitucional está condenada a sufrir su impotencia hasta el punto de permitir la aparición de un “teatro platónico” tragicómico, donde se multiplican los pretendientes que se presentan todos como filósofos, es decir, como amigos de la constitución o de las Ideas (este es el problema de la democracia constitucional *en general*, en la cual necesariamente se multiplican las autoproclamadas interpretaciones legítimas del texto constitucional).

Mucha ingenuidad, o mucha perfidia, necesita una filosofía de la contemplación que pretende que lo trascendente nos salve de la caverna inmanente carcelaria. ¿Por qué Platón incurrió en la creación de un concepto de revolución impotente? Porque, al reterritorializarse sobre la ciudad democrática ateniense, el platonismo ignoró por completo la existencia de lxs no ciudadanxs tales como las mujeres, lxs esclavxs, lxs inmigrantes, lxs niñxs o los animales. Desde el punto de vista inmanente, el amigo del ciudadano, por ejemplo, no se halla en absoluto entre los ciudadanos: no es ni el “campesino que lo alimenta”, ni el “tejedor que lo viste”, ni el “médico que lo cura”, ni el “guerrero que lo protege” (QF15), sino que son lxs no ciudadanxs lxs que se hacen cargo del bienestar de todos los ciudadanos, con los campesinos, tejedores, médicos y guerreros incluidos. Esto es lo que Platón no tomó en consideración y que ni siquiera tuvo en vista. Para él, el “filósofo” es aquel que dirige la mirada de los ciudadanos por encima de sí mismos y no alrededor.

Platón invitó a sus contemporáneos ciudadanos de Atenas a contemplar lo constitucional “como algo que [estaba] todavía muy lejos y muy arriba”, mientras que nosotros, los modernos, “lo tenemos en la mente de forma innata, basta con *reflexionar*” (QF103): es el lema de Kant, según Deleuze y Guattari. Al reterritorializarse sobre la Europa del Siglo de las Luces, la filosofía crítica kantiana plantea

lo constitucional –o, más bien, lo constituyente– como atributo de los sujetos democráticos. Los antiguos ciudadanos griegos fueron puras fuerzas pretendientes y no sujetos pensantes capaces de crear lo constitucional por sí mismos, y ciertamente por lo cual eran condenados ya fuera a la guerra interminable entre las pretensiones sobre la tierra, ya a la pura contemplación del pensamiento pacificador que brilla en el cielo. Por el camino contrario, nosotros siempre nos acercamos más al sujeto pensante o a la “conciencia pura” por medio de la “reflexión”, y es ese cogito “trascendental” el que piensa en todas nuestras experiencias posibles y nos dicta lo constitucional desde el interior. Pero Deleuze y Guattari dicen que lo trascendental kantiano acaba por salvar lo trascendente: si ya no se trata de la trascendencia de un Algo celestial, se trata de la trascendencia de un Sujeto terrestre particular (QF50). Kant vuelve la inmanencia inmanente a la “raza pura” europea. Refiriéndose al poema “Mala sangre”, de Rimbaud, los filósofos franceses escriben: “La raza llamada por el arte o la filosofía no es la que se pretende pura, sino una raza oprimida, bastarda, inferior, anárquica, nómada, irremediablemente menor, aquellos a los que Kant excluía de los caminos de la nueva Crítica” (QF111). Platón invitó a los yo pretendientes a contemplar el poder constituyente desde lejos, Kant les propuso a los yo reflexionantes que cada uno lo encuentre dentro de sí mismo, mientras que Husserl les solicitó a los yo intercomunicantes –o, más bien, al *nosotros* intracomunicante– ponerlo en movimiento en cuanto poder de formación del consenso universal (QF95).

### **“Lo que era autóctono deviene foráneo, lo que era foráneo deviene autóctono”**

“La filosofía moderna se reterritorializa en Grecia en tanto que forma de su propio pasado. Quienes vivieron la relación con Grecia como una relación personal son sobre todo los filósofos alemanes” (QF97). ¿Por qué los filósofos alemanes? Y ¿por qué una relación “personal”? Porque, como ya lo hemos visto, los alemanes del siglo XIX, a diferencia de los franceses e ingleses, no poseían un medio de inmanencia colectivo y tuvieron que buscar uno individualmente,

en otro lugar, fuera de la Alemania contemporánea. Así, Hölderlin y Schelling entraron –cada uno por su lado– en una relación personal con la antigua Grecia para reterritorializar la filosofía moderna sobre la democracia ateniense. Según Deleuze y Guattari, ambos filósofos establecen una “inversa simétrica” entre los alemanes modernos y los atenienses antiguos: los primeros tienen la conciencia constituyente por medio de la reflexión sin tener la sociedad democrática, en contraste con los segundos que tienen la sociedad democrática sin tener la conciencia constituyente. De ahí la doble reterritorialización recíproca entre los dos pueblos, presente y pasado, en la reterritorialización filosófica personal de Hölderlin y de Schelling sobre la antigua Grecia: el pueblo alemán encuentra en el pueblo ateniense el lugar donde poner su conciencia, al mismo tiempo que el pueblo ateniense encuentra qué poner de su sociedad en el pueblo alemán.

El autóctono y el foráneo ya no se separan como dos personajes diferenciados, sino que se reparten como un único y mismo personaje doble que se desdobra a su vez en dos versiones, presente y pasada: lo que era autóctono deviene foráneo, lo que era foráneo deviene autóctono. [...] Nos reterritorializamos en los griegos, pero en función de lo que todavía no tenían ni eran, de tal modo que los reterritorializamos sobre nosotros mismos (QFI04).

Se trata del doble devenir simultáneo entre los alemanes modernos y los atenienses antiguos a través de su reterritorialización recíproca. Los alemanes devienen-ateniense reterritorializándose sobre la democracia ateniense, al mismo tiempo que los atenienses devienen-alemán reterritorializándose sobre la conciencia constituyente alemana. En las filosofías de Hölderlin y de Schelling ya no existen ni los alemanes ni los griegos, sino que se produce un devenir común con doble dirección. En cuanto devenir creativo, la forma pasada de reterritorialización filosófica ya esboza los caminos hacia la forma venidera (QFIII).

“El caso Heidegger vino a complicar las cosas” (QFI10), dicen Deleuze y Guattari. La forma pasada puede hacer entrever la forma venidera (el devenir-foráneo del autóctono), pero puede también correr el riesgo de coincidir con la forma presente. Intentando

reterritorializarse sobre los griegos antiguos, la filosofía heideggeriana acabó por reterritorializarse sobre los alemanes presentes, y lo hizo “en el peor momento de su historia”, a saber, en la época del nacionalsocialismo. Quizá Heidegger confundiera *con intención* “al alemán con un griego” o incluso “al fascista con un creador de existencia y de libertad”, a fin de superar las dos formas de reterritorialización ya existentes –la presente de Kant y Husserl y la pasada de Hölderlin y Schelling– para inventar una nueva. Su historicismo consiste en “alcanzar a los griegos a través de los alemanes” y encontró en el nazismo una ocasión única para hacerlo. Sin embargo, “Heidegger se perdió por los caminos de la reterritorialización, pues son caminos sin balizas ni parapetos” (QF110-III). No es casual que el libro compuesto por sus trabajos entre 1937 y 1947 y publicado en 1950 se titule *Holzwege (Caminos de bosque)*. Heidegger se equivocó de camino en el bosque oscuro de la filosofía política y llegó a encontrarse bajo la luz de la “raza pura” aria, en la cual los alemanes modernos y los griegos antiguos, lejos de entrar en su doble devenir, se identifican los unos con los otros. Con el concepto de revolución nazi, la inmanencia del Ser (*Sein*) se volvió inmanente a los entes (*Seiendes*) arios.

Para que la filosofía se dirigiera hacia la reterritorialización en forma venidera, “ha hecho falta que un gran filósofo se reterritorializara efectivamente sobre el nazismo [...], como si la vergüenza tuviera que entrar en la filosofía misma” (QF110). Con el caso Heidegger, los conceptos de revolución que los filósofos alemanes habían puesto en posesión del cogito de reflexión y encargado al cogito de comunicación, se manifestaron “intrínsecamente mancillados por una reterritorialización abyecta”. Encontrándose así bajo su aspecto ignominioso, la filosofía moderna propuso desprenderse de su forma presente de reterritorialización.

Adorno, filósofo alemán de origen judío, fue el primero en reconocer la vergüenza que Heidegger había introducido en la filosofía moderna, con su famosa declaración: “después de Auschwitz, escribir poesía es un acto de barbarie”. Después del caso Heidegger, la reflexión y la comunicación son actos de barbarie (Husserl también era de origen judío, pero murió en 1938 sin asistir a las consecuencias de

su filosofía). Adorno plantea el devenir como concepto de revolución al igual que Hölderlin y Schelling, pero lo hace a partir de la firme constatación de que “la europeización no constituye un devenir, sino que constituye únicamente la historia del capitalismo que impide el devenir de los pueblos sometidos” y, en consecuencia, el devenir de los propios europeos (QF104). La “dialéctica negativa” adorniana invierte la primacía del sujeto sobre el objeto, afirma la particularidad irreductible del objeto a toda operación universalizante del sujeto y fuerza al sujeto a entrar en un devenir incesante, exponiéndolo a la infinidad de las determinaciones intrínsecas del objeto. Asumiendo la vergüenza como suya, los europeos dejan de europeizarse cada vez más por medio de la reflexión y de europeizar cada vez más a los demás pueblos por medio de la comunicación, y entran en el proceso infinito del devenir-no-europeo por medio de la dialéctica negativa, es decir, colocándose ante los pueblos no europeos que, de manera incesante, devienen a su vez otra cosa. Así, con un filósofo que escapó del holocausto, la filosofía moderna se reterritorializó, por primera vez, sobre una tierra nueva y un pueblo nuevo.

### **“La tierra se confunde con el movimiento de los que abandonan en masa su territorio”**

¿*Qué es la filosofía?* es un libro acrobático: no ofrece únicamente una teoría sobre la filosofía, sino que esa teoría constituye de inmediato una práctica filosófica. Los autores operan ellos mismos una reterritorialización de la filosofía moderna en forma venidera. En el primer párrafo del capítulo titulado “Geofilosofía”, capítulo que hemos estado leyendo en este apéndice, los autores escriben:

La tierra procede sin cesar a un movimiento de desterritorialización *in situ* a través del cual supera cualquier territorio: es desterritorializante y desterritorializada. Se confunde ella misma con el movimiento de los que abandonan en masa su territorio, langostas que se ponen en marcha en fila en el fondo del agua, peregrinos o caballeros que cabalgan sobre una línea de fuga celeste (QF86).

La geofilosofía deleuziana-guattariana se reterritorializa así, desde su comienzo, sobre una tierra nueva y un pueblo nuevo. Resulta



obvio decir que son completamente inéditos, en la filosofía moderna, los planteamientos de la tierra como “desterritorializante y desterritorializada” y del pueblo como masa que se desterritorializa al confundirse con el movimiento de desterritorialización telúrico.

No es arbitraria la elección, en ese párrafo, de una población marítima (langostas) y de poblaciones celestes (peregrinos y caballeros) como ejemplos del pueblo así definido. Deleuze y Guattari dicen que la tierra “no es un elemento entre los demás, aúna todos los elementos en un mismo vínculo” (QF86). Los elementos de la Naturaleza son todos componentes de la tierra, entre los cuales los filósofos hacen resaltar dos en particular, el celeste y el marítimo, remitiéndolos a las dos formas principales de revolución:

En los Estados imperiales, la desterritorialización es de trascendencia: tiende a llevarse a cabo a lo alto, verticalmente, siguiendo un componente celeste de la tierra. El territorio se ha convertido en tierra desierta, pero un Extranjero celeste viene a refundar el territorio o a reterritorializar la tierra. En la Ciudad, por el contrario, la desterritorialización es de inmanencia: libera a un Autóctono, es decir a una potencia de la tierra que sigue un componente marítimo y que pasa ella misma por debajo de las aguas para refundar el territorio (QF87).

La revolución trascendente o vertical, comparable al *rayo*, se realiza cuando un *individuo* extranjero viene a identificarse con el componente celeste de la tierra, mientras que la revolución inmanente u horizontal, comparable a su vez al *tsunami*, se hace cuando una *masa* autóctona se incorpora al componente marítimo.

Deleuze y Guattari señalan que la revolución inmanente tuvo lugar dos veces en la historia universal, en la antigua Grecia y en la Europa moderna, y que la instauración revolucionaria de un nuevo modo de producción viene siempre con la del régimen político correspondiente. Si la potencia celeste de la tierra, en las revoluciones trascendentes, se reterritorializó cada vez sobre un “palacio” imperial y sus “stocks”, la potencia marítima se reterritorializó “sobre el ágora y las redes mercantiles” en las polis griegas antiguas, y sobre la asamblea nacional y el capitalismo en los Estados europeos modernos (QF87). En la Grecia antigua, donde el tsunami desterritorializó los productos convirtiéndolos

en mercancías, los artesanos y mercaderes formaron una sociedad de “amigos” rivales. En la Europa moderna, donde el tsunami desterritorializó al trabajador y el dinero convirtiéndolos respectivamente en “fuerza de trabajo” y “capital-dinero”, los obreros y capitalistas formaron democracias nacionales (QF98). En resumen, la potencia celeste de la tierra se reterritorializa sobre un medio de trascendencia, mientras que la potencia marítima, sobre un medio de inmanencia.

“Hace falta un siglo para que el nombre de ‘filósofo’, sin duda inventado por Heráclito de Éfeso, encuentre su correlato en la palabra ‘filosofía’, inventada sin duda por Platón el ateniense [...]. Los filósofos son extranjeros, pero la filosofía es griega” (QF88). La “filosofía” (φιλοσοφία) aparece cuando un medio de inmanencia (φιλία) se encuentra con el pensamiento (σοφία), mientras que es la religión (o la sabiduría) la que aparece cuando un medio de trascendencia se encuentra con este. En ambos casos, el pensamiento relaciona el medio *físico* con el “plano de inmanencia” *metafísico* que no existe en este más que de modo virtual. Deleuze y Guattari sostienen, en este sentido, que el pensamiento debe venir del exterior del medio, ya sea de inmanencia o de trascendencia, ya sea antiguo, arcaico o moderno: Platón tuvo que volverse extranjero de la democracia ateniense para pensar. Poniendo el medio en relación con el plano de inmanencia, el pensamiento empuja a lo absoluto o a lo infinito los movimientos de desterritorialización que recorren el medio.

Física, psicológica o social, la desterritorialización es *relativa* mientras atañe a la relación histórica de la tierra con los territorios que en ella se esbozan o se desvanecen [...]. Pero la desterritorialización es *absoluta* cuando la tierra penetra en el puro plano de inmanencia [...] de un pensamiento-Naturaleza dotado de los movimientos diagramáticos infinitos (QF89).

La potencia telúrica, sea marítima o celeste, necesariamente se relativiza cuando se reterritorializa sobre un medio. El pensamiento intenta “asumir el relevo” de la revolución para liberar la potencia telúrica de su relativización física: la filosofía lo hace con la potencia

marítima, al “conectar” o “conjugar” un medio de inmanencia con el plano de inmanencia, mientras que la religión lo hace con la potencia celeste, al “proyectar” un medio de trascendencia sobre el plano de inmanencia (QF90-91). En los hexagramas chinos, los mandalas hindúes, los sefirot judíos, los arabescos islámicos y los íconos cristianos, Deleuze y Guattari observan la misma estructura de absolutización de lo trascendente por medio de la proyección en espiral y jerarquizante de los movimientos verticales sobre la superficie horizontal del pensamiento.

Si la filosofía crea los “conceptos” de revolución por medio de la conexión, la religión crea las “figuras” de revolución por medio de la proyección. Deleuze y Guattari distinguen el concepto y la figura de la manera siguiente: “Las figuras son proyecciones sobre el plano, que implican algo vertical o trascendente; los conceptos por el contrario solo implican vecindades y conexiones sobre el horizonte” (QF93). En este sentido, ellos señalan que los conceptos pueden tender hacia la figura: “Los conceptos filosóficos reproducen figuras cada vez que la inmanencia es atribuida a algo”, y que vuelven así a introducir en sí mismos lo trascendente, como ya hemos visto en los casos de Platón, Kant y Husserl. La “objetividad” de contemplación, el sujeto de reflexión y la intersubjetividad de comunicación son “las tres ‘figuras’ de la filosofía”, pero “las filosofías llegan a la figura cuando se traicionan” (QF94).

Las figuras también pueden tender hacia el concepto cuando las religiones se traicionan. Por definición, no existen “filosofías” confuciana, hindú, judía, cristiana o islámica, sin embargo, refiriéndose a Pascal y a Kierkegaard, Deleuze y Guattari afirman: “el pensamiento cristiano [...] produce conceptos a través de su ateísmo”, es decir, convirtiendo su creencia en “creencia en este mundo” (QF93). Hablan de “su ateísmo”, ateísmo *del* pensamiento cristiano, primero porque el cristianismo es creencia en la encarnación de Dios en este mundo, pero también y sobre todo porque, en cuanto creencia en forma pura, el ateísmo se implica en cualquier creencia religiosa. “Siempre cabe extraer algún ateísmo de la religión. Esto ya era cierto en el caso del pensamiento judío: impulsa sus figuras hasta el concepto, pero solo lo alcanza con Spinoza el ateo” (QF94).

El ateísmo es rechazo radical de la atribución de la inmanencia a algo. Es la instauración de un plano de inmanencia *puro*, sobre el cual solo unx puede crear “conceptos” en el sentido estricto del término. De hecho, en *¿Qué es la filosofía?*, el spinozismo aparece como la única filosofía que se corresponde perfectamente con lo que debe ser la filosofía según los autores (quizá digan que Nietzsche también alcanzó la verdadera filosofía, pero, en el libro, el filósofo alemán se queda detrás de cada página y se expresa a través de la pluma de los autores de manera ventrilocua): Spinoza “mostró, erigió, pensó el plano de inmanencia ‘mejor’, es decir el más puro, el que no se entrega a lo trascendente ni restituye trascendente alguno” (QF62). Del filósofo holandés de origen *marrrano* y condenado al *hérem* (exclusión de la comunidad), Deleuze y Guattari incluso dirán que es el “Cristo de los filósofos”, que es el que instauró el plano de inmanencia del pensamiento como “un afuera más lejano que cualquier mundo exterior, porque es un adentro más profundo que cualquier mundo interior”, y que “los filósofos más grandes no son más que [sus] apóstoles, que se alejan o se acercan a este misterio” (QF62). Los propios autores de *¿Qué es la filosofía?* tampoco son otra cosa que apóstoles de Spinoza. La doble faz puesta en contacto inmediato del plano spinozista, a saber, el “afuera” más lejano que cualquier tipo de *socius* y el “adentro” más profundo que cualquier tipo de *cogito*, son precisamente la “tierra nueva” y el “pueblo nuevo” sobre los cuales Deleuze y Guattari reterritorializan la filosofía moderna para crear un nuevo concepto de revolución: el devenir en cuanto desterritorialización inmanente absoluta.

Desde *El anti-Edipo*, Deleuze y Guattari no dejan de afirmar la primacía ontológica del grupo-sujeto sobre el grupo sometido, de la línea de fuga molecular sobre la línea de canalización molar, de la desterritorialización absoluta sobre la relativa, del devenir sobre la historia (o del devenir-revolucionario sobre la revolución en cuanto fenómeno histórico). “Nada sucedería en la historia” sin el devenir, pero este “no se confunde con ella” (QF113). Esta positividad ontológica del devenir provoca en los filósofos una invitación a “*diagnosticar* los devenires en cada presente que pasa”

e inventar así “nuevos modos de existencia inmanentes” (QF114). Por supuesto que “diagnosticar” es sinónimo exacto de “esquizaanalizar”, término que ya no emplean en *¿Qué es la filosofía?* Con la filosofía moderna deleuziana-guattariana, nos apropiamos del poder constituyente inmanente por medio del diagnóstico, y no del poder constituyente trascendente por medio de la contemplación o de la reflexión.



# Conclusión

## ¿Dónde, cuándo y cómo hoy?

### Historia

La denominada crisis del COVID-19 es un verdadero momento de *destrucción creativa*. Una destrucción creativa consiste en una doble transición simultánea, de potencia hegemónica y de materia paradigmática. En la historia moderna, la hegemonía pasó de Portugal a España, de España a Holanda, de Holanda a Inglaterra y de Inglaterra a los Estados Unidos, al mismo tiempo que la materia central y estratégica de la organización económica pasó del oro a la plata, de la plata al viento, del viento al carbón, del carbón al petróleo. El capitalismo, en cuanto apropiación directa de la producción por el capital, apareció en la segunda mitad del siglo XVIII, con la transición de Holanda a Inglaterra y del viento al carbón, y efectuó por sí mismo un nuevo cambio a finales del siglo XIX, cuando la acumulación del capital llegó al límite bajo la hegemonía inglesa, con el carbón como materia principal. A posteriori, el capitalismo quedó en manos del régimen estadounidense y petrolero durante más de cien años.

En realidad, ya desde la segunda mitad de los años sesenta, el régimen estadounidense y petrolero estaba en una crisis estructural, pero el capital conseguía acumularse y valorizarse al abrir brechas, primero con la financierización de la economía, a partir de finales de los años setenta, y luego con la integración al mercado mundial de las fuerzas de trabajo chinas y de países exsocialistas, a partir de principios de los años noventa. Solo que estas *prótesis* no estuvieron exentas de una importante pérdida de eficacia: de un lado, los mercados financieros se encontraron saturados en la segunda mitad de los años 2000, tras haber multiplicado al máximo sus productos

derivados, por lo que el capital exigió que los bancos centrales tomaran las medidas de expansión cuantitativa (*quantitative easing*), incrementándose la base monetaria del conjunto de los países de la OCDE de 3 billones de dólares a 14 billones entre 2007 y 2019; del otro, las nuevas fuerzas de trabajo, integradas a la economía global, alcanzaron su máximo desarrollo posible en la segunda mitad de los años 2010, al mismo tiempo que los mercados mundiales de bienes llegaron a su saturación. Por agotamiento de la capacidad de innovación, las principales técnicas de organización de mercados de bienes pasaron a las de obsolescencia programada, incluso en el mercado de los Smartphone, mercado creado en 2007. De ahí la situación de estos últimos años, en la cual prácticamente solo las políticas monetarias de expansión cuantitativa permitirían que el capital se siguiera valorizando.

La crisis del COVID-19 es el estallido definitivo de un régimen de acumulación que estaba en crisis permanente desde hace cincuenta años. El capital aprovechó una pandemia para destruir un régimen obsoleto y crear uno nuevo con el fin de revitalizar su proceso de acumulación. La destrucción creativa a la cual estamos asistiendo es la segunda desde la aparición del capitalismo, y consiste en la transición de los Estados Unidos a la República Popular China a nivel hegemónico, y del petróleo a los metales raros (el litio, el niobio, el coltán, etcétera) a nivel material. Con la crisis del COVID-19 se está instaurando un nuevo régimen de acumulación del capital, bajo la hegemonía china y con los metales raros como materia paradigmática.

## Lógica

A propósito del programa denominado *Next Generation EU* –plan de recuperación comunitario del orden de 750 billones de euros–, Ursula von der Leyen, presidenta de la Comisión Europea, anuncia en noviembre de 2020: “Nuestro plan de recuperación nos ayudará a convertir el desafío de la pandemia en una oportunidad para una recuperación liderada por la transición verde y digital”. Las clases dirigentes del mundo están de acuerdo por unanimidad en poner



en marcha la “transición verde y digital” de la economía mundial. No solo los planes de recuperación o de estímulo anunciados y/o ya implementados por diferentes gobiernos bajo la crisis del COVID-19 pretenden favorecer un nuevo desarrollo económico basado en la descarbonización y la digitalización –más allá de un mero rescate de los sectores dañados a raíz de las medidas sanitarias tomadas (confinamiento, distancia social, etcétera)–, sino que estas medidas mismas ya favorecen de modo espectacular e irreversible la transición digital en todos los niveles de la vida económica, en todas las regiones del planeta. Las multinacionales digitales registran récords de ganancias en 2020, en contraste con una inmensa pérdida de ganancia en los ramos clásicos tales como la industria automotriz, el transporte aéreo, el turismo, el comercio tradicional (o sea, no electrónico), etcétera. ¿Cuál es el punto común que une la transición digital a la verde? Ambas exigen una producción eléctrica masiva y una extracción intensa de los metales raros y, en particular, de las tierras raras. Si los países del Sur ya han estado llevando a cabo megaproyectos extractivos desde la primera mitad de los años 2000, la transición verde y digital necesariamente intensificará ese proceso neoextractivista y ratificará definitivamente el “consenso de los *commodities*” (Maristella Svampa), que ya ha reemplazado al “consenso de Washington”, consenso neoliberal que dominó la década de los noventa con la imposición de sus programas de ajuste estructural a los países del Sur. La transición verde y digital es depreciación de los viejos capitales ligados al régimen petrolero y creación de nuevos capitales potentes al mismo tiempo.

La crisis del COVID-19 no frena en absoluto la ampliación de los mercados financieros por medio de la expansión cuantitativa, sino todo lo contrario: la está acelerando de manera exponencial. Los planes de recuperación son financiados principalmente por la emisión de bonos públicos, y una gran parte de estos son monetizados, es decir, comprados por los bancos centrales, por lo que la base monetaria total de los países de la OCDE ya se incrementó de 14 billones de dólares a 24 billones solo durante 2020. Y las masas monetarias creadas de ese modo confluyen en su gran mayoría en los mercados de activos, y ya están generando burbujas financieras

e inmobiliarias de dimensiones inauditas. La crisis del COVID-19 no deprecia solo los viejos capitales, sino que también los “zombifica” por medio de los planes de rescate y de las políticas de tasas de interés bajas o cero, como si la máquina capitalista mundial buscara un *soft landing* (aterrizaje suave) sobre el nuevo régimen chino y de metales raros. Las “empresas zombis” ya han estado proliferando en el contexto de la crisis financiera iniciada en 2008 (el caso más conocido y representativo es el de la General Motors, estatizada *de facto* por medio del *bailout* en 2009). La zombificación de las empresas no rentables en términos de producción se opera en respuesta a la exigencia de las clases rentistas, que reciben los dividendos y otros beneficios financieros; y la conservación de empleos en forma de *bullshit jobs* que resulta de ella no vale más que en su calidad de criterio de especulación. De hecho, muchas empresas rescatadas por los Estados con la inyección de subsidios COVID-19 remuneran a los accionistas por vía de dividendos y/o de recompras de acciones propias, al mismo tiempo que anuncian masivas supresiones de empleo, como lo venimos observando con las norteamericanas Halliburton, McDonald’s, General Motors, la francesa Danone, etcétera.

¿Por qué China? No cabe la menor duda de que hoy los chinos son los únicos capaces de abarcar la economía global desde un verdadero punto de vista de largo plazo. China no es del Norte ni del Sur, sino el único país bisagra entre ambos, lo que la dota de una potencia singular en el contexto geopolítico actual. De hecho, ¿qué otro gobierno, fuera del chino, tiene capacidad de concebir, proponer y llevar a cabo una reconfiguración cartográfica mundial tan radical y prospectiva como la “Iniciativa de la Franja y la Ruta”? El Partido Comunista Chino es *el* partido del capital. La China de Xi Jinping puso en marcha la transición verde y digital de la economía mundial tras haber establecido firmemente su control sobre el mercado de los metales raros. Los populistas antichinos tienen toda la razón en llamar “virus de Wuhan” o “virus chino” al nuevo coronavirus, dado que se trata del *virus de destrucción creativa* con que se opera la transición hegemónica de Estados Unidos a China. No es sorprendente, entonces, que el gobierno estadounidense y sus

gobiernos aliados rechazaran, primero, la toma de medidas sanitarias contra el COVID-19. Que estos gobiernos resistentes terminaran por reconocer la pandemia significa que todos los gobiernos del mundo, tanto del Norte como del Sur, tanto de derecha como de izquierda, se mostraron decididos a comprometerse en el proceso de transición o de reconversión bajo la dirección de la vanguardia china. El “consenso del COVID-19” se formó así, de modo ecuménico y unánime, porque lo exigió no solo la economía china, sino la economía capitalista mundial en su conjunto.

## Programa

Una destrucción creativa marcha a doble velocidad heterogénea: el capital se desplaza más rápido que el trabajo. La creación de nuevos capitales no absorbe de inmediato las fuerzas de trabajo desprendidas de los viejos capitales en destrucción. Aquí yace una primera potencialidad revolucionaria enorme. Como lo mostraron los movimientos piqueteros argentinos en los años 2000, la desocupación puede cobrar exterioridad dinámica e irreductible con respecto al plano del capital y volverse una máquina de guerra. Si los Estados capitalistas, desde el inicio de la crisis del COVID-19, intentan axiomatizar los flujos de trabajo desocupado por medio de subsidios sociales, esos flujos pueden contrautilizar estos al invertirlos en los procesos de fortificación de la exterioridad (rechazo al trabajo asalariado) y de su autonomía (autovalorización). Los Estados multiplican los planes subsidiarios para los hogares y las empresas, no solo para desarmar de antemano la naciente máquina de guerra, sino también para sostener el poder adquisitivo con el fin de suavizar lo más posible la recesión de corto y mediano plazo debida a la destrucción de los viejos capitales. La contrautilización de los subsidios sería, en este sentido, conversión revolucionaria de los flujos de poder adquisitivo en flujos de potencia creativa. También es necesario tener en cuenta el carácter discriminatorio de los subsidios en su modo de distribución actual. El Estado japonés, por ejemplo, no les reconoce a los sin papeles el derecho a los subsidios familiares COVID-19, y les paga solo a los jefes de hogar, es decir,

a los varones en los casos de familias heterosexuales. Los flujos de trabajo desocupado pueden entrar en un devenir-sin-papel y en un devenir-mujer a través de las luchas por una distribución universal e igualitaria de subsidios familiares y otros planes sociales.

La máquina de guerra metropolitana constituye una verdadera amenaza para el capitalismo cuando funciona en conexión con las luchas de pueblos minoritarios para defender sus territorios contra los proyectos neoextractivistas –esenciales para la actual transición de régimen de acumulación del capital–. La explotación minera de metales raros y otros recursos naturales, así como la construcción de megacentrales hidráulicas, responden perfectamente al interés de clase de lxs trabajadorxs metropolitanxs desocupadx o precarizadx, ya que precisamente de estas dependerá su reincorporación al mercado de trabajo. Sin embargo, la máquina de guerra, o la desocupación o precariedad como exterioridad autónoma dinámica, puede invertir la subordinación del deseo al interés de clase y permitir que lxs desocupadx y precarizadx metropolitanxs se alíen con las luchas antiextractivistas que se han estado expandiendo en todo el Sur desde finales de los años 2000. Aquí se encuentra la posibilidad de un nuevo internacionalismo revolucionario.

Las mujeres indígenas y afrodescendientes latinoamericanas, en sus luchas contra el colonialismo interno neoextractivista dicen: “No se puede descolonizar sin despatriarcalizar”. Esta consigna rima con el convencimiento expresado por el Frente de Liberación Homosexual argentino en su manifiesto titulado “Sexo y revolución” y publicado en 1973: “Ninguna revolución es completa y, por lo tanto, exitosa, si no subvierte la estructura ideológica íntimamente internalizada por los miembros de la sociedad de dominación”. La descolonización se opera en la economía política, mientras que la despatriarcalización se hace en la economía libidinal. Y si la primera no se puede cumplir sin la segunda, es porque la entera economía política colonialista se organiza en base a la economía libidinal patriarcal, que establece y mantiene distribuciones binarias jerárquicas entre los flujos en todas partes y en todos los niveles, partiendo de la de masculinidad-feminidad y sirviéndose de esta como modelo: hombre-animal (civilización-naturaleza), mayoría-minoría

(centro-periferia), capital-salario (burguesía-proletariado), etcétera. La economía política colonialista se entrelaza con aquella libidinal patriarcal de modo tan inextricable y profundo que se habla de “colonización del útero” (Silvia Federici) o de “feminización de la Tierra” (las ecofeministas). Por “despatriarcalización”, las mujeres indígenas y afrodescendientes no entienden “equidad de género” ni “igualdad de género”, a diferencia del feminismo liberal preconizado y promocionado por la tecnocracia de género, sino devenir-mujer en cuanto proceso en que se desmantela la propia lógica de género. Al igual que las maricas combatientes bonaerenses de los años setenta, ellas saben que “todos los devenires comienzan y pasan por el devenir-mujer” (MM279): a partir y a través de la despatriarcalización se liberan *todos* los flujos moleculares, humanos y no humanos, vivos y no vivos, de las binarizaciones molares para afirmarse en sus multiplicidades singulares inmediatas. La despatriarcalización impone el límite absoluto a la economía política colonialista, es decir, al capitalismo, mientras que las luchas descoloniales sin despatriarcalización, incluso al salir victoriosas, siempre dejan que emerjan nuevas binaridades asimétricas en alguna parte, con las cuales el capital sigue consiguiendo acumularse. Como lo hemos visto en el apéndice al capítulo 1, la acumulación del capital se hace en cualquier lugar donde se generen diferencias de potencia entre flujos.

En el momento actual de destrucción creativa del capital, se están formando dos grandes máquinas de guerra en paralelo: la de lxs trabajadorxs metropolitanxs abandonadxs por los viejos capitales en destrucción o depreciación y la de los pueblos minoritarios que luchan en los mismos puntos de crecimiento de los nuevos capitales. ¿Cómo se conectan una con otra? Esta es la pregunta más urgente que todxs debemos hacernos. Lo cierto es que no debemos dejar que el capital se apropie de la máquina de guerra metropolitana para masacrar a los pueblos minoritarios en defensa de sus territorios y de sus comunidades; tampoco debemos dejar que el capital, bloqueado en su desarrollo industrial por el enfrentamiento con la máquina de guerra minoritaria, desemboque en una continuación ampliada de la financierización de la economía por medio de una

expansión cuantitativa ilimitada, lo cual no solo multiplicaría empresas zombis, *bullshit jobs* y productos de obsolescencia programada, sino que precarizaría aún más la vida de las masas empobrecidas del mundo, al convertir todas las cosas –incluso las necesidades primarias– en objetos de especulación. Si el capitalismo perece, lo hace por ahogo. Él solo se ahoga cuando las dos máquinas de guerra se articulan en alianza transversal y obstruyen de antemano todas las salidas posibles para el capital. Si la crisis del COVID-19 es un gran corte *relativo* que la máquina capitalista mundial está operando sobre sí misma, el internacionalismo de máquinas de guerra operaría un corte *absoluto* sobre ese corte reflexivo capitalista.







## OTROS TÍTULOS DE TINTA LIMÓN

### Colección Nociones Comunes

*Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*

Ulrich Brand y Markus Wissen

*Aura latente. Estética/Ética/Política/Técnica*

**Ticio Escobar**

*En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*

Wendy Brown

*Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*

Silvia Federici

*El umbral. Crónicas y meditaciones*

Franco Berardi Bifo

*En letras de sangre y fuego. Trabajo, máquinas y crisis del capitalismo*

George Caffentzis

*Cine capital. Cómo las imágenes devienen revolucionarias (reedición ampliada)*

Jun Fujita Hirose

*La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*

Verónica Gago

*Spinoza disidente*

Diego Tatián

*Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*

Suely Rolnik

*Acerca del fin. Conversaciones*

Alain Badiou y Giovanbattista Tusa

*Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*

Silvia Federici

*El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*

Silvia Federici

*Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*

Silvia Federici

*Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*  
Arturo Escobar

*Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*  
**Silvia Rivera Cusicanqui**

*La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*  
Jacques Rancière

*Políticas del acontecimiento*  
Maurizio Lazzarato

*La frontera como método. O la multiplicación del trabajo*  
Sandro Mezzadra y Brett Neilson

*Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*  
Franco Berardi Bifo

*Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*  
Peter Pál Pelbart

*Breve tratado para atacar la realidad*  
Santiago López Petit

*Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*  
Frédéric Lordon

*Hijos de la noche*  
Santiago López Petit

*Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*  
Silvia Rivera Cusicanqui

*La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*  
Verónica Gago

*La cocina de Marx. El sujeto y su producción*  
Sandro Mezzadra

*Capital y lenguaje. Hacia el gobierno de las finanzas*  
Christrian Marazzi

*Hegel o Spinoza*  
Pierre Macherey

## **Incursiones**

*La acción psicológica.*

*Dictadura, inteligencia y gobierno de las emociones 1955-1981*

Julia Risler

*La cueva de los sueños.*

*Precariedad, bingos y política*

Andrés Fuentes

*¿Quién mató a Cafrune?*

*Crónica de la muerte de la canción militante*

Jimena Néspolo

## **Serie ch'ixi**

*Una lectura feminista de la deuda. ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!*

Luci Cavallero y Verónica Gago

*La Internacional Feminista. Luchas en los territorios y contra el neoliberalismo*

VV. AA.

*Los límites del capital.*

*Deuda, moneda y lucha de clases*

George Caffentzis

*8M. Constelación feminista*

VV. AA.

*Escupamos sobre Hegel*

Carla Lonzi

*Salidas del laberinto capitalista.*

*Decrecimiento y postextractivismo*

Alberto Acosta y Ulrich Brand

## **Pensar en movimiento**

*Chicos en banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*

Silvia Duschatzky

*Venezuela crónica. Cómo fue que la historia nos trajo hasta aquí*

José Roberto Duque

*Laboratorio Favela. Violencia política en Río de Janeiro*

Marielle Franco

*La sociedad ajustada*

Colectivo Juguetes Perdidos

*Salud feminista. Soberanía de los cuerpos, poder y organización*

VV. AA.

*La gorra coronada.*

*Diario del macrismo*

Colectivo Juguetes Perdidos

*De #BlackLivesMatter*

*a la liberación negra*

Keeanga-Yamahtta Taylor

*Fight the Power.*

*Rap, raza y realidad*

Chuck D

## **Coediciones**

*El feminismo es para todo el mundo*

bell hooks. Coedición con Traficantes de Sueños

*Semilla de crápula*

Fernand Deligny. Coedición con Editorial Cactus

*Rosa Luxemburgo y el arte de la política*

Frigga Haug. Coedición con Fundación

Rosa Luxemburgo

DISTRIBUYE: La Periférica Distribuidora  
[www.la-periferica.com.ar](http://www.la-periferica.com.ar)

BUENOS AIRES, ARGENTINA  
[www.tintalimon.com.ar](http://www.tintalimon.com.ar)









Estos 2000 ejemplares de *¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo?* se terminaron de imprimir en mayo de 2021 en Nuevo Offset, Viel 1444, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.