

A 50 años de *El Anti-Edipo*. ¿El siglo será deleuziano o guattariano? *Nolo hoc saeculum nemini*.

«*Mais un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien*»
(Michel Foucault, año 1970)

«—M. Watanabe: “*Le siècle à venir sera deleuzien*”?
—M. Foucault: *Permettez une petite rectification...*»
(Michel Foucault, año 1978)

1. Primera Parte: *Nolo hoc saeculum nemini*.

1.1. Interrogante y problema: ¿Vivimos un siglo deleuziano/guattariano?

«Habíamos comprendido sin embargo que, si el siglo veinte se había vuelto deleuziano, el veintiuno sería foucaultiano»

(Antonio Negri, año 2010)

Durante el corriente año se conmemoran los 50 años (1972-2022) de la publicación del primer tomo de *Capitalismo y Esquizofrenia* de Félix Guattari y Gilles Deleuze: *El Anti-Edipo*. Ahora bien, ¿por qué, en primer lugar, habríamos de comenzar planteándonos este interrogante acerca de si nuestro siglo es (o no) un siglo “deleuziano” y/o “guattariano”? Y en segundo lugar: ¿en qué sentido el hecho de plantear dicho interrogante acerca de nuestro siglo constituye un *problema* psicopolíticamente relevante para nosotros, hoy?

La primera pregunta es pertinente por cuanto que, de tanto en tanto, se producen y se ponen en circulación —en medios masivos de comunicación, blogs, portales, artículos académicos, etc.— ciertos discursos que aseveran (parafraseando a Michel Foucault) que efectivamente nuestro siglo XXI es (o está siendo) un siglo guattariano y/o deleuziano. Dichos discursos son producidos desde campos ideológicos que se consideran recíprocamente antagonistas: desde el liberalismo al izquierdismo, pasando por el reformismo estatista, se coincide con que nuestro siglo es (o está siendo) “deleuziano” y/o “guattariano”; por no hablar también aquellos personajes políticos de renombre que han echado mano a conceptos como ‘rizoma’ o ‘revolución molecular disipada’ para justificar sus políticas patriarcales (estatales y neoliberales) más rancias.

La segunda pregunta es pertinente por cuanto que remite a las posibilidades (y a las formas) que la filosofía tendría hoy *de intervenir* en la sociedad y en las instituciones, en el seno mismo de las relaciones de falo-poder dominantes (es decir, en el seno de la mega-red de relaciones de alianzas patriarcales que constituye y da consistencia a nuestras formaciones sociales), pero yendo *contra* ellas, para conjurarlas y abolirlas.

(a) Ahora bien, por lo que toca a la primera pregunta, habría que decir que si todos los discursos acerca de nuestro siglo nos resultan tan apresurados e inquietantes (independientemente de que se lo sustantive como un siglo deleuziano, guattariano, o incluso foucaultiano), ello no se debe sin embargo a una suerte de rigor (o pudor) teórico, académico o intelectual, sino a una suerte de exigencia de *psico-politización* de cara a nuestro presente, aquí y ahora. Razón por la cual nuestra convocatoria tuvo como título: «Fabricar (aquí & ahora) la sociedad emancipatoria en la que deseamos vivir».

En efecto, teniendo en cuenta *el curso actual y secular* de las cosas en nuestras sociedades patriarcales estatales y capitalistas, y teniendo en cuenta el rumbo que toman

todas las *relaciones* y todas las *prácticas* tanto a nivel individual como colectivo —a saber: aumento inusitado de las tasas de inflación y de desempleo (crisis generalizada de consumo y de acumulación capitalista); institución de un meticuloso sistema económico, político y psico-sexual de deuda infinita (sistema hecho para que *ni* los individuos *ni* los Estados puedan saldarlas); manipulación y control psico-genético (social y laboral) bajo el chivo expiatorio del Covid-19; inflación del poder de los Ministerios de Salud como aparatos de control y normalización psico-física y social; control, disciplinamiento, integración y normalización psíquica, física, sexual y deseante de carácter permanentes (régimen de anti-producción deseante capacitista, cuerdista, patologizador, empastillador); guerras de alta tecnología industrial tecno-militar (drones, robótica bélica, armamento químico, guerra digital y psicológica, control cibernético y algorítmico); genocidios sistemáticos de media o baja intensidad emplazados por Estados blancos que se intitulan “republicanos” y “democráticos” (genocidio sigiloso y permanente contra los pueblos indígenas del territorio de Wallmapu y Abya Yala, contra las comunidades zapatistas, contra las comunidades kurdas, contra los palestinos, etc.)¹; ecocidio, terricidio y violencia animal generalizados a escala planetaria (polución, contaminación, fracking, agro-tóxicos, mega-minería, extractivismos, agro-ganadería, deforestación, destrucción de bosques, selvas y humedales, incendios forestales a gran escala, especismo, manipulación genética, etc.); represión y violencia estatal perpetradas por las fuerzas represivas (violaciones, abusos, torturas, gatillo fácil, secuestros y desapariciones forzadas en democracia, crímenes y violencia de Estado); bombardeo psíquico de imágenes, signos y valoraciones sistemáticamente sexistas y machistas (en el periodismo, en el cine, en la TV, en los medios de comunicación masiva, en el deporte, etc.); escaladas inusitadas de violencia falocrática, abusos y femicidios violentísimos (cada 30 horas, o menos, una mujer es asesinada a manos de un varón, generalmente en carácter intrafamiliar); aumento del lobby proxeneta dentro y fuera de la Universidad y de la Academia (es decir, justificación de la violencia sexual masculina por parte de las autoridades estatales y del sistema educativo); incremento permanente de las ganancias dentro de la Industria de la Vagina y del Útero (prostitución, pornografía, turismo sexual, fabricación y compra de niñxs)²—; teniendo en consideración, decíamos, todas estas *relaciones, prácticas, e inversiones patriarcales* del campo social enumerados sin pretensión de exhaustividad, y teniendo en cuenta además *el índice libidinal falo-fiolo fascista* que exudan todos éstos fenómenos de violencia patriarcal variopinta (suscitados y estimulados tanto por el Estado como por el Capital)..., ¿cómo es posible sostener filosófica y políticamente que nuestro siglo sea o esté en vías de ser “guattariano”, “deleuziano” o “foucaultiano”?

(b) En cuanto a la segunda pregunta, relativa a las formas *posibles* de intervención política por parte del quehacer filosófico, se nos impone el siguiente problema: ¿acaso el ejercicio mismo de la filosofía tendría que adoptar la forma de la *profecía* (o incluso la forma *jurídica*) en orden a poder elucidar e intervenir en la realidad actual? ¿O será que acaso la producción de discursos proféticos (y de discursos jurídico-contractuales) se ha convertido en una pre-condición subliminal impuesta en orden a que el trabajo filosófico sea (o no) tenido en cuenta, valorado, visto, oído?

Y si es así, ¿qué precio termina pagando el análisis filosófico cuando acepta y adopta (invierte) las formas del discurso *profético* y las formas del discurso *jurídico*? Si «lo

¹ He abordado este problema en: Chicolino, Martín, “1871-2021: de París a Chiapas y Kurdistan. La ‘Comuna’ como utopía revolucionaria de inmanencia actual”.

² Tomo el concepto de *Industrial Vagina* de la obra de Sheila Jeffreys.

personal es político», como decía Carol Hanisch en 1969³, entonces *todo* discurso es político; y si todo discurso es político, entonces también son políticas nuestras elecciones relativas a las *formas de expresión* que damos a nuestro discurso (ya sea que adoptemos la forma profética, la forma jurídica, etc.). ¿Por qué, en orden a decir algo acerca de “nuestro siglo”, echamos mano a las formas jurídicas y/o proféticas?

Ahora bien, Guattari y Deleuze citaban a Dumézil para recordarnos hasta qué punto, históricamente hablando, el profeta/sacerdote siempre fue amigo y cómplice del Legislador, así como el mago siempre fue amigo y cómplice del Rey (cuando no estuvieron encarnados ambos roles y funciones en la misma persona):

«Georges Dumézil, en unos análisis decisivos de la mitología indo-europea, ha mostrado que la soberanía política o dominación tenía dos cabezas: la del rey-mago [*roi-magicien*], la del sacerdote-jurista [*prêtre-juriste*]. Rex y flamen, raja y Braman, Rómulo y Numa, Varuna y Mitra: el déspota y el legislador (el capturador y el organizador) [*le despote et le législateur (le lieur et l'organisateur)*]. Y sin duda esos dos polos se oponen término a término, como lo oscuro y lo claro, lo violento y lo tranquilo, lo rápido y lo grave, lo terrible y lo regulado, el “lazo” y el “pacto” [*le “lien” et le “pacte”*], etc. Pero su oposición tan sólo es relativa: funcionan emparejados, en alternancia, como si expresaran una división de lo Uno, o como si compusieran una unidad soberana [*ils fonctionnent en couple, en alternance, comme s'ils exprimaient une division de l'Un ou composaient eux-mêmes une unité souveraine*]»⁴.

A lo largo de toda su historia y permanencia, el patriarcado despliega su juego político de alternancias, complementariedades, relevos, emparejamientos, alianzas y complicidades entre las diferentes personificaciones masculinas *de poder*: el profeta, el sacerdote, el mago, el legislador, el rey, el soberano (amigos y aliados naturales). Personificaciones *de saber* (el profeta, el sacerdote, el mago, el legislador) en alianza masculina con personificaciones de poder (el rey y el soberano). ¿Cómo no habrían de ser *amigos y aliados* naturales, complementarios, emparejados, alternantes? En efecto, vivimos en sociedades de amigos, compañeros, hermanos, camaradas, o como nos dicen Guattari y Deleuze: «*société de “freres”, version capitaliste de la société des amis*» (sociedad de hermanos, versión capitalista de la sociedad de los amigos)⁵; en el mismo sentido en que Alicia Puleo distingue entre el patriarcado anterior (patriarcado de coerción) y el nuestro (patriarcado de consentimiento)⁶. Ahora bien, si hay algo que Guattari, Deleuze y Foucault tienen en común es el hecho de considerar que también el filósofo y el psicoanalista entran a desfilar en este cortejo real de *saber-poder* viralizador de la tristeza (y la mala risa); y también entrarán, como veremos luego, el humanista, el filántropo, el reformista (trinidad análoga a la que Deleuze encontraba ya denunciada por Spinoza: *L'esclave, le tyran et le prêtre*)⁷.

Efectivamente: desde Platón el filósofo (varón) siempre ha tenido la pretensión de ser o bien el ayudante de cámara del soberano —el filósofo como redactor de ‘sistemas

³ Hanisch, Carol, “*The Personal is Political*”, pp. 76-78.

⁴ Guattari/Deleuze, *Mille Plateaux*, pp. 434-435.

⁵ Guattari/Deleuze, *¿Qu'est-ce que la Philosophie?*, pág. 94.

⁶ Puleo, Alicia, “Patriarcado”, pp. 28 y ss.

⁷ Deleuze, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 38: «En toda su obra Spinoza no deja de denunciar tres tipos de personajes: el hombre de pasiones tristes; el hombre que explota [*qui exploite*] estas pasiones tristes (que las necesita para asentar su poder); y, finalmente, el hombre que se entristece [*qui s'attriste*] por la condición humana y por las pasiones del hombre en general (y puede tanto ridiculizar [*railler*] como indignarse [*s'indigner*], y esta misma ridiculización es una mala risa [*un mauvais rire*]). El esclavo, el tirano y el sacerdote: la trinidad moralista [*trinité moraliste*]».

del Derecho' y constructor de la 'ciencia real' o 'ciencia de Estado'⁸—, o bien ha aspirado a ejercer él mismo funciones de soberanía (anhelo de hacer la Ley y de dictar la norma del “¿Qué hacer?”, ya sea en calidad de genio individual, ya sea en calidad de miembro de la vanguardia portadora de la conciencia de clase revolucionaria justa). Pero también el psicoanálisis, por su parte, se constituyó como un nuevo pastorado contemporáneo (dentro del ámbito de la “salud mental”), propiciando que los agentes 'psi' pasen a formar parte integrante fundamental del cortejo de profetas, sacerdotes y magos que cortejan al Rey y al Legislador (mixtos de saber-poder). Caso testigo: la Ley es considerada por el psicoanálisis (por el saber-poder psi) como siendo *inmanente* al deseo (el deseo inconsciente está signado por la Ley)⁹. El pastorado 'psi' inyecta (*suelda*) al legislador y a la Ley *en el seno mismo del inconsciente*, continuando el trabajo con el que Kant ya había inyectado al legislador en el interior del sujeto consciente (con su ley *a priori* del imperativo categórico)¹⁰. ¿Qué es esto sino una fianza en favor de la *Law & Order* dominante? Operación análoga al hegelianismo.

Es por todo esto que Deleuze y Guattari nos dicen sin rodeos que «*de Platon à Lacan, on se retrouve à l'Église*» (de Platón a Lacan uno se encuentra con la Iglesia, es decir, con profetas y sacerdotes)¹¹. Y no es metáfora: es literal. Psico-políticamente hablando, la Iglesia (con sus profetas, sacerdotes, magos) y el Estado (con sus reyes, magistrados, gobernantes, legisladores, reformadores, tecnócratas) nunca fueron un

⁸ A esta 'ciencia de Estado' Hobbes la llama (en 1655) «*Civil Philosophy*» (cf. *Elements of Philosophy*, p. IX), Sieyès la llama (en 1789) «*Science de l'État*» (cf. *Qu'est-ce que le Tiers État?*, p. 80), y Hegel la llama (en 1821) «*Philosophischer Wissenschaft des Staats*» (cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 10). He desarrollado este problema filosófico-político en dos trabajos: Chicolino, Martín, “¿Ciencia de Estado o Geo-Filosofía? La democracia radical y el anarquismo en la crítica de Deleuze, Guattari y Foucault a la concepción jurídico-contractual moderna” (pp. 142-236); y “Traicionando a la 'representación'. O «Aún no se ha guillotinado al rey?»” (pp. 193-227). Platón es quien inaugura el término 'ciencia real': «Quien es capaz (aunque él mismo sea un particular) de dar su consejo a quien reina sobre una región, ¿acaso no diremos que tiene la ciencia que debe poseer el propio gobernante? ¿Y no es cierto que la ciencia del verdadero rey es la *ciencia real*?» (cf. *Político*, 259a-c). Platón usa los conceptos: *episteme basilike*, *episteme politike*, *episteme oikonomike*.

⁹ Foucault, Michel, *La volonté de savoir*, p. 109. Cf. GUATTARI, Félix, *Revolución molecular*, p. 416: «“El inconsciente está estructurado como lenguaje”, nos dice Lacan. ¡Claro! Pero, ¿quién lo ha estructurado así? Pues la familia, la escuela, el regimiento, el cine, la psiquiatría y el psicoanálisis. Una vez abatido [...], entonces, sí, acaba estando estructurado como lenguaje».

¹⁰ Guattari/Deleuze, *L'Anti-Édipe*, p. 247: «La fuerza y la serenidad con que Lacan vuelve a conducir el significante a su fuente, a su verdadero origen (la edad despótica), y monta una máquina infernal que suelda el deseo a la ley [*monte une machine infernale qui soude le désir à la loi*], ya que, bien mirado, piensa, es bajo esta forma que el significante concuerda con el inconsciente y produce en él efectos de significado». Recordemos el famoso texto de Lacan titulado “Kant con Sade” (de 1962/63), donde dice que «el deseo es el revés de la ley» (cf. *Escritos II*, p. 767). La relación con Kant la encontramos ya en el propio Freud, que en 1924 decía que el superyó (la conciencia moral) «puede volverse duro, cruel, despiadado hacia el yo a quien tutela; de ese modo, el imperativo categórico de Kant es la herencia directa del complejo de Edipo» (cf. *Obras Completas. Volumen 19*, p. 173).

¹¹ Deleuze, Gilles, *Lettres et Autres Textes*, p. 209. Cf. Deleuze, Gilles, *L'Île Déserte. Textes et Entretiens*, p. 377: «La Iglesia no ha sido nunca más fuerte. No hay razón alguna para contraponer Iglesia y tecnocracia; hay una tecnocracia de la Iglesia [*Il n'y a aucune raison d'opposer Eglise et technocratie; il y a une technocratie d'Eglise*]. Históricamente, el cristianismo y el positivismo siempre han ido de la mano. El motor del desarrollo de las ciencias positivas es cristiano. No se puede decir que el psiquiatra ha sustituido al sacerdote. Tampoco podemos decir que el policía reemplazó al cura. [*On ne peut pas dire que le psychiatre a remplacé le curé. On ne peut pas dire non plus que le flic a remplacé le curé*]. La represión los necesita a todos. Lo único que ha envejecido del cristianismo es su ideología, pero no su organización de poder. [...] La estructura de los hospitales psiquiátricos es esencialmente estatal, y los psiquiatras son funcionarios [*La structure des hôpitaux psychiatriques est essentiellement étatique et les psychiatres sont des fonctionnaires*]».

asunto separado: *funciones* de poder y *personajes* de poder laicos y científicos propician toda una serie complementariades, relevos, apoyaturas, alianzas y complicidades *moleculares* y *micro-físicas* (y por tanto, no conscientes) que rayan lo mayestático, lo prestigioso, y que hacen pasar por el campo social toda una libido milagroseada (inyecciones de trascendencia).

De allí que tanto el discurso filosófico como el discurso psicoanalítico (que pasan por ser científicos, laicos, e incluso materialistas dialécticos) son llamados *a ejercer una función diagramática tanto profética como legislativa*, y a viralizar por el campo social toda una sobrecarga moral y jurídica.

Cabe, en virtud de lo dicho, la siguiente sospecha psico-política: los insistentes *discursos proféticos* acerca del carácter supuestamente “guattariano”, “deleuziano” (o incluso “foucaultiano”) de nuestro siglo, ¿no constituirán un relevo coyuntural (en términos de complementariedad y alternancia circular) de los *discursos jurídico-contractuales*? Como si el trabajo filosófico oscilase *entre la profecía y la legislación*, entre el discurso profético y el legislativo, no encontrando otras formas de expresión y de intervención psico-política que estas (absolutamente despolitizadoras). Acaso los profetas vaticinan cuando los legisladores han perdido credibilidad (en momentos de crisis), y viceversa: acaso los profetas deban callar cuando toca la hora de fabricar nuevos axiomas jurídicos (de hacer la Ley), que permitan que este sistema patriarcal estatal-capitalista siga funcionando, siempre a los tumbos, descompuesto, chirriando (aunque *aggiornado* o actualizado según el léxico de lo política y jurídicamente correcto)¹².

Y dado que el patriarcado capitalista instaure un sistema de *crisis permanente* (se alimenta de sus propios ciclos de crisis)¹³ y de *deuda infinita*, se torna lógico que de tanto en tanto el discurso filosófico y psicoanalítico adopten (alternativa y complementariamente) la forma profética y jurídica (reenvío permanente de la verdad a las formas jurídicas y proféticas). Surgirán interrogantes del tipo: ¿Está viniendo la crisis final que romperá el *Zyklus* del capital? ¿Fin y derrumbe del capitalismo? ¿Fin y colapso de la civilización? ¿Fin de la Historia? ¿Muerte del Hombre? ¿Fin del proletariado? ¿Fin de la lucha de clases? ¿Declive y fin de la función paterna? ¿Fin del falo? ¿El siglo será deleuziano? ¿El siglo será guattariano?

Y sin embargo, nunca el Falo ha estado más coronado que en nuestro siglo XXI, capaz de eternizar y fetichizar a Maradona como «D10S» y a la vez milagrosearlo como «ángel plebeyo» (en lugar de psico-politizarlo no como individuo sino como «*personnage conceptuel*», como *personificación* de relaciones de poder patriarcales)¹⁴.

Nuestro siglo no se acerca para nada a la «*anarchie couronnée*» (anarquía coronada) a la que Deleuze se refería en 1968 cuando definía a la revolución —y no al Estado orgánico y pluralista— como el verdadero «acontecimiento» (*événement*), es decir,

¹² Del patriarcado estatal y capitalista hay que decir que «no funciona más que chirriando, estropeándose, estallando en pequeñas explosiones» (*elle ne fonctionne qu'en grinçant, en se détraquant, en éclatant par petites explosions*); y lo que es peor: «sus dis-funcionamientos forman parte integrante de su propio funcionamiento, y éste no es el aspecto menor del *sistema de la crueldad*» (*système de la cruauté*) (cf. Guattari/Deleuze, *L'Anti-Œdipe*, p. 178).

¹³ Marx, Karl, “Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie”, L2.V4., pp. 185-186: «Gracias a este ciclo [*Zyklus*] que abarca una serie de años y está formado por rotaciones encadenadas, [...] se da una *base material* para las crisis periódicas [*eine materielle Grundlage der periodischen Krisen*] en las que todo negocio [*Geschäft*] recorre períodos sucesivos de depresión, animación media, vértigo y crisis. La ‘crisis’ siempre constituye el punto de partida de una gran inversión nueva».

¹⁴ Gómez Villar, Antonio, *Maradona: un mito plebeyo*, pp. 107-111; 124-129; 202-208. Sobre el ‘personaje conceptual’, cf. Guattari/Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, pp. 60-81.

como «la cólera propia de la Idea social», como la expresión más viva, activa y afirmativa de la potencia social de la ‘diferencia’ (*la puissance sociale de la ‘différence’*)¹⁵, que siempre es una potencia social ácrata: pues la anarquía es el objeto trascendente de la verdadera sociabilidad («*la sociabilité, dont l’objet transcendant serait aussi l’anarchie*»)¹⁶. Potencia social ácrata virtual que, por definición, es viva, activa y afirmativa porque —por oposición a todo Estado orgánico— expresa esa «poderosa vitalidad *no-orgánica* que completa la fuerza con la fuerza» (*puissante vitalité non-organique qui complète la force avec la force*), y que siempre «enriquece» (*enrichit*) a aquello con lo que entra en relación¹⁷.

Así, de liberales a izquierdistas, pasando por el reformismo estatalista, se ha tendido a interpretar la palabra de Foucault (en 1970) como un discurso de tipo profético: “El siglo será deleuziano”. Y hoy —a 50 años de *El Anti-Edipo*—, al parecer, el discurso filosófico se habría sentido obligado a revisar el estado de dicha profecía: ¿se ha cumplido el vaticinio, o no? ¿Vivimos realmente en un siglo deleuziano, guattariano, foucaultiano, etc.?

Pero entonces, una vez más, es necesario que nos preguntemos: ¿de qué es síntoma (índice libidinal) el hecho de que el trabajo filosófico *se re-territorialice en la profecía y en el derecho* (y por tanto en el Estado y en su Ley axiomatizante), como condición para poder elucidar, analizar, e intervenir en la realidad económica, social, psico-sexual, medio-ambiental, etcéteras? La función profética y la función legisladora del pensamiento filosófico, ¿no constituyen los dos señuelos del trabajo filosófico, las dos trampas demasiado conocidas (la reducción de la potencia filosófica al sentido común y a las redundancias dominantes propias de toda imagen dogmática y moral del pensamiento)? ¿No nos conducen a aquello que Foucault llamaba «*le surcharge moral et juridique*» (la sobrecarga moral y jurídica)?

1.2. El «*siècle deleuzien*» como sentido peyorativo. La respuesta de Deleuze.

«*Je ne sais pas ce que voulait dire Foucault, je ne lui ai jamais demandé. Il avait un humour diabolique.*»
(Gilles Deleuze, año 1986)

Es verdad que en el año 1970 Foucault dijo: «*Mais un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien*» (Pero un día, tal vez, el siglo será deleuziano)¹⁸.

Ahora bien, ante todo, urge una precisión de carácter histórico: el texto en el que Foucault dice esto es de 1970, y se refiere explícitamente a dos obras de Gilles Deleuze que habían sido recientemente publicadas; a saber, *Diferencia y Repetición* (de 1968) y *Lógica del sentido* (de 1969). Obras en las que, como vimos, Deleuze ya había comenzado a caracterizar la potencia ácrata y auto-emancipatoria radical del ejercicio del pensamiento y de la práctica política colectiva. Con lo cual, ni *Psicoanálisis y transversalidad*, de Félix Guattari (de 1972), ni *El Anti-Edipo*, de Guattari/Deleuze (de 1972), ni ninguna de las restantes obras que Deleuze escribió junto con Félix Guattari

¹⁵ Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, p. 269.

¹⁶ Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, p. 187. La definición deleuziana de la anarquía como «objeto trascendente de la facultad de sociabilidad» y como «cólera propia de la Idea social» (única práctica política que Deleuze considera en dicha obra como sinónimo de ‘revolución’ y de ‘acontecimiento’) no se menciona en el libro *Introducción a Diferencia y Repetición* (Soich/Ferreira), del año 2020.

¹⁷ Deleuze, Gilles, *Critique et Clinique*, p. 167.

¹⁸ Foucault, Michel, *DEI*, p. 76.

habían sido publicadas aún. Dicho en otras palabras: *la crítica esquizo-analítica radical* (revolucionaria) de Deleuze y Guattari contra el psicoanálisis y contra la psiquiatría todavía no había visto la luz. Esta precisión histórica (contextual) es importante en orden a considerar qué producciones “deleuzianas” Foucault tenía frente a sí, y en su cabeza, cuando en 1970 pronunció aquella frase tan repetida de que “el siglo será deleuziano”.

Sin embargo, el juicio de Foucault respecto de Deleuze no termina con la frase de 1970. No debemos olvidar que ocho años más tarde (1978) el propio Foucault precisó públicamente que al pronunciar dicha frase estaba lanzando una especie de sarcasmo, y, por qué no, de trampa; trampa del tipo *idola fori*¹⁹. En efecto, en el año 1978 Foucault tiene una entrevista con Moriaki Watanabe, de la que conviene citar *in extenso* el fragmento en cuestión:

«—M. Foucault: Entonces hablemos de los amigos; pero no le hablaré de los amigos en tanto que ‘amigos’. Quizá pertenezco a una generación un poco anticuada, para quien la amistad tiene algo, a la vez, de capital y de misterioso. Y confieso que siempre he tenido dificultades para superponer (o integrar) completamente las relaciones “amistosas” con ciertos tipos de organización, o de grupos políticos, o de escuelas de pensamiento, o de círculos académicos [*à des sortes d’organisations, ou de groupes politiques, ou d’écoles de pensée, ou de cercles académiques*]. La amistad es para mí una especie de francmasonería secreta. Pero la amistad también tiene aspectos visibles. Usted hablaba recién de Deleuze, que evidentemente es para mí alguien muy importante, y lo considero el filósofo contemporáneo francés más relevante [*Vous parliez de Deleuze qui est évidemment quelqu’un pour moi de très important, je le considère comme le plus grand philosophe français actuel*].

—M. Watanabe: “¿El siglo que viene será deleuziano?” [*Le siècle à venir sera deleuzien?*],

—M. Foucault: Permítame una pequeña rectificación [*Permettez une petite rectification*]. Hay que imaginar el clima de polémica que se vive en París. Recuerdo muy bien en qué sentido utilicé esa frase. Exactamente la frase decía: “En la actualidad (era en 1970) poca gente conoce a Deleuze (algunos iniciados perciben su importancia), pero llegará un día, quizás, en que “el siglo será deleuziano”, es decir, el “siglo” en el sentido cristiano del término (la opinión común opuesta a la élite), y yo diría que ello no impedirá que Deleuze sea un filósofo importante [*au sens chrétien du terme, l’opinion commune opposée à l’élite, et je dirais que ça n’empêchera pas que Deleuze est un philosophe important*]. Fue en su sentido peyorativo que usé la palabra “siglo” [*C’était dans son sens péjoratif que j’ai employé le mot “siècle”*]²⁰.

Foucault nos entrega en esta entrevista la otra mitad de la medalla: ocho años después nos aporta una rectificación del *sentido* y del *valor* que, para él, tenía la sentencia “El siglo será deleuziano”. ¡Se trataba de un sentido peyorativo! (nada por qué festejar).

Aquí es donde emerge para nosotros el problema *psico-político*: cuando se omite o se olvida el sentido «*péjoratif*» y «*diabolique*» que Foucault le daba a la frase “el siglo será deleuziano”²¹, entonces se corre el riesgo de convertir a dicha frase en una profecía

¹⁹ Bacon, Francis, *La Gran Restauración*, §XLIII, p. 71: «Hay también ídolos que surgen del acuerdo y de la asociación del género humano entre sí y a los cuales solemos llamar *Ídolos del Foro*, a causa del comercio y consorcio entre los seres humanos».

²⁰ Foucault, Michel, *DEI*, p. 589.

²¹ Parecería ser el caso de los siguientes usos de la frase de Foucault: Fernández, Luis Diego, “Gilles Deleuze: fuga y control” (15/09/2009); Negri, Antonio, “Cuándo y cómo leí a Foucault” (2010); Rodrigo Browne, “Nuestra pandemia es sin duda parte de lo que diagnosticó Deleuze en los años 90 como sociedad de control” (18/04/2020); Exposto, Emiliano, “El siglo XXI ya está siendo guattariano” (30/04/2020); GIGENA, Daniel, “90 años de Félix Guattari” (30/04/2020); Cuervo, Oscar, “El siglo XXI

y vaticinio *secular*, en un estribillo tranquilizador sobre las coyunturas de nuestro siglo, en un ritornelo-*jingle* pegadizo (justo como hacían los animales de Zarathustra con la doctrina del ‘eterno retorno’) que, en todo caso, sirve para posicionar mejor a determinadas mercancías, o a determinadas personificaciones sociales (profesionales, intelectuales, académicas, militantes, políticas, etc.), principalmente masculinas, pero que recorta la potencia crítica auto-emancipatoria ácrata de la politización creadora. Hemos de preguntarnos si la forma profética (“qué debo esperar”) y la forma legislativa (“qué debo hacer”) del discurso filosófico, allende a su optimismo, no acaban obturando el devenir-amazona de todo el mundo (el Afuera) al re-territorializarnos sobre el cuerpo sin órganos (diagrama) del siglo presente. Volveremos sobre esto en el último apartado.

¿Cómo fue, entonces, que la frase “el siglo será deleuziano” (o guattariano, etc.) llegó a convertirse en un ritornelo coyuntural secular que traspasa las aulas y los pasillos de las universidades y las academias (nivel educativo) hasta llegar a instalarse en los elevados titulares de los medios masivos de comunicación (nivel massmediático)? ¿Cómo llegó a convertirse en un ritornelo vaciado de su original sentido *peyorativo*? ¿Cómo llegó a invertirse su sentido y su valor *peyorativo*, haciendo pasar la sentencia “el siglo será deleuziano” como si se tratase de una *profecía laudatoria*? ¿De qué es índice libidinal dicha inversión discursiva (del sentido y del valor), que acaba por enlazar en una misma serie a los discursos liberales, izquierdistas, estatistas, tan antagónicos en otros niveles? ¿Cuáles son las fuerzas que, hoy, se apoderan de *éste* pensamiento foucaultiano, trastocando completamente su sentido y su valor, produciendo su inversión?²²

Foucault es muy claro: nos dice que utilizó la palabra ‘siglo’ «*au sens chrétien du terme*», y como «*l’opinion commune opposée à l’élite*»; siendo siempre el *sens chrétien* (sentido cristiano) un *sens péjoratif* (sentido peyorativo).

Así, el concepto de ‘siglo’ (*siècle*) nos reenvía —en su sentido peyorativo-cristiano— a la bajeza inmanente a toda vida mundana tal y como se encuentra ya actualizada en el estado de cosas presente: reenvía a la vida terrenal y secular humana (demasiado humana), reenvía a la vida baja y servil ante la contingencia del mundo, en el que reinan las concupiscencias y se vive según la carne, el fausto del orgullo, el deleite de la libido, y el veneno de la curiosidad («*fastus elationis et delectatio libidinis et venenum curiositatis*»). “Nuestro siglo” significa, para la perspectiva cristiana, todo aquello que es ‘vanidad de vanidades’, aquello de lo que hay que apartarse, conjurar, resistir, luchar (aunque siempre *sub specie aeternitatis* y aspirando a conquistar una *vita beata*). San Agustín utiliza todo el tiempo este sentido peyorativo de la palabra ‘siglo’ (*saeculum*) al que se refiere Foucault (que lo conocía muy bien); por ejemplo, cuando dice: «*Ista corporalis lux, illecebrosa ac periculosa dulcedine condit vitam saeculi caecis amatoribus*» (esta luz corporal, con su atractiva y peligrosa dulzura, sazona la vida mundana de sus ciegos amantes). O cuando se queja de su época actual: «*saeculo*

será deleuziano, comunista o peronista?” (01/07/2021); Pacheco, Mariano, “El siglo XXI será guattariano. Necesidad y pertenencia” (18/09/2022); Pauls, Alan, “El siglo de Deleuze” (27/10/2022).

²² Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, pp. 3-4; 9: «El ‘sentido’ de una cosa es la relación entre esta cosa y la fuerza que la posee [*à la force qui s’en empare*]; el ‘valor’ de una cosa es la jerarquía de las fuerzas que se expresan en la cosa [*la hiérarchie des forces qui s’expriment dans la chose*] en tanto que fenómeno complejo. [...] Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico) si no sabemos cuál es la *fuerza* que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una ‘aparición’ ni tampoco una ‘aparición’, sino un signo, un *síntoma* [*symptôme*] que encuentra su sentido en una fuerza actual [*dans une force actuelle*]. [...] Un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él».

filiorum hominum» (el siglo de los hijos de los hombres). O cuando nos conmina a no adaptarnos nunca a *este* mundo —no adaptarnos nunca al abismo del siglo y a la ceguera de la carne («*abyssus saeculi et caecitas carnis*»)—, porque no es más que pura vanidad y apariencia, en comparación con la Ciudad de Dios (cuyo reino no es precisamente de éste siglo): «“No queráis adaptaros a éste siglo”: absteneos de él» («*Nolite conjormari huic saeculo*”: *confinete vos ab eo*»). Nuestras almas están literalmente muertas («*animae mortuae*») cuando se sumergen en este siglo que pasa y se adaptan a él («*suscipitur a praetereunte saeculo et conformatur ei*»)»²³. Pero en boca de Foucault todo esto adquiere un matiz sarcástico y diabólico.

Por lo que toca al propio Deleuze —destinatario de la frase—, él mismo se pronunció al respecto al menos dos veces: la primera en 1973, antes que Foucault hiciera su «*petite rectification*» en 1978 (señalando el carácter peyorativo y cristiano de la frase); la segunda en 1986, con posterioridad a dicha rectificación (y a la muerte de Foucault). Ambas referencias epocales se encuentran recogidas en *Conversaciones* (libro publicado en 1990). En 1973, cuando Deleuze responde su «crítico severo» Michel Cressole, le dice:

«De todas las interpretaciones posibles, escoges casi siempre la más malvada o la más baja [*la plus malveillante ou la plus basse*]. Primer ejemplo: quiero y admiro a Foucault. He escrito un artículo sobre él. Y él ha escrito un artículo sobre mí, en el que se encuentra la frase que tú citas: “Quizá un día el siglo sea deleuziano”. Tu comentario: “Se echan flores”. Parece como si no pudieras concebir que mi admiración por Foucault sea real, y mucho menos comprender que la frasecita de Foucault [*la petite phrase*] es una fórmula cómica destinada a hacer reír a quienes nos aman bien y a hacer rabiar a los otros [*est une phrase comique destinée à faire rire ceux qui nous aiment bien, et à faire râler les autres*]»²⁴.

Finalmente, en 1986 Deleuze responde la pregunta de Robert Maggiori:

«No sé lo que Foucault quería decir, nunca se lo pregunté. Tenía un diabólico sentido del humor [*Il avait un humour diabolique*]. Quizá quiso decir esto: que yo era el más *naïf* de los filósofos de nuestra generación. En todos nosotros se encuentran temas como la multiplicidad, la diferencia, la repetición. Pero yo propongo conceptos casi en bruto, mientras que otros trabajan con más mediaciones [*Mais j’en propose des concepts presque bruts, tandis que les autres travaillent avec plus de médiations*]. [...] Quizá fuera eso lo que Foucault quería decir: yo no era el mejor [*meilleur*] sino el más *naïf*, una suerte de arte bruto [*une sorte d’art brut*], por así decirlo; no el más profundo [*profond*] sino el más inocente [*innocent*] (el más exento de culpabilidad por el hecho de “hacer filosofía”)»²⁵.

Lo que nos queda claro es que Deleuze mismo intuyó —y así lo expresa ante sus dos interlocutores— el carácter humorístico, sarcástico y peyorativo de la politización (no de la profecía) foucaultiana; y también nos queda claro que el propio Deleuze, a su vez, maquinó de manera sarcástica la “frasecita” (*la petite phrase*) de Foucault, re-conectándola con afectos, prácticas y relaciones (*naïf, concepts bruts, art brut, innocent, faire rire, faire râler*) que se hallan completamente ausentes en las palabras y rectificaciones foucaultianas. Foucault utilizó la palabra «*siècle*» en un sentido que es tan «*chrétien*» como «*diabolique*»: ése fue su humor diabólico para con nuestro siglo, y para con los profetas de la filosofía y el psicoanálisis. Sea como sea, Deleuze tomó la

²³ San Agustín, *Las Confesiones*, Libro X, §34, 52 (p. 437); Libro XI, §18, 38 (p. 498); Libro XIII, §21, 30 (p. 580); Libro XIII, §23, 34 (p. 585).

²⁴ Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, p. 12.

²⁵ Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 122.

decisión de publicar tanto la carta a Cressole como la entrevista con Maggiori, y en ningún caso emplazó un uso profético del pensamiento y de la acción.

Pero además, Deleuze nunca remite el *sentido* y el *valor* de la frase de Foucault “el siglo será deleuziano” a un futuro más o menos por cumplirse, ni tampoco la toma como si ella intentase anticipar el rasgo caracterológico del siglo presente o futuro (el rumbo que tomará el ‘estado de las cosas’ de nuestro siglo); por el contrario, la remite al *hic et nunc*, al aquí y ahora de un presente que no es el presente de “nuestro siglo”, sino el presente de sus propias prácticas, de su propio trabajo de intervención y de transversalización filosófico-política activista, y, en fin, de su manera singular de concebir y de hacer filosofía *en bruto*. Deleuze no se refiere al carácter *now and here* de la práctica y de la potencia filosófica del pensamiento y de la acción, sino al carácter de *Nowhere-Erewhon*; remite el sentido y el valor de la frase de Foucault hacia el plano intempestivo, acontecimental, y *por lo tanto*, a la potencia ácrata o anarquista (amazónica). Nada que ver con un canto profético sobre nuestro siglo.

Y ello es así porque, tal y como lo conciben Deleuze, Guattari y Foucault, el trabajo filosófico no está orientado al futuro —ni siquiera al futuro de la revolución²⁶— sino al presente: pues es *en nuestro presente* donde tenemos que intervenir y actuar. En nuestro presente, sí, pero no según las reglas de juego de nuestro presente secular ni con las armas y herramientas de nuestro presente secular, ni mucho menos *anticipando* proféticamente las circunstancias o la “correlación de fuerzas”, sino *fabricando* nuevas armas y herramientas, así como las vías de acción y de ataque posibles («*les voies d’attaque possibles*») para una batalla posible («*pour une bataille possible*»)²⁷.

Efectivamente, Deleuze mismo nos decía en 1990 que la filosofía *trabaja* maquinando «guerras sin batalla», es decir, «guerras de guerrillas» contra los poderes de nuestro siglo: «*une guerre sans bataille, une guérilla*»²⁸. Ahora bien, la filosofía de Deleuze, Guattari y Foucault no busca intervenir y dar batalla en el presente *desde el*

²⁶ Parnet/Deleuze, *Dialogues*, p. 176: «La cuestión del “futuro” de la revolución [*l’avenir de la révolution*] es una mala cuestión, pues en tanto que uno se la plantea hay muchas personas que ya no devienen revolucionarias. Y precisamente está hecha para eso: *para impedir* la cuestión del devenir-revolucionario de las personas en todos los niveles, en todos los lugares [*empêcher la question du devenir-révolutionnaire des gens, à tout niveau, à chaque endroit*]». Incluso el psicoanálisis que se intitula revolucionario incurre, hoy, en este impedimento del devenir-revolucionario anti-falo y anti-fiolo (devenir despatriarcal), toda vez que considera que “la lucha” pasa por reglamentar estatalmente la prostitución (es decir, reglamentar hoy los privilegios masculinos de ejercer una violencia y explotación psico-sexual y económica) confiando en que aquella se volverá «imposible» con el futuro revolucionario (cf. Parker, Ian y Cuellar-Pavón, David, *Psicoanálisis y Revolución*, pp. 77-78).

²⁷ Foucault, Michel, *DE3*, p. 634.

²⁸ Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, p. 7. Deleuze y Guattari distinguen la ‘guerra’ de la ‘lucha’. Son los Estados, por definición, quienes hacen la guerra incluso en nombre de la “paz” y la “democracia” (incluido el sueño kantiano de la ‘paz perpetua’). Las máquinas de guerra («*machines de guerre*»), en cambio, son únicamente máquinas de lucha y combate: emplazan una «guerra sin batalla» (*guérilla*), porque, por definición, estas máquinas no tienen la ‘guerra’ por objeto, objetivo, o finalidad (*télos*); al contrario: «su objetivo ya no es ni la guerra de exterminio ni la paz del terror generalizado, sino el movimiento revolucionario» (*le mouvement révolutionnaire*), es decir, «el trazado de una línea de fuga creadora [...] dirigida contra el Estado, y contra la axiomática mundial expresada por los Estados» (*le tracé d’une ligne de fuite créatrice [...] dirigé contre l’Etat, et contre l’axiomatique mondiale exprimée par les Etats*) (cf. *Mille Plateaux* pp. 526; 590). Por eso, «en todos los sitios donde se pretenda hacernos renunciar a la lucha [*renoncer au combat*], es un vacío de la voluntad [*néant de volonté*] lo que nos están proponiendo, una divinización del sueño, un culto de la muerte [*un culte de la mort*]» (Deleuze, *Critique et Clinique*, p. 166). Es cuando el Estado (aparato de captura) se apropia de las *machines de guerre* revolucionarias (o cuando éstas dejan de conjurar en su interior la formación de un aparato de Estado), que éstas comienzan a emplazar una guerra de exterminio, colonial, genocida, femicida.

presente mismo, es decir, *sub specie saeculii* (desde la perspectiva de nuestro propio siglo y con las armas de nuestro propio siglo). Al contrario, se trata de fabricar conceptos («*fabriquer des concepts*») ²⁹, de fabricar *efectos de verdad* («*produire des effets de vérité*») ³⁰ que sean de carácter intempestivo y anti-secular, pues, como nos enseñó Audre Lorde en 1979, las armas de éste siglo no pueden servirnos para destruir la casa del siglo y del amo: «*the master's tools will never dismantle the master's house*» ³¹. Hay que inventar otras armas: pues la *verdad*, el *sentido* y el *valor* se fabrican encontrando un nuevo proceso de producción ácrata (no se profetizan, ni se anticipan, ni se descubren, ni se recuerdan, ni se interpretan, ni se busca su significante).

Los movimientos de los Ejércitos y de las Policías estatales y capitalísticas pueden anticiparse, pronosticarse, preverse (porque movilizan aparatosos recursos y encuadran serialmente a los agentes represivos en formaciones duras del tipo batallón, procediendo según protocolos jerárquicos de actuación estatal); en cambio las «*machines de guerre*» siempre caen como el relámpago: proceden por *emboscada intempestiva*, y su efectividad depende tanto de su *velocidad intensa* (en tanto que líneas de fuga creadoras de novedad), como de su *coeficiente de transversalidad* y de su *imprevisibilidad extensa* (nunca se sabe por dónde vendrán, ni contra quién, ni de qué manera, ni por dónde habrán de hacer el corte creador), como así también de las armas novedosas cargadas *de un futuro que ya es actual* (sin ser “del presente”, es decir, *de éste siglo*). *Erewhon*, *Nowhere*, y justo por eso, irrumpiendo *now and here*. Las máquinas de guerra son, por definición, como las Amazonas: son intempestivas, imprevisibles, y caen como el relámpago, derribando o haciendo ‘caer de culo’ («*culbuter*») a todos los binomios patriarcales que hacen al siglo:

«Aquí un corso, en otra parte un palestino, un secuestrador de aviones, una revuelta tribal, un movimiento feminista, un ecologista verde, un ruso disidente, siempre habrá alguien para surgir al Sur. Imaginen al ejército griego y al ejército troyano como dos segmentos opuestos, enfrentados uno al otro. Pero hete aquí que llegan las Amazonas. Primero comienzan por derribar [*culbuter*] a los troyanos, de modo que al verlas los griegos exclaman: “¡Las amazonas están de nuestro lado!”; pero entonces ellas se vuelven contra los griegos y los toman por la espalda, con la violencia de un torrente [*les prennent à revers avec la violence d'un torrent*]» ³².

Ahora bien, que este nuestro siglo se vuelva “deleuziano” (o “guattariano”, “foucaultiano”, etc.), ¿no será antes bien una maldición que una bendición? ¿No es un índice maquínico de que Deleuze, Guattari y Foucault son utilizados (incluso institucionalmente) para justificar tanto las *relaciones*, las *prácticas*, y los *modos de vida* más bajos y esclavos, como las formas más invivibles de organización, gobierno, dirección, sujeción, explotación, integración, normalización, control, autoridad, jerarquía? Es así como se vuelven *seculares*, es decir, afines a éste siglo (en toda su negatividad).

Lo que de 1970 a 1978 Foucault estaba tratando de problematizar (y de politizar) ³³ era la *posibilidad virtual* de que las armas filosóficas de politización y de crítica que Deleuze fabricó pudiesen —o estuviesen en vías de— convertirse, precisamente, en un

²⁹ Guattari/Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 8: «*La philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts*».

³⁰ Foucault, Michel, *DE3*, p. 634.

³¹ Lorde, Audre, *Sister Outsider. Essays and Speeches*, pp. 110-113.

³² Parnet/Deleuze, *Dialogues*, p. 159. Traduzco el término «*culbuter*» por ‘derribar’, pero su sentido es: “caer de culo” (las amazonas derriban a ambos ejércitos masculinos, haciéndolos caer de culo).

³³ El propio Foucault, como vimos, nos pide que contextualicemos políticamente el contexto en el que él habría pronunciado dicha frase: «Hay que imaginar el clima de polémica que se vive en París».

ritornelo, en una pseudo-sabiduría y en una pseudo-filosofía pública, oficial y oficiosa, totalmente garante y justificadora de *este* ‘siglo’ (que chorrea sangre, semen y lodo por todos sus poros). O lo que es lo mismo decir: Foucault problematiza *la posibilidad política* de que las armas filosóficas de politización y de crítica deleuzeanas —el acontecimiento, la diferencia, el esquizo-análisis, la nomadología, la anarquía coronada, las máquinas de guerra, los agenciamientos colectivos, etcéteras— llegasen a convertirse en algo *secular*, seglar, demasiado humano, es decir, auto-complaciente y servil respecto de todo lo más terrenal y profano, colocándose al servicio de la Ley y el Orden (y sus alianzas masculinas), de las formas más alienantes y progre-fascistas de gubernamentalidad.

Gran pesadilla hecha realidad: que las herramientas conceptuales («*boîte à outils*») ³⁴ de *politización revolucionaria* fabricadas por Deleuze, por Guattari, o por el propio Foucault se re-territorialicen en el Estado y en el capital (hermanos siameses hijos del patriarcado), en el Edipo y el Falo, en la falta y la castración, y en todas las trampas demasiado conocidas ³⁵.

Es exactamente en el mismo sentido con el que Guattari, en una entrevista de 1992 en Japón con Kuniichi Uno, decía:

«Sería muy temible para mí que haya un academicismo deleuziano... ¡Y un academicismo guattariano ni siquiera lo imagino!» ³⁶.

Y bien, ambas cosas acabaron por suceder: signo de los compromisos más vergonzosos (*compromis honteux*) ³⁷ entre la filosofía y la Ley & el Orden. En efecto, hoy más que nunca el esquizo-análisis ha sido convertido en un objeto-mercancía (brillante fetiche) para el mercado editorial, académico, intelectual, científico, zoomero, a punto tal que en este territorio indígena robado al que gustamos de llamar «Latinoamérica» ³⁸ existe toda una serie de “especialistas” y “profesionales” diversos que, dentro del campo phi y psi, *dirigen* (gobiernan) seminarios de esquizo-análisis (¡a distancia!) pagaderos en dólares contantes y sonantes (moneda americana).

¿Acaso estos discursos y prácticas “profesionales” pueden funcionar como síntomas que expresan un *índice libidinal* (un índice de deseo) de *re-territorialización* que coloca a la filosofía deleuziana, guattariana o foucaultiana *in praesenti saeculo inservit*, es decir, al servicio del siglo actual (en el sentido *péjoratif* del término)?

³⁴ Foucault define el concepto de ‘caja de herramientas’ en la entrevista *Pouvoirs et stratégies* de 1977 (DE3, p. 427); pero ya en 1973 había aparecido durante el diálogo entre Foucault y Deleuze, donde éste decía: «Una teoría es exactamente como una caja de herramientas. Ninguna relación con el significante [Une théorie c’est exactement comme une boîte à outils. Rien à voir avec le signifiant]» (DE2, p. 309).

³⁵ Cf. Chicolino, Martín, “Guattari/Deleuze: ‘El Anti-Edipo’ como Anti-Falo. La anti-producción andromórfica del deseo. Apuntes para la desmaradonización del inconsciente”.

³⁶ Guattari, Félix, *¿Qué es la Ecosofía?*, p. 73. El propio Marx habría dicho (según la carta de Engels a K. Schmidt del 05/08/1890): todo lo que sé, es que yo no soy marxista («*tout ce que je sais, c’est que je ne suis pas marxiste*») (cf. Marx/Engels, *Obras Escogidas. Tomo 2*, p. 518).

³⁷ Guattari/Deleuze, *¿Qu’est-ce que la Philosophie?*, p. 109: «La ignominia de las posibilidades de vida que se nos ofrecen surge desde dentro. No nos sentimos ajenos a nuestra época, por el contrario contraemos continuamente con ella *compromisos* vergonzosos [*compromis honteux*]».

³⁸ Siempre los amos han querido imponer el nombre (marcar) a sus esclavos, y al territorio donde éstos se encuentran. En 1976 Pierre Clastres destacaba el carácter colonial del nombre ‘América’: «Desde 1493 estaban publicadas en París las cartas de Cristóbal Colón relativas a su descubrimiento. En 1503, siempre en París, se podía leer la traducción latina del relato del primer viaje de Américo Vespucio. ‘América’, como nombre propio del “Nuevo Mundo”, aparece por primera vez en 1507, en otra edición de los viajes de Vespucio» (cf. *Investigaciones en antropología política*, pp. 128-29).

Cuando se olvida (o se escamotea) el sentido «*péjoratif*» que Foucault dice haberle dado a la frase “el siglo será deleuziano”, ocurre algo más alarmante aún, filosófica y políticamente hablando: se hace de Foucault un vaticinador o pronosticador del porvenir, es decir, se hace de Foucault un *profeta*; y, en rigor —habida cuenta de que *ni* Foucault *ni* Deleuze *ni* Guattari son lo importante aquí en tanto que individuos—, se hace del ejercicio de la filosofía una profecía (ora laudatoria, ora apocalíptica)³⁹, por analogía con el psicoanálisis⁴⁰.

Ahora bien, por lo que toca a Foucault, siempre se negó y se sustrajo a hacer de la filosofía una profecía, y a hacer del filósofo un profeta, un baja-línea, un prescriptor de recetas, un legislador, un sabio, un respondedor de la pregunta “¿Qué hacer?”:

«El sabio griego, el profeta judío y el legislador romano [*Le sage grec, le prophète juif et le législateur romain*] son modelos que rondan continuamente a quienes hoy hablan y escriben por profesión [*font profession de parler et d'écrire*]. Sueño con el intelectual destructor de evidencias y universalismos [*destructeur des évidences et des universalités*], el que señala e indica en las inercias y las sujeciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, [y] que contribuya allí por donde pasa a *plantear la pregunta de si la revolución vale el esfuerzo* (y *qué revolución y qué esfuerzo es el que vale*) [*quelle révolution et quelle peine*], teniendo en cuenta que a esa pregunta únicamente podrán responder quienes acepten arriesgar su vida por hacerla [*ceux qui acceptent de risquer leur vie pour la faire*]»⁴¹.

«La filosofía tiene todavía alguna posibilidad de jugar un papel en relación con el *poder*, un papel que no sería ni el de *encontrarle un fundamento* [*rôle de fondation*] ni el de reconducirlo [*rôle de reconduction*]. Todavía es posible pensar que la filosofía puede asumir el papel de contra-poder [*rôle du côté du contre-pouvoir*], a condición [...] de que la filosofía deje de pensarse como profecía [*comme prophétie*], a condición de que deje de pensarse como pedagogía o como legisladora [*comme pédagogie, ou comme législation*]»⁴².

El trabajo y la función de la filosofía y del esquizo-análisis (que son potestad de cualquiera, y no el monopolio de especialistas del *lógos*, de la *libido* y del *páthos*) no ha de ser ni el de fundar al poder (es decir, aportarle un *grund*, un *ursprung*, un *arkhé*, un origen, un comienzo, un fundamento, una apoyatura) ni mucho menos el de reconducirlo (enderezarlo, reformarlo, re-programarlo, emparcharlo, humanizarlo), *sino contrariarlo*, es decir, llevarle la contra, y por lo tanto politizarlo, cuestionarlo, problematizarlo, criticarlo, resistirlo, sabotearlo, conjurarlo, traicionarlo, en orden a crear *colectivamente y desde abajo* otra cosa (otras analíticas del poder, otras críticas, otras clínicas, otras formas de organización, otras instituciones, prácticas, relaciones) que esté viva, que respire, que sea el signo de la potencia de auto-emancipación

³⁹ Lecturas recientes, de carácter reformista estatalista, afirman que la propuesta política revolucionaria de *El Anti-Edipo* suscitara una apuesta «controversial» que correría el riesgo de conducirnos a un «sentido apocalíptico» (Durán Rojas, Cristóbal y Ferreyra, Julián, “Del deseo a los microfascismos”, p. 28).

⁴⁰ Jacques-Alain Miller ve en Lacan a un profeta, si bien no al modo de Nostradamus (*Ce n'était pas Nostradamus*) o de los que poseen la bola de cristal (*la boule de cristal*), sí según el modo del profeta que nos permite descifrar (*déchiffrer*) y entrever (*entrevoir*) el futuro que nos espera (*l'avenir qui nous attend*) (cf. “Les prophéties de Lacan”). En la misma senda que Miller, Jorge Alemán considera que el declive de la función paterna forma parte de una de las profecías anticipadas por Lacan: «En los años 1940, en su primera profecía, Lacan señaló ya el declive de la función paterna, un punto de anclaje vital para que el sujeto se sitúe en algunas coordenadas que le permitan orientarse en la existencia sexual, hablante y mortal» (cf. *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*, p. 72). También Claudio Spivak habla de la «potencia profética» de Lacan (cf. “¿Lacan tenía la bola de cristal?”).

⁴¹ Foucault, Michel, *DE3*, pp. 268-269.

⁴² Foucault, Michel, *op. cit.*, p. 540.

colectiva positiva (revolución permanente), potencia de cólera y de amor⁴³; pues una filosofía que no contraría (*contrarie*) no es filosofía⁴⁴; es o bien profecía, o bien legislación. Pero desde el momento en que la filosofía adopta la función profética o legislativa abandona su rol de cuestionamiento, contrario, resistencia y lucha contra los poderes, y se convierte en un órgano anexo ministerial; es entonces cuando la filosofía acepta con complacencia un sitio junto al poder, poniéndose a hacer la ley (*faire la loi à la loi*), a dictar el “Qué hacer” (*Quoi faire?*), y a vaticinar.

Ni *rôle de fondation*, ni *rôle de reconduction*, sino *rôle du contre-pouvoir*, o como dice Deleuze en 1962, *rôle démystificateur*:

«Ciertamente existe una mixtificación específicamente filosófica (la imagen dogmática del pensamiento y la caricatura de la crítica lo demuestran). Pero la mixtificación de la filosofía empieza a partir del momento en que ésta renuncia a su rol des-mixtificador [*renonce à son rôle démystificateur*], y da cabida los poderes establecidos: cuando renuncia a detestar la estupidez, a denunciar la bajeza [*quand elle renonce à nuire à la bêtise, à dénoncer la bassesse*]»⁴⁵.

«Es cierto que un determinado número de personas no deben encontrar en mis libros unos consejos o unas prescripciones que les permitirían saber “¿Qué hacer?” [*des conseils ou des prescriptions qui leur permettraient de savoir “Quoi faire?”*]. Mi proyecto consiste precisamente en procurar *que ya no sepan qué hacer*: que los actos, los gestos, los discursos que hasta ahora les parecían obvios, les resulten ahora problemáticos, peligrosos, difíciles. Ese es el efecto deseado [*Mais mon projet est justement de faire en sorte qu'ils ne sachent plus quoi faire: que les actes, les gestes, les discours qui jusqu'alors leur paraissaient aller de soi deviennent problématiques, périlleux, difficiles. Cet effet-la est voulu*]. [...] Me parece que “lo que hay que hacer” no debe ser determinado “desde arriba” (por un reformador con *funciones proféticas* o *legislativas*), sino por un largo trabajo ir-y-venir, de intercambio, de discusiones, de reflexiones, de ensayos, de análisis diversos [*Mais il me semble que “ce qu'il y a à faire” ne doit pas être déterminé “d'en haut”, par un réformateur aux fonctions prophétiques ou législatives, mais par un long travail de va-et-vient, d'échanges, de réflexions, d'essais, d'analyses diverses*]. [...] Y para no atarles o inmovilizarles no puede ni hablarse de dictarles “¿Qué hacer?”.

[...] La ‘crítica’ no tiene por qué ser la premisa de un razonamiento que terminaría diciendo: “Esto es lo que usted tiene que hacer”. Debe ser un instrumento para los que luchan, resisten y ya no soportan lo que existe [*Elle doit être un instrument pour ceux qui luttent, résistent et ne veulent plus de ce qui est*]. Debe ser utilizada en los procesos de conflictos, enfrentamiento, intentos de rechazo. No tiene que establecer la ley a la ley [*Elle n'a pas à faire la loi à la loi*]. No es una etapa en una “programación”. Es un desafío en relación a lo que existe [*Elle est un défi par rapport à ce qui est*]»⁴⁶.

¿La filosofía como ‘videncia’? Puede ser, pero a condición de tomarla como sinónimo de ‘crítica’, es decir, de des-mixtificación intempestiva (propia tanto de la

⁴³ Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, p. 246: «Cada Idea [social] tiene como dos caras, que son el amor y la cólera [*l'amour et la colère*]: el amor (en la búsqueda de fragmentos, en la determinación progresiva y el encadenamiento de los cuerpos ideales de adjunción); la cólera (en la condensación de singularidades que define, a fuerza de acontecimientos ideales, la acogida de una situación revolucionaria y que hace estallar la Idea en lo actual)».

⁴⁴ Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, pp. 130-131: «Una filosofía que no contraría a nadie [*qui ne contrarie personne*] no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez [*nuire à la bêtise*], hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Sólo tiene este uso: denunciar la bajeza del pensamiento bajo todas sus formas [*dénoncer la bassesse de pensée sous toutes ses formes*]. [...] La filosofía como ‘crítica’ nos dice lo más positivo de sí misma: empresa de des-mixtificación [*entreprise de démystification*]».

⁴⁵ Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 131.

⁴⁶ Foucault, Michel, *DE4*, pp. 31-32. Para una posición radicalmente opuesta a Foucault, Deleuze y Guattari (por relación al “¿Qué hacer?”), cf. la ‘editorial’ de *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nro. 9, pp. 6-11.

filosofía como del esquizo-análisis); anti-mito y anti-tragedia, anti-Edipo, anti-falo⁴⁷. Pero jamás profecía, jamás discurso profético, jamás discurso legislador o sabio, ni mucho menos discurso de representante o portavoz (*porteparole*), etc. Ninguna función ministerial, sino función antagonista pero crítico-creadora, pues «*la philosophie ne sert pas à l'Etat ni à l'Eglise, qui ont d'autres soucis*»⁴⁸; la filosofía no sirve ni a los legisladores, ni a los tiranos, ni a los burócratas (partidócratas u hombres de Estado), ni a los tecnócratas y mercadócratas, ni a los profetas, pastores o sacerdotes. Y en el momento en que comienza a servirles, ha dejado de ser filosofía: potencia de desmistificación ácrata radical y creadora.

1.3. ¿Qué es, entonces, nuestro siglo XXI?

El siglo del Falo Coronado. Hegelianismo, idealismo y trascendencia.

En 1976 Foucault nos aporta una pista de elucidación por relación al estado presente del discurso y del quehacer filosófico-político: «*Dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du Roi*», es decir, que en el pensamiento y en el análisis político aún no se ha guillotinado al Rey:

«En Francia, la 'crítica' a la institución monárquica (en el siglo XVIII) no se hizo contra el sistema jurídico monárquico, sino en nombre de un sistema jurídico *puro, riguroso*. [...] La 'crítica política' se valió entonces de toda la reflexión jurídica que había acompañado al desarrollo de la Monarquía, para condenarla; *pero nunca puso en cuestión* el principio según el cual el 'Derecho' debe ser la 'forma' misma del poder, y de que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del Derecho [*mais elle n'a pas mis en question le principe que le droit doit être la forme même du pouvoir, et que le pouvoir devait toujours s'exercer dans la forme du droit*].

[Por eso,] en el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al Rey [*Dans la pensée et l'analyse politique, on n'a toujours pas coupé la tête du Roi*]. De allí la importancia que todavía se otorga en la teoría del poder al problema del Derecho y de la violencia, de la Ley y la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y la soberanía (incluso si ésta es interrogada en un ser "colectivo", y no más en la persona del soberano. [...] Bien sea el 'deseo' [*le désir*] esto o aquello, de todos modos se continúa concibiéndolo en relación con un poder siempre jurídico y discursivo [*juridique et discursif*], un poder cuyo punto central es la enunciación de la Ley. Se permanece aferrado a cierta imagen del poder-Ley, del poder-Soberanía [*une certaine image du pouvoir-loi, du pouvoir-souveraineté*], que los teóricos del derecho y la institución monárquica dibujaron. Y hay que liberarse de esa 'imagen', es decir, del privilegio teórico de la Ley y de la Soberanía»⁴⁹.

⁴⁷ Guattari/Deleuze, *L'Anti-Œdipe*, pp. 35; 127; 354: «Lo real no es imposible; por el contrario, en lo real todo es posible, todo se vuelve posible. [...] Los revolucionarios, los artistas y los videntes [*Les révolutionnaires, les artistes et les voyants*] [...] saben que el deseo abraza a la vida con una potencia productiva [*le désir étreint la vie avec une puissance productrice*], y la reproduce de una manera tan intensa que tiene pocas necesidades. [...] Los videntes son los menos creyentes [*les voyants sont les moins croyants*], [...] no creen en el mito, en la tragedia [*ne croient pas au mythe, à la tragédie*]». Si el psicoanálisis y la filosofía devienen trabajos proféticos (ni viviente ni vidente), es por su relación y complicidad con el mito y la tragedia (Edipo ante todo). Cf. asimismo, Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, p. 122.

⁴⁸ Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, p. 120: «La filosofía no está al servicio del Estado o de la Iglesia, que tienen otras preocupaciones». No obstante ello, el acratismo anti-patriarcal (y por tanto, anti-estatal y anti-capitalista) deleuzo-guattariano sigue siendo milagroseado en pos de lecturas estatistas y juristicistas (en la línea de una filosofía signada por la sobrecarga moral y axiomático-jurídica): cf. Durán Rojas, Cristóbal y Ferreyra, Julián, *op. cit.*, pp. 30-33. Asimismo, cf. Ferreyra, Julián, «Deleuze y el Estado pluralista» y «Estado y capitalismo: fuerzas en pugna en el campo deleuziano».

⁴⁹ Foucault, Michel, *La volonté de savoir*, pp. 118-120.

Puede que vivamos en formaciones sociales que se intitulan democráticas; puede ser: al menos todo el mundo está cierto de ello. Pero si algo nos ha aportado *El Anti-Edipo* es que las catexis conscientes y pre-conscientes *de interés* no siempre corren paralelas a las catexis inconscientes *de deseo* (a los investimentos libidinales inconscientes del campo social); antes bien ocurre al contrario. Sin ir más lejos, Estados democráticos y plebeyos negocian y trafican hoy, y frente a nuestras narices, con Estados abiertamente totalitarios, fascistas, genocidas, feminicidas, homo-odiantes, colonialistas, sin suscitar la más mínima desobediencia o sublevación generalizada, sin despertar la más mínima “contradicción”⁵⁰; toda una serie de compromisos estatales de lo más vergonzosos (*compromis honteux*) dejan en evidencia una silenciosa e inaudible red de relaciones de alianzas patriarcales de poder que nos muestra que verdaderamente, según reza un principio de *El Anti-Edipo*, ningún sistema social ha muerto a causa de sus contradicciones internas⁵¹. Incluso en *Psycho-Pass*, distopía *cyberpunk* futurista japonesa de una «sociedad de control», todo el mundo cree vivir leibnizianamente en democracia y en el mejor de los mundos posibles⁵²; análogamente a como todo el mundo sonríe, aplaude y se fascina (y gasta su dinero) en medio de una monarquía patriarcal absoluta y totalitaria revestida de neón (el Mundial de Fútbol en Qatar). Es aquí cuando Deleuze, Guattari y Foucault nos invitan a politizar y a preguntarnos: en rigor, diagramática y metabólicamente hablando, ¿acaso hemos guillotinado al investimento-Rey?

Si el siglo XXI no es *ni* deleuziano *ni* guattariano *ni* foucaultiano, ¿no será, al contrario, un siglo monarquizante y hegelianizante? ¿No será el siglo en el que la trascendencia anti-productiva patriarcal se inyecta en el seno de la inmanencia, haciéndose pasar ella misma por inmanente, por despatriarcal y democrática? ¿No será el siglo de las más terribles reconciliaciones y compromisos? Recordemos la ya citada operación típica del hegelianismo:

«En Hegel, se trataba de una reconciliación: la dialéctica estaba dispuesta a reconciliarse con la *religión*, con la *Iglesia*, con el *Estado*, con todas las fuerzas que alimentaban la suya. Sabemos lo que significan las famosas transformaciones hegelianas: no olvidan conservar piadosamente. La trascendencia permanece como trascendencia en el seno de lo inmanente» (*la transcendence reste transcendante au sein de l'immanent*)⁵³.

En el terreno de la producción social, podríamos introducir las siguientes preguntas: ¿No seguimos totalmente tragados y entrampados en una concepción *jurídico-*

⁵⁰ Guattari/Deleuze, *¿Qu'est-ce que la Philosophie?*, p. 103: «Los ‘derechos del hombre’ *son axiomas*: pueden co-existir con muchos más axiomas en el Mercado (particularmente en lo que a la seguridad de la propiedad se refiere), que los *ignorán* o los dejan *en suspenso* mucho más aún de lo que los contradicen. [...] ¿Quién puede mantener y gestionar la miseria [...] salvo unas Policías y unos Ejércitos poderosos que coexisten con las democracias? ¿Qué social-democracia no ha dado la orden de disparar cuando la miseria sale de su territorio o gueto? Los ‘derechos’ no salvan a los hombres, ni a una filosofía que se reterritorializa en el Estado democrático [*ni une philosophie qui se reterritorialise sur l'Etat démocratique*]).»

⁵¹ Guattari/Deleuze, *L'Anti-Edipe*, p. 187: «Nunca una discordancia o un disfuncionamiento anunciaron la muerte de una máquina social que, por el contrario, tiene la costumbre de alimentarse de las contradicciones que levanta, de las *crisis* que suscita, de las angustias que engendra, y de operaciones *infernales* que la revigorizan [*d'opérations infernales qui la revigorent*]. [...] Nunca nadie se ha muerto de contradicciones. Y cuanto más ello se estropea [*se détraque*], más esquizofrenia, mejor marcha, a la americana».

⁵² *Saikopasu* (Psycho-Pass), Naoyoshi Shiotani (Dir.), Japón, 2012-2019.

⁵³ Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la Philosophie*, p. 185.

contractual (del poder, de la subjetivación, del deseo y de la sexualidad) y bajo el imperio de la *hipótesis represiva* (*l'hypothèse répressive*)? ¿No estamos completamente capturados por esa trampa patriarcal estatal-capitalista a la que Foucault le dio los sucesivos nombres de «*surcharge moral et juridique*» (sobrecarga moral y jurídica), «*conception juridique du pouvoir*» (concepción jurídica del poder)⁵⁴, concepción «*juridico-discursive*» (jurídico-discursiva)⁵⁵, «*représentation juridique*» (representación jurídica)⁵⁶ o «*modèle juridique*» (modelo jurídico) del poder⁵⁷, y que por su parte Guattari/Deleuze llamaban «*intégration juridique*»⁵⁸, o «*conception juridique du monde*» (elemento fundamental de la imagen dogmática y moral del pensamiento y de la acción)⁵⁹? Los axiomas jurídicos, y una filosofía que nos reconduce únicamente dentro del terreno de los axiomas jurídicos y contractuales, ¿no forman parte de dichas trampas (red de alianzas) inmanentes al orden patriarcal instaurado desde la modernidad (sociedad de hermanos, amigos, camaradas)?

Paralelamente, Foucault no deja de recordarnos que fue con las armas del discurso jurídico (con el lenguaje de la Ley, los consensos y los contratos) que el Estado, la Iglesia⁶⁰ y el Capitalismo procedieron a cazar y quemar brujas (emplazamiento de

⁵⁴ Foucault, Michel, *DE4*, pp. 185-186: «El crecimiento del Estado en Europa fue parcialmente garantizado por (o, en todo caso, se usó como instrumento) *el desarrollo de un pensamiento jurídico*. [...] En otras palabras, Occidente nunca tuvo otro sistema de 'representación' (de formulación y de análisis del poder) que no fuera el 'sistema de Derecho', el 'sistema de la Ley'. Esta es la razón por la cual, a fin de cuentas, no tuvimos hasta recientemente otras posibilidades de analizar el poder excepto esas nociones que son las de Ley, regla, soberano, delegación del poder, etc. Y creo que es de esta *concepción jurídica* del poder [*conception juridique du pouvoir*], de esta concepción del poder a través de la 'Ley' y del 'soberano', a partir de la 'regla' y la 'prohibición', de la que es necesario ahora *liberarse* [*qu'il faut maintenant se débarrasser*] si queremos proceder a un análisis del poder, no desde su 'representación', sino desde su funcionamiento real [*du fonctionnement réel*].»

⁵⁵ En *La volonté de savoir* (1976) Foucault plantea que hay que «liberarse de cierta representación del poder que yo llamaría *jurídico-discursiva*» (*juridico-discursive*), puesto que dicha representación «gobierna tanto la temática de la "represión", como la teoría de que la "ley" *es constitutiva del deseo*» (*la théorie de la loi constitutive du désir*) (p. 109).

⁵⁶ En *La volonté de savoir* (1976) Foucault dice que «esta representación jurídica todavía está en acción en los análisis contemporáneos de las relaciones entre el poder y el sexo» (*cette représentation juridique qui est encore à l'oeuvre dans les analyses contemporaines sur les rapports du pouvoir au sexe*). De allí un imperativo práctico y político: «Hay que construir una 'analítica del poder' que ya no tome al Derecho como modelo y como código» (*Il faut bâtir une 'analytique du pouvoir' qui ne prendra plus le droit pour modèle et pour code*) (cf. *La volonté de savoir*, pp. 118-119).

⁵⁷ Foucault, *DE3*, p. 106: «Un modelo jurídico [*modèle juridique*] pesa sobre los análisis del 'poder', que le otorga un privilegio absoluto a la forma de la Ley [*à la forme de la loi*].»

⁵⁸ En *Mille Plateaux* (1980) Deleuze y Guattari definen al 'contrato' como un mecanismo (agenciamiento) de poder que instaura una nueva perversión extrema («*extrême perversion du contrat*»), porque su trampa perversa consiste en conseguir que el 'sujeto' se enlace a sí mismo («*se lier lui-même*»), ganando así que la sujeción, la dominación y el control ocurran, también, entre sí y sí mismo («*entre soi et soi*») —enlace que produce un tipo de subjetivación muy específico—, en virtud de una «*intégration juridique*» de tipo legal-contractual: «el contrato es una expresión jurídica cuyo resultado es la *sujeción*». Pero como «la sujeción no es más que una etapa para el momento fundamental del Estado (captura civil o esclavitud maquínica)», resulta que «el Estado no es *ni* el espacio de la libertad, *ni* el agente de una servidumbre forzosa. ¿Habría, pues, que hablar de una *servitude volontaire*?» (cf. p. 575). Servidumbre en la que el animal se carga a sí mismo («*il se charge lui-même*»), se sujeta a sí mismo, pacta y negocia consigo mismo su propia servidumbre y esclavitud.

⁵⁹ Deleuze, Gilles, *Deux Régimes de Fous*, p. 175.

⁶⁰ No sólo porque, como nos recordaba Foucault (en 1976), la Iglesia procedió a cazar brujas echando mano al argumento de que celebraban un 'contrato' sexual con el Diablo, sino porque, además, ya en los primerísimos siglos de la era cristiana los filósofos y sacerdotes (ej. San Agustín) fabricaron una concepción jurídica de la sexualidad: «*avec Augustin on entre dans une morale sexuelle centrée sur un*

torturas y femicidios en masa) y encerrar a las posesas⁶¹; así como fue con las mismas armas jurídicas (adjunción de nuevos axiomas) con las que procedió a encerrar —con ayuda del saber-poder médico y ‘psi’— a homosexuales, intersexuales, locxs, anarquistas, y demás “anormales” e “infames”⁶².

Ahora bien, si pasamos del terreno de la producción social al terreno de la producción de subjetivación, surgen más preguntas: ¿no permanece nuestra subjetivación *psico-socio-sexuada* siendo capturada y producida (gracias a toda una red de instituciones y de agentes sociales públicos y privados) por la “ciencia” psicoanalítica y psiquiátrica, esa «*science cruelle du désir*»⁶³ que suelda el deseo a la Ley y a la ciencia jurídica, y que hace de la masculinidad, del falo y del sexo masculino el eterno «*Sexe Roi*» (el sexo rey, el sexo dominante)⁶⁴?

Estas preguntas politizadoras (en el doble nivel de lo social y de la subjetivación psico-sexual y deseante) introducen sospechas y problematizaciones válidas, habida cuenta del actual amor y del actual goce individual y colectivo con los ‘jefes’ (grandes y pequeños), con la posición estatal de ‘jefe’, primer mandatario, líder, conductor, y sus sucedáneos políticos —y con la posición empresarial e institucional del buen líder, del líder carismático y democrático (por oposición al líder totalitario), del buen patrón y del buen policía (por oposición a sus malas versiones, etc.)—, que *calientan* y *excitan* de manera generalizada, que movilizan los investimentos de la libido inconsciente colectiva, y que, a la vez, que provocan paranoias y culpabilidades a lo largo de todo el arco político:

«La sexualidad está en todas partes: en el modo como un burócrata acaricia sus *dossiers*, como un juez hace Justicia, como un hombre de negocios hace correr el dinero, como la burguesía da por el culo [*dont la bourgeoisie encule le prolétariat*] al proletariado, etc. No hay necesidad de pasar por “metáforas”: no hay más que la libido que pasa por metamorfosis [*métamorphoses*]. [...] No es por metáfora que una operación bancaria o bursátil, un título, un cupón, un crédito hagan calentar [*font bander*] a personas que no son sólo banqueros»⁶⁵.

La posición y la investidura jerárquica de autoridad vertical mayestática y fascinante (posición de dirigismo y gobierno de los demás, tanto en lo macro-relaciones como en lo micro-relaciones, tanto al nivel macro-físico como en el nivel de la micro-física del poder cotidiano y capilar) calienta y provoca excitaciones y erecciones por doquier, y suscita y convoca a la libido colectiva (produce subjetivación y produce deseo social).

sujet juridique» (con Agustín entramos en una moral sexual centrada en un sujeto jurídico) (cf. *Les aveux de la chair*, p. 413).

⁶¹ Foucault, Michel, *Les Anormaux*, pp. 144-145: «Uno de los elementos que habían sido fundamentales en la ‘brujería’ es el pacto. Regularmente, la brujería tenía la forma del intercambio. [...] Principio del intercambio que está marcado precisamente por el pacto, un pacto que sanciona un acto sexual transgresor. [...] La voluntad de la bruja que está involucrada es, en el fondo, una voluntad de tipo jurídico [*la volonté de la sorcière qui est impliquée est une volonté, au fond, de type juridique*]. La bruja suscribe el intercambio propuesto: “Tú me propones placer y poder, yo te doy mi cuerpo, te doy mi alma”. La bruja suscribe el intercambio, firma el pacto: en el fondo, es un sujeto jurídico [*un sujet juridique*]. Y en ese concepto podrá castigársela [*être punie*]».

⁶² Foucault, Michel, *Les Anormaux*, pp. 106; 225: «La ciencia biológica, anatómica, psicológica y psiquiátrica permitirán reconocer inmediatamente, en un movimiento político, cuál se puede convalidar efectivamente y cuál hay que descalificar. [...] En Francia, después de 1871 y hasta fines de siglo, la Psiquiatría se utilizará de la misma manera, según ese modelo del principio de discriminación política [...] como “defensa social” [para] la psiquiatrización de la anarquía [*la psychiatrisation de l’anarchie*]».

⁶³ Foucault, Michel, *DE2*, pp. 818-819.

⁶⁴ Foucault, Michel, *DE3*, pp. 256-269.

⁶⁵ Guattari/Deleuze, *L’Anti-Œdipe*, pp. 348; 124.

Entonces, ¿no seguirá siendo realmente nuestro siglo XXI un siglo *metabólica* y *diagramáticamente* monárquico-hegeliano (patriarcal) aún cuando se revista con una forma (*metamorfosis*) de democratismo y plebeyitud? ¿No seguirá este siglo siendo monárquico-hegeliano aún cuando se disfrace de deleuziano, guattariano, foucaultiano, aún cuando aquí y allá se emplacen apologías de la diferencia, la multiplicidad, el rizoma, la *aecceidad*, la singularidad, la caosmosis, la ecosofía, la revolución molecular y micro-física? ¿No seguirá siendo esencialmente un siglo machirulo, edípico, falológico, falométrico, entrópico, sexista, prostituyente, fiolo, gordo-odiante, homo/trans-odiante, racista, especista, capacitista, hiper-cuerdista y terricida, aún cuando se barnice de *ecofriendly*, *petfriendly*, feminista, despatriarcal, inclusivo, deconstruido, esquizo-analítico y desmanicomial? ¿Y no podría incluso seguir siéndolo aún cuando el modo de producción capitalista y cuerdista sea destruido?⁶⁶

Este siglo..., ¿no es el siglo en el que, como en ningún otro, se operan todas las «piadosas destrucciones, tal como las efectúa el psicoanálisis bajo la benevolente neutralidad del analista», es decir, «destrucciones al modo de Hegel: *maneras de conservar*»?⁶⁷ Siglo hegeliano y dialéctico: siglo de la «forma espiritual y refinada de alienación»⁶⁸. El reformismo político es la práctica de las piadosas destrucciones dialécticas, es decir, de las negaciones y destrucciones hegelianas, que no son sino maneras piadosas, espirituales y refinadas de afirmar y conservar la mega-red *diagramática* de relaciones de alianzas masculinas y patriarcales de poder, normalización, control, integración, sujeción y dominación; análogamente a la benevolente neutralidad del analista, igualmente conservadora del orden libidinal (los investimentos colectivos inconscientes del campo social). Marx también había mostrado que lo propio de nuestro siglo es producir las formas más civilizadas y refinadas de explotación («*zivilisierter und raffinierter Exploitation*»)⁶⁹. ¿No será justamente por esto que vemos todo un esfuerzo por asimilar a Deleuze con Hegel y con el idealismo alemán, de reconciliarlo con el Estado orgánico?⁷⁰

Para Hegel y el idealismo alemán en general, al igual que para Montesquieu, el primer *deber* (*Pflicht*) de todo ser humano es un deber “en pro del Estado”: «el sentido desinteresado del deber hacia el Estado» (*den uneigennütigen Sinn der Pflicht gegen*

⁶⁶ Es sintomático en el número dedicado a los 50 años de *El Anti-Edipo* de la revista *Hybris* (Vol. 13, sept. de 2022) no se haya problematizado (psico-sexo politizado) al patriarcado y a la masculinidad *como condición de posibilidad* de la ‘máquina capitalista’. El enfoque corriente dentro del campo deleuzo-guattariano académico (en la producción masculina) parece considerar al Patriarcado como un adjetivo calificativo del capitalismo, en vez de proceder a la inversa, sustantivándolo como un diagrama que hace posible y anima *tanto* al Estado *como* al Capital. Según el enfoque corriente, es siempre la ‘máquina capitalista’ la que violenta y agrede a las mujeres, trans, travestis, intersex (y a todo lo que no cuadra con la hetero-norma), pero no se problematiza el hecho de que aún destruido el capitalismo (destruidas las relaciones de producción y las dinámicas de valorización que éste impone) el Patriarcado puede sin embargo permanecer como régimen disciplinario y normlizador de psico-sexo poder (Falo Coronado), bajo otras relaciones de producción *no-capitalistas* y *comunialistas* (o “plebeyas”). Las masculinidades violentas no son un producto-producir único y exclusivo de las dinámicas de valoración, explotación y alienación capitalistas (cf. Sztulwark, Diego, “50 años de El Antiedipo” y “El poder, la política, el consumo y los afectos”).

⁶⁷ Guattari/Deleuze, *L’Anti-Œdipe*, p. 371.

⁶⁸ Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, p. 184: «*L’esprit objectif de Hegel, le savoir absolu n’est-il pas encore une aliénation, une forme spirituelle et raffinée d’aliénation?*» (El espíritu objetivo de Hegel, el saber absoluto, ¿no siguen siendo una alienación, *una forma espiritual y refinada de alienación?*).

⁶⁹ Marx, Karl, “Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie”, L1.V2., p. 386.

⁷⁰ Cf. las “Editoriales” de *Revista Ideas* Nro. 13 (2021) y 14 (2022).

den Staat)⁷¹. ¿Y qué sujetos sociales carecen por completo de este sublime y virtuoso sentido del deber en pro del Estado? Hegel responde: la plebe, el vulgo, la multitud, los más, la masa, la gente peligrosa (*des Pöbels*), es decir, «aquella parte del pueblo que no tiene propiedad [*kein Eigentum hat*] y muestra disposiciones contrarias al derecho [*unrechtlichen Gesinnungen*], y aparta con violencia a los ciudadanos legítimos [*rechtlichen Bürger*] de los asuntos estatales»⁷². No tener propiedad, cuestionar el orden de la legalidad establecida, y sublevarse, es lo propio de la multitud; y la multitud no debe jamás ejercer el poder *activamente y por sí misma* (auto-gobierno colectivo y directo) sino que debe permanecer siempre bajo relaciones económicas y políticas (y psico-sexuales) de dominación, bajo las formas de la verticalidad, la jerarquía, y la división social, y por tanto, de la representación y el reconocimiento. El deber del pueblo es darse autoridades y funcionarios verticales, disimétricos y por relación jerárquica con la autoridad; y ante todo, no cuestionar ni la propiedad privada (*Eigentum*) ni cuestionar el orden jurídico (*Staatsrecht*). Un pueblo existe como “totalidad orgánica estatal” cuando abandona el deseo de auto-gobierno colectivo y directo y coloca por encima de sí mismo a «*Behörden und Beamten*» (autoridades y funcionarios) permanentes⁷³, haciéndose reconocer e identificar por éstos. Éste es el deber *sine qua non* del pueblo: sin cumplir este deber, el pueblo deviene *plebe* (*Pöbel, Menge, Okhlós, hoi polloí*), y la democracia degenera en *oclocracia*. Pero si el pueblo olvida “su deber” (obediencia debida a la autoridad y al funcionariado) y entra en la línea de fuga de la desobediencia política ácrata, entonces deviene “masa informe”, mera “multiplicidad” carente de forma y sentido (deviene populacho: devenir-Pöbel).

Piadosa manera hegeliana de conservar: instaurar una trascendencia política en el seno mismo de la inmanencia social (*la transcendence reste transcendante au sein de l'immanent*), y hacerla pasar por ‘democracia’. Hegel es lo *anti-plebeyo* por excelencia; actitud adyacente a su *anti-feminismo* (dos cosas que Hegel comparte con Fichte y los demás)⁷⁴.

Hegel y el método dialéctico no sólo *reconcilian* a la filosofía y al ejercicio del pensamiento en general con el orden estatal patriarcal establecido, sino que *producen* un sujeto social —minuciosamente explicado por los filósofos según la llamada ‘doctrina de las facultades’— *ya subjetivado para la sumisión y la obediencia* ante las múltiples y

⁷¹ Hegel, Georg, “Über die englische Reformbill”, p. 288.

⁷² Hegel, Georg, *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*, pp. 80-81.

⁷³ Hegel, Georg, “Über die englische Reformbill”, p. 325: «Una masa de hombres puede darse a sí misma el título de ‘pueblo’, y con razón, porque el pueblo es esa masa indeterminada [*Eine Menge von Menschen kann sich den Titel von ‘Volk’ geben, und mit Recht, denn das Volk ist diese unbestimmte Menge*]. Sin embargo, resulta necesario distinguir a las ‘autoridades’ y los ‘funcionarios’ [*die Behörden und Beamten*], y en general a todos aquellos que forman parte de la organización del Estado».

⁷⁴ En la *Filosofía del Derecho* (1820-1821) Hegel afirma que «la diferencia entre el varón y la mujer es la que hay entre el animal y la planta» (*Der Unterschied zwischen Mann und Frau ist der des Tieres und der Pflanze*), o sea, que el varón «es lo poderoso y activo» y la mujer «lo pasivo y subjetivo», razón por la cual «las mujeres pueden por supuesto ser ‘cultas’ [*gebildet*], pero no están hechas para las ciencias más elevadas [*die höheren Wissenschaften*], para la filosofía, y para ciertas producciones del arte que exigen lo universal [*Allgemeines*]» (cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 330). Además, Hegel afirma que «el varón tiene ansia, impulso; [pero] el impulso femenino consiste en cambio en ser sólo ‘objeto’ del impulso, en *excitar*, en despertar el impulso [del varón] y proporcionarle *su satisfacción* en el objeto» (cf. *Filosofía real*, p. 170). Fichte seguía el mismo camino en 1796: «Habría que investigar ante todo si las mujeres están tan postergadas [*zurückgesetzt*] como lo pretenden [*vorgeben*] algunas de ellas y, todavía más, algunos de sus diletantes defensores» (cf. *Grundlage des Naturrechts*, p. 348). Al respecto, cf. Chicolino, Martín, *La política sexual de Kant, Fichte, Hegel (y Otros). Matrimonio, concubinato, adulterio, violación y prostitución en la filosofía jurídico-contractual moderna*.

heterogéneas formas de la jerarquía, la verticalidad, la autoridad, la propiedad privada, el mando y la obediencia. Recordemos la cita de *Mil Mesetas* que citábamos al comienzo:

«Desde que la filosofía se ha atribuido el papel de ‘fundamento’, no ha cesado de bendecir los poderes establecidos y de calcar su ‘doctrina de las facultades’ de los órganos de poder de Estado [*elle n’a cessé de bénir les pouvoirs établis, et de décalquer sa doctrine des facultés sur les organes de pouvoir d’Etat*]. El ‘sentido común’, la unidad de todas las facultades como centro del *Cogito*, es el ‘consenso de Estado’ llevado al absoluto. Esa fue particularmente la gran operación de la “crítica” kantiana, asumida y desarrollada por el “hegelianismo”. Kant no ha cesado de criticar los *malos usos* para mejor bendecir la *función* [*Kant n’a pas cessé de critiquer les mauvais usages pour mieux bénir la fonction*]⁷⁵.

Se trata de toda una manera de investir o catectizar libidinalmente —de inconsciente a inconsciente— el campo social, que no es más que una *mega-red de alianzas* masculinas de falo-poder. Y se trata también de toda una manera de investir al trabajo y al rol político de la filosofía, atribuyéndole el valor de *rôle de fondation* y de *reconduction*. Inofensivo papel de criticar los “malos usos” (haciendo que la crítica sea profética, jurídica y moral) para mejor bendecir la función (o sea, evitando que la crítica devenga política y politizadora, es decir, analítica de las relaciones de sexo-poder).

Cuando Foucault sostenía que en el terreno *jurídico* y *político* aún no hemos guillotinado al Rey (es decir, a la posición de jerarquía, verticalidad, autoridad trascendente y trascendental, representación, heterónoma o gobierno indirecto), y que en el terreno *psico-sexual* tampoco hemos guillotinado al Sexo Rey (es decir, al falo como significante privilegiado y a su ley de la falta), ¿acaso no intentaba hacer visible y audible nuestro pseudo-democratismo actual, nuestro pseudo-plebeyismo, pseudo-horizontalismo, pseudo-transversalismo, y todas las pseudo-inclusiones y pseudo-tolerancias? ¿Acaso su objetivo filosófico-político no consistía *por eso mismo* en hacer callar no sólo a los representantes y portavoces («*en finir avec les porteparole*»), sino también a los nuevos profetas? Incluido, claro está, a aquellos discursos proféticos contemporáneos que ponen al propio Foucault a profetizar (*interpretando* a la frase “*le siècle sera deleuzien*” como una profecía política que se habría cumplido o que estaría en trance de tal), siendo que él mismo se consideraba un anti-profeta confeso:

«*Pourquoi devrait-on formuler des prophéties quand celles-ci se réalisent rarement?*» (¿Por qué deberíamos lanzar profecías cuando rara vez se cumplen?)⁷⁶.

Al contrario: hacer filosofía y esquizo-análisis no consiste en profetizar ni juridizar, sino en *volver imposible* el discurso de los profetas y de los sacerdotes (aquellos que fabrican un nuevo pastorado), y, por tanto, *volver imposible* el discurso de sus sucedáneos laicos, los profesionales de la política (los llamados representantes o portavoces):

«Yo me guardo mucho de hacer la Ley [*Je me garde bien de faire la loi*]. Trato más bien de *plantear problemas*, agitarlos, mostrarlos en una complejidad tal que consiga hacer callar a los ‘profetas’ y los ‘legisladores’ (todos los que hablan “por” los demás y “sobre” los demás [*tous ceux qui parlent pour les autres et en avant des autres*]). [...] Lo que yo querría facilitar es todo un trabajo social dentro del cuerpo mismo de la sociedad y sobre ella misma. Querría participar en persona en ese trabajo sin delegar responsabilidades [*sans déléguer de responsabilités*] a ningún “especialista” (y a mí mismo menos que a nadie). [...] Mi papel es verdaderamente el de plantear ‘problemas’, con efectividad: plantearlos con el mayor rigor posible, con la mayor

⁷⁵ Guattari/Deleuze, *Mille Plateaux*, p. 466.

⁷⁶ Foucault, Michel, *DE3*, p. 671.

complejidad y dificultad, a fin de que una solución no surja de improviso de la cabeza de algún intelectual reformador [*intellectuel réformateur*] y ni siquiera de la cabeza del buró político de un Partido [*dans la tete du bureau politique d'un Parti*]. [...] Hay que acabar de una vez con los portavoces [*En finir avec les porteparole*]]⁷⁷.

«Me niego a tomar una posición profética que consista en decir a la gente: “Esto es lo que tienen que hacer”, e incluso, “Esto está bien, aquello no”. Les digo: “Así es como, grosso modo, me parece que suceden las cosas” (pero las describo de tal manera que queden trazadas las vías de ataque posibles [*les voies d'attaque possibles*]). Con ello, sin embargo, no fuerzo ni obligo a nadie a atacar. [...] Querría producir efectos de verdad [*effets de vérité*] que sean tales que puedan utilizarse para una batalla posible [*pour une bataille possible*], conducida por quienes lo deseen, en formas por inventar y organizaciones por definir [*conduite par ceux qui le désirent, dans des formes à inventer et des organisations à définir*]. [...] La acción política pertenece a un tipo de intervención totalmente diferente de esas intervenciones escritas y librescas: es un problema de grupos, de compromiso personal y físico. [...] Uno no es radical por haber pronunciado algunas fórmulas: no, el radicalismo es físico, el radicalismo concierne a la existencia [*la radicalité concerne l'existence*]]⁷⁸.

«La intervención del intelectual como quien da lecciones u opiniones con respecto a decisiones políticas es un papel al que confieso no adherir; no me sienta. Si uno dijera: “Soy un intelectual y voto por el señor Fulano, y en consecuencia, es preciso que ustedes también voten por él” [*Je suis un intellectuel, je vote pour M. Machin, donc, il faut que vous votiez pour M. Machin*], daría muestras de una actitud que es a mi juicio bastante sorprendente, una especie de jactancia del intelectual [*présomption de l'intellectuel*]]⁷⁹.

Nuestro siglo es monárquico-hegeliano, o, para decirlo con Guattari, es el siglo del «progresismo fascista» y de todos los «neo-arcaísmos» («*progressisme-fasciste ou, à la rigueur, néo-archaïsme*»)⁸⁰. Se trata entonces de indagar hasta qué punto, en nuestras sociedades, reina una profesión de fe ante la autoridad vertical, disimétrica y jerárquica, ante las formas o modos de organizar las relaciones de poder (económicas, sociales, psico-sexuales, raciales, etarias, etc.) en términos de una división “en última instancia” siempre intocable e incuestionable (escisión trascendente del cuerpo social) entre gobernantes y gobernados, mando y obediencia, dirigentes y dirigidos, directores y ejecutores, explotadores y explotados, no-trabajadores y trabajadores, propietarios y no-propietarios, ricos y pobres, prostituyentes y prostituidas (amos y esclavos).

En el mismo texto de 1970 en el cual Foucault decía que algún día el siglo iba a ser “deleuziano” se ve precisamente el anti-hegelianismo radical que Foucault lanza contra su (y contra nuestro) siglo; *anti-hegelianismo* y *anti-dialecticismo* que él mismo ya encontraba presente en aquellas dos obras de Deleuze de 1968 y 1969 (*Diferencia y Repetición* y *Lógica del sentido*):

«A decir verdad, la dialéctica no libera lo diferente [*la dialectique ne libère pas le différent*], sino que, por el contrario, garantiza que lo diferente siempre estará re-capturado [*rattrapé*]. La soberanía dialéctica de lo mismo consiste en dejarlo ser, pero bajo la ley de lo negativo [*sous la loi du négatif*], como el momento del no-ser. Creemos que contemplamos el estallido de la subversión de lo Otro, pero en secreto la ‘contradicción’ trabaja para la salvación de lo idéntico [*la contradiction travaille pour le salut de l'identique*]. [...] En vez de preguntar y responder dialécticamente, hay que pensar problemáticamente. [...] Ahora ya es preciso desprenderse de

⁷⁷ Foucault, Michel, *DE4*, pp. 86-87. Cf. asimismo, Foucault, Michel, *Obrar mal, decir la verdad*, p. 251: «No me considero en modo alguno ni escritor, ni profeta. [...] No tengo la mínima intención de establecer la ley».

⁷⁸ Foucault, Michel, *DE3*, p. 634.

⁷⁹ Foucault, Michel, *DE4*, p. 747.

⁸⁰ Guattari, Félix, *¿Qué es la Ecosofía?*, p. 226.

Hegel, de la oposición de los predicados, de la contradicción, de la negación, de toda la dialéctica»⁸¹.

Il faut se déprendre de Hegel: ya viene siendo la hora de desprenderse definitivamente de Hegel y de todas las formas y las trampas de la dialéctica, en pos de ponernos a crear una nueva imagen del pensamiento movida por un «*langage dé-dialectisé*» (un lenguaje des-dialectizado), es decir, por la forma de un lenguaje no-dialéctico de hacer filosofía («*la forme d'un langage non-dialectique de la philosophie*») ⁸². Exactamente en el mismo año que Foucault (1970), Carla Lonzi y las *Rivolta Femminile* nos invitan a ir un poco más allá: «*Sputiamo su Hegel*»⁸³. La dialéctica emplaza la forma idealista, profética, jurídica y moral del pensamiento («*image dogmatique et moralisante de la pensée*») ⁸⁴, y por eso resulta ineficaz para hacer que el pensamiento y la acción operen problemáticamente, de manera constructivista. Análogamente a como la *Fenomenología del Espíritu* «es una fenomenología del espíritu... *patriarcal*», animada como está por la relación dialéctica entre amo/esclavo, calcada de la relación varón/mujer: «la relación hegeliana amo/esclavo es una relación interna del mundo humano *masculino*»⁸⁵.

Y en el mismo año que Foucault y Carla Lonzi (1970), Deleuze refería también a la necesidad que tienen todos los tiranos de quebrarnos el alma, de hacer de nosotros almas rotas, en orden a poder gobernarnos mejor; pero hete aquí que la rotura anímica (la rotura psico-sexual y afectiva) traza una fina complicidad entre los amos y los esclavos, producida por las capturas y las trampas que suscita la relación de poder, sujeción, dominación y explotación:

«La sagrada unión del *tyran* y del *esclave*, del sacerdote, el juez y el guerrero, siempre ocupados en capturar la vida, mutilarla, matarla a fuego lento o vivo, enterrarla o ahogarla con leyes, propiedades, deberes, imperios [*avec des lois, des propriétés, des devoirs, des empires*]. [...] El tirano necesita almas rotas como las almas rotas al tirano [*Le tyran a besoin d'âmes brisées, comme les âmes brisées, d'un tyran*]»⁸⁶.

Todavía ocho años después —en la misma entrevista de 1978 con Moriaki Watanabe—Foucault insiste de vuelta en el anti-hegelianismo radical de Deleuze, Klossowski, y Bataille: «Fueron los primeros que, alrededor de 1950, nos hicieron abandonar la fascinación hegeliana en la que estábamos atrapados, o que en todo caso nos aplastaba»⁸⁷. Hegel: agente de fascinación y captura («*la fascination hégélienne dans laquelle on était enrôlé*»); pero también, peso de plomo («*en tout cas, qui nous surplombait*»), o imagen *surplombé*, grillete para sujetar y someter las potencias creadoras.

«Queda claro que ese hegelianismo que se nos proponía en la Universidad [*l'hégélianisme qui nous était proposé à l'université*], con su modelo de inteligibilidad 'continua', no era capaz de

⁸¹ Foucault, Michel, *DE2*, pp. 90-91.

⁸² Foucault, Michel, *DE1*, pp. 242; 247.

⁸³ Lonzi, Carla, *Escupamos sobre Hegel y otros escritos de liberación femenina*, pp. 23-56.

⁸⁴ Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, 185; 195. Allí Deleuze nos dice, además, que «[Platón] fue el primero en erigir la imagen dogmática y moralizante del pensamiento [*le premier à dresser l'image dogmatique et moralisante de la pensée*]».

⁸⁵ Lonzi, Carla, *Escupamos sobre Hegel*, p. 30.

⁸⁶ Deleuze, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, pp. 21-23.

⁸⁷ Foucault, Michel, *DE3*, p. 589.

responder a nuestras necesidades; y mucho menos la fenomenología y el existencialismo, que mantenían firme la primacía del ‘sujeto’ y su valor fundamental»⁸⁸.

«En el fondo, la dialéctica codifica [*codifie*] la lucha, la guerra y los enfrentamientos en una lógica o una presunta lógica de la contradicción; los retoma en el proceso doble de *totalización* y puesta al día de una racionalidad que es a la vez final pero fundamental, y de todas maneras irreversible. [...] La dialéctica asegura la constitución, a través de la historia, de un *sujeto* universal, una *verdad* reconciliada, un *Derecho* en que todas las particularidades tendrán por fin su lugar ordenado. Me parece que la dialéctica hegeliana y todas las que la siguieron deben comprenderse como *la colonización y la pacificación autoritaria* (por la filosofía y el Derecho) [*doivent être comprises comme la colonisation et la pacification autoritaire, par la philosophie et le Droit*]. [...] La burguesía, el Tercer Estado, se convierte, por lo tanto, en el pueblo, en el Estado. Tiene la potencia de lo universal [*La bourgeoisie, le Tiers État, devient donc le peuple, devient donc l'État. Il a la puissance de l'universel*]. [Allí,] la relación fundamental es el Estado. Y podrán ver cómo dentro de análisis como éstos se va esbozando algo que es, a mi entender, inmediatamente asimilable, inmediatamente transferible a un discurso filosófico de tipo dialéctico»⁸⁹.

Vale recordar también lo que decían Guattari/Deleuze en *Mil Mesetas* (1980): «Hay un hegelianismo ‘de derechas’ (que continúa vivo en la filosofía política ‘oficial’), y que suelda el destino del pensamiento al destino del Estado [*qui soude le destin de la pensée et de l'Etat*]. [...] De Hegel a Max Weber se ha desarrollado toda una reflexión sobre las relaciones del Estado moderno con la Razón (a la vez como racional-técnico y como razonable-humano)»⁹⁰. Goethe y Hegel aparecen en *Mil Mesetas* como los exponentes de las ‘ciencias mayores’ sedentarias (integran los aparatos de captura estatales) y como hostiles a las ‘ciencias menores’ nómadas propias de las máquinas de guerra (Spinoza, Kleist, Hölderlin, Nietzsche, Kafka, Proust), análogamente a como diez años antes (1970) Goethe y Hegel aparecían como los máximos exponentes de la libido recentrada en la *forma* y en el modo como dicha forma es ejercida en pos de la *Bildung*, o *formación del sujeto*. La dialéctica y el idealismo, ciencia de los tiranos, los sacerdotes, los profetas, los representantes y los jueces, necesita de las almas rotas, y a la inversa (eje de la servidumbre [in]voluntaria)⁹¹. El *cuerdismo* es el signo de nuestro siglo, pero es también un terreno donde las almas rotas, quebradas, esquiadas, trazan una complicidad (complementariedad) molecular e inconsciente (libidinal) con los capturadores tiranos, profetas, magos, representantes, etc.

⁸⁸ Foucault, Michel, *DE4*, p. 49.

⁸⁹ Foucault, Michel. *Il faut défendre la société*, pp. 54; 196.

⁹⁰ Guattari/Deleuze, *Mille Plateaux*, p. 465

⁹¹ Deleuze, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, p. 22-23; 173: «Todas las formas de humillar y romper la vida [*d'humilier et de briser la vie*], todo lo negativo [*néгатif*], tienen dos fuentes, la primera vertida hacia el exterior y la otra hacia el interior, resentimiento y mala conciencia, odio y culpabilidad [*ressentiment et mauvaise conscience, haine et culpabilité*]. [...] Este sadomasoquismo universal del esclavo-tirano. En el reproche que Hegel hará a Spinoza, haber ignorado lo negativo y su potencia [*d'avoir ignoré le négatif et sa puissance*], reside la gloria y la inocencia de Spinoza, su más propio descubrimiento. [...] Goethe, o incluso Hegel, bajo determinados aspectos, han podido pasar por spinozistas. Pero no lo son realmente, porque siguieron vinculando el plan a la organización de una Forma y a la formación de un Sujeto [*à l'organisation d'une 'Forme' et à la formation d'un 'Sujet'*]». Para una lectura hegelianizante de Deleuze, cf. Ferreyra, Julián, “Hegel lector de Deleuze”.

1.4. Ni *arkhé* ni *télos*: contra la identidad y la totalidad orgánica. El Anti-Edipo y la diferencia psico-política.

«La révolution est la puissance sociale de la 'différence', le paradoxe d'une société, la colère propre de l'Idée sociale».
(Deleuze, año 1968)

«Il faut distinguer les utopies autoritaires ou de transcendance, et les utopies libertaires, révolutionnaires, immanentes».
(Guattari/Deleuze, año 1990)

Si nuestro siglo es deleuziano y/o guattariano, ¿cómo es posible que el esquizo-análisis se haya vuelto una mercancía más dentro del mercado de los fetiches y los equivalentes generales capitalísticos? ¿Cómo es posible que nuestro siglo sea deleuziano y/o guattariano y, simultáneamente, todas las *relaciones, prácticas e instituciones* de falo-poder patriarcal más normalizantes, patologizantes, cuerdistas, capacitistas, alienantes, explotadoras, y colonialistas (de lo micro a lo macro-social) permanezcan en pie, y sin la menor sospecha de estar tambaleándose *de facto*? ¿Acaso la fetichización del esquizo-análisis es un índice *péjoratif* de nuestro supuesto siglo deleuziano/guattariano? En una entrevista del año 1973 Raymond Bellour preguntaba a Guattari y Deleuze: «¿Quién es esquizo-analista?». La respuesta que daban era:

«Cualquiera por relación a cualquiera [*N'importe qui par rapport à n'importe qui*], a condición de que *no pase* por el 'contrato' ordinario. [...] El esquizo-análisis se hace en cualquier lado, en cualquier momento, con cualquiera, *sin contrato, sin transferencia* [*sans contrat, sans transfert*]⁹².

Para Guattari y Deleuze, el esquizo-análisis —como modo revolucionario, contra-psicoanalítico y contra-psiquiátrico (anti-edipo, anti-falo, anti-fiolo) de abordar *política y colectivamente* los problemas relativos a la “salud mental” y a la vida cotidiana, y que implica todo lo contrario a un programa y a una práctica totalizante (aplicable *omnes et singulatim*)—, únicamente puede funcionar sin contrato⁹³, sin dinero⁹⁴, sin transferencia/contra-transferencia, sin pre-selección de lxs pacientes capaces (o no) de aceptar el *feedback* psicoanalítico interpretativo y significativo, y, por supuesto, sin edipizar (sin reducir al triángulo papá-mamá-yo, ni a sus sucedáneos simbólicos, imaginarios, o significantes), sin falologizar ni falometrizar (sin emplazar el falo como «significante privilegiado»), sin biunivocizar (sin reducir nuestra libido a la diferencia sexual y al «sexo humano»)⁹⁵, sin reproducir la concepción antropomórfica (andro-

⁹² Deleuze, Gilles, *Lettres et Autres Textes*, pp. 235; 238.

⁹³ Lo contrario a la operación del psicoanálisis, que desde el comienzo «consistió en atraer a una gran parte de los locos (en el sentido más lato, los neuróticos) a la *relación contractual* [*faire passer sous la relation contractuelle*], explicando que era posible un 'contrato' especial con ellos» (cf. Deleuze, Gilles, *L'Île Déserte*, pp. 353).

⁹⁴ Para la politización de la función del dinero en el psicoanálisis, cf. además: Guattari, Félix, *La revolución molecular*, pp. 262-65 (§La función del dinero en el intercambio psicoanalítico); cf. Parnet/Deleuze, *Dialogues*, Capítulo III (§*Psychanalyse morte analysez*); Deleuze, Gilles, *L'Île Déserte* (§*Cinq propositions sur la psychanalyse*); y Deleuze, Gilles, *Deux Régimes de Fous* (§*Quatre propositions sur la psychanalyse*).

⁹⁵ Guattari/Deleuze, *L'Anti-Edipe*, pp. 216, 485: «Buscamos de qué modo funcionan esas 'máquinas deseantes', de qué modo catexizan y sub-determinan las 'máquinas sociales' (que a gran escala constituyen). De ese modo llegamos a las regiones de un inconsciente productivo, molecular, micrológico o micro-psíquico [*un inconscient productif, moléculaire, micrologique ou micropsychique*], que ya no quiere 'decir' nada y ya no 'representa' nada. [...] Pues las máquinas deseantes son exactamente eso: la

mórfica) del sexo⁹⁶, sin el discurso de que la angustia (tristeza) es positiva, sin el discurso de la falta (carencia en ser)⁹⁷ y de la castración (tener o no tener el falo), sin el discurso de que la Ley es inmanente al deseo, sin el discurso de la amenaza de castigo, sin el discurso del inconsciente estructurado como lenguaje, cuestión de poder así volver imposible la explotación patriarcal-capitalista típica del diván psicoanalítico, tanto como de las instituciones manicomiales, empastilladoras y de encierro. Conjurar, volviéndola imposible —a través de la creación colectiva de nuevos agenciamientos colectivos de salud y cuidado psico-sexual—, toda esta «formidable empresa de absorción de plusvalía [*absorption de plus-value*], con su codificación de la cura interminable, su cínica justificación del papel del dinero [*sa cynique justification du rôle de l'argent*], y todas las fianzas [*les gages*] que otorga al orden establecido»⁹⁸; conjurar y abolir toda máquina de interpretación:

«Una segunda tentativa [para recobrar un cuerpo sin órganos] es *matar* en uno, y si es posible en los otros, *la máquina de interpretación*. Se trata de una experimentación: maten la máquina de interpretación, si no estarán jodidos, tomados en un régimen despótico del signo (el signo que

microfísica del inconsciente [*la microphysique de l'inconscient*], los elementos del micro-inconsciente. [...] La libido, energía de la máquina deseante, inviste como sexual toda diferencia [*investit comme sexuelle toute différence*] social, de clase, de raza, etc., ya sea para garantizar en el inconsciente el muro de la 'diferencia sexual', ya sea, al contrario, para reventar este muro, abolirlo en el 'sexo no-humano' [*pour faire sauter ce mur, l'abolir dans le sexe non-humain*]. Cf. Guattari, Félix, "Micropolítica del deseo", p. 71: «Desde que el cuadro personalógico de la sexualidad edípica se quiebra, una *sexualidad no-humana, una trans-sexualidad* se establece en conexión con el campo social, es decir, con una multiplicidad de flujos materiales y flujos semióticos».

⁹⁶ Guattari/Deleuze, *L'Anti-Edipe*, pp. 350-351: «La representación antropomórfica del sexo [...] es tanto la idea de que hay dos sexos como la idea de que sólo hay uno. Sabemos de qué modo el freudismo está atravesado por esa extraña idea de que finalmente no hay más que un sexo, el masculino, con respecto al cual la mujer se define como carencia [*manque*], el sexo femenino, como ausencia [*absence*]. [...] Podemos decir, pues, que la castración es el fundamento de la representación antropomórfica y molar de la sexualidad [*la castration est le fondement de la représentation anthropomorphique et molaire de la sexualité*]. Es la universal creencia que reúne y dispersa a la vez a los hombres y a las mujeres bajo el yugo de una misma ilusión de la conciencia, y les hace adorar ese yugo. Todo esfuerzo para determinar la naturaleza no humana del sexo, por ejemplo 'el gran Otro', conservando el mito de la castración, está perdido de antemano. [...] ¡Qué idea más perversa, humana, demasiado humana! Idea llegada de la mala conciencia, no del inconsciente. La representación molar antropomórfica culmina en lo que la fundamenta, la ideología de la 'carencia'».

⁹⁷ Guattari/Deleuze, *L'Anti-Edipe*, pp. 468-469: «El psicoanálisis no ha cesado de hacer estas cosas: desmenuzar a Edipo, o multiplicarlo, o bien dividirlo, oponerlo a sí mismo, o sublimarlo, desmesurarlo, elevarlo al 'significante'. Descubrir lo pre-edípico, lo post-edípico, el Edipo simbólico, que no nos saca fuera de la familia más que como el hámster de su rueda [*qui ne nous font pas plus sortir de la famille que l'écureuil de sa roue*]. Se nos dice: "Pero veamos, Edipo no tiene nada que ver con papá-mamá, es el significativo, es el nombre, es la cultura, es la finitud, es la falta-de-ser que es la vida, es la castración, es la violencia en persona" [*c'est le signifiant, c'est le nom, c'est la culture, c'est la finitude, c'est le manque-à-être qu'est la vie, c'est la castration, c'est la violence en personne*]. Destornillémonos de risa. No hacen más que continuar la vieja tarea, cortando todas las conexiones del deseo [*en coupant toutes les connexions du désir*] para mejor volcarlo en 'papás-mamás' sublimes e imaginarios, simbólicos, lingüísticos, ontológicos, epistemológicos. En verdad, no hemos dicho ni la cuarta parte de lo que habría que decir contra el psicoanálisis, su resentimiento frente al deseo, su tiranía y su burocracia [*son ressentiment vis-à-vis du désir, sa tyrannie et sa bureaucratie*].»

⁹⁸ Guattari/Deleuze, *L'Anti-Edipe*, p. 140; 132: «Perpetua absorción de plusvalía capitalista, flujo de palabras contra flujo de dinero [*flux de paroles contre flux d'argent*], la historia interminable: el psicoanálisis. [...] Especie de extorsión [*racket*] sedienta de respetabilidad, que no ha cesado de hacerse reconocer e institucionalizar». Cf. asimismo: "La función del dinero en el intercambio psicoanalítico" (Guattari, Félix, *Revolución molecular*, pp. 262-265) y el fundamental análisis de Robert Castel en 1973 (cf. *El psicoanálisis. El orden psicoanalítico y el poder*, pp. 56; 59; 91; 71; 121).

remite eternamente al signo) en el que ya no podrán terminar con nada. Hay que llegar a no interpretar más. El psicoanálisis no es otra cosa que la más perfecta de las maquinas de interpretación en el sistema capitalista, pero hay otras y más conocidas. Las religiones, por ejemplo, constituyen en otras formaciones sociales grandes maquinas de significancia o de interpretación. Hay también un uso religioso de las drogas»⁹⁹.

Ahora bien, no debemos olvidar que Guattari y Deleuze critican no sólo a la psicología y al psicoanálisis institucional (Freud, Lacan, conductismo, etc.), sino también al freudo-marxismo (Reich, Marcuse, Reiche, etc.)¹⁰⁰ y al movimiento de la anti-psiquiatría (como, por otro lado, también lo hacen Michel Foucault, Robert Castel, Kate Millett, Alice Schwarzer, Anne Koedt, y muchísimas feministas)¹⁰¹.

Para que nuestro siglo fuese “guattariano”, “deleuziano” o “foucaultiano” —o esté en vistas de devenirlo— habría que preguntarse si realmente estamos asistiendo (en nuestras sociedades actuales) a un movimiento creciente y generalizado que apuntase a conjurar y abolir las relaciones de poder y de saber (mixtos de saber-poder) basadas en el dinero (extracción de plusvalía), el contrato analítico, la transferencia/contratransferencia, el diván, y todas las condiciones económicas, sociales y psico-políticas (y psico-sexuales) que hoy siguen haciéndolo posible en el seno de las instituciones estatales (públicas) y privadas; pregunta que es adyacente y paralela a la existencia real y concreta de grupos y colectivos de activación e intervención anti-psiquiátrica y desmanicomial, de estudios locos y despatologizadores, y de experiencias anti-cuerdistas y anti-capacitistas que trabajan socavando ya mismo las reglas de la normalidad, sin esperar al “futuro de la revolución” (a condición de que éstos no antepongan la explotación capitalista por sobre la explotación psico-sexual y prostituyente patriarcal, y a condición de que no reduzcan ni cierren sus críticas y sus clínicas a cómo el capitalismo nos produce una subjetivación pero dejando de lado o desestimando el análisis respecto de cómo la producción de subjetivación prostituyente masculina es independiente y no se subsume enteramente al deseo-capital, sino estudiando cómo éste depende de aquél, y es su condición de posibilidad y existencia).

Pues, como dijo Félix Guattari en 1977, «la represión siempre aparece del lado de los “cuidadores”, por muy buena intención que tengan»¹⁰²; recordemos que el diagrama panóptico fue el fatídico invento de un reformista humanista y filántropo (Bentham), y que lo mismo hay que decir del Hospital General (como fábrica de locxs) y de las *Workhouses* (como fabrica de obreros y criminales). Análogo análisis nos planteaba Deleuze ya en 1969 (cuando nos decía que el reformista y el tecnócrata son aliados, cómplices y amigos naturales del déspota y del tirano), y luego en 1972, junto con Guattari (cuando nos decían que el reformista es aliado del fascista):

«Hay pues dos errores, que en realidad son el mismo: el del reformismo (o la tecnocracia), que pretende promover o imponer ajustes parciales [*aménagements partiels*] de las *relaciones sociales* según el ritmo de las adquisiciones técnicas. Y el del totalitarismo, que pretende constituir una totalización de lo significativo y lo conocido sobre el ritmo de la totalidad social existente en tal momento; por esto el tecnócrata es el *amigo natural* del dictador [*le technocrate est l'ami naturel du dictateur*] (computadoras y dictadura). Pero el revolucionario vive en la

⁹⁹ Deleuze, Gilles, *Derrames I. Entre capitalismo y esquizofrenia*, p. 213.

¹⁰⁰ Guattari/Deleuze, *L'Anti-Edipe*, pp. 372-373.

¹⁰¹ Guattari/Deleuze, *op. cit.*, pp. 381-382; 431-432. En textos como “Provocar la huida”, “Anti-psiquiatría y anti-psicoanálisis”, “El circuito alternativo a la psiquiatría” (1977) Guattari hace una crítica a la anti-psiquiatría de Laing, Cooper, Joseph Berke, Franco Basaglia, Giovanni Jervis (cf. Guattari, Félix, *La revolución molecular*, pp. 249-262; 266-300).

¹⁰² Guattari, Félix, *La revolución molecular*, p. 291.

brecha [*l'écart*] que separa el progreso técnico de la totalidad social, inscribiendo allí su sueño de revolución permanente [*y inscrivant son rêve de révolution permanente*]. Y este sueño es (por sí mismo) *acción, realidad, amenaza efectiva sobre todo orden establecido*, y hace posible [*rend possible*] aquello en lo que sueña. [...] Es propagando el resentimiento como el tirano se hace con aliados [*alliés*], es decir, con esclavos y sirvientes [*des esclaves et des servants*]; únicamente el revolucionario se ha liberado del 'resentimiento' (por medio del cual siempre se participa y se obtienen beneficios de un orden opresor)¹⁰³.

«El paranoico maquina 'masas' y no cesa de formar grandes conjuntos [*de grands ensembles*], de inventar aparatos pesados para el encuadramiento y la represión de las máquinas deseantes. Ciertamente, no le es difícil pasar por "razonable", al invocar fines e intereses colectivos, reformas por hacer (a veces, incluso, revoluciones por realizar). [...] Desde el punto de vista de los investimentos libidinales, vemos claramente que hay pocas diferencias entre un reformista, un fascista, e incluso, a veces, ciertos revolucionarios [*il y a peu de différences entre un réformiste, un fasciste, parfois même certains révolutionnaires*], que no se distinguen más que de modo pre-consciente, pero cuyos investimentos inconscientes son del mismo tipo [*mais dont les investissements inconscients sont du même type*], incluso cuando no desposan el mismo cuerpo»¹⁰⁴.

Las posiciones posibles de la subjetivación y de la libido falo-patriarcal (tanto individual como colectiva) son: reformista-tecnócrata, totalitaria, fascista, y revolucionaria (y nada quita que no podamos inventar otras nuevas). Pero no se trata de tipos puros, sino de mixtos o compuestos (*ensembles*), pues el deseo es capaz de invertir (catectizar), enlazar y agenciar posiciones y elementos que, a primera vista, se creerían (o se querrían) incompatibles. Tal es así que incluso en nombre de la plebeyitud o de la revolución se procede a emplazar una política meticulosa de encuadramiento y represión de las máquinas deseantes, adyacente a una justificación (reglamentación) de la subjetivación prostituyente masculina. Es por eso que son siempre los cuidadores, los terapeutas, los profesionales (por ejemplo, los profesionales de la política, los profesionales de la verdad, los profesionales de la Ley, los profesionales de la salud, los profesionales del inconsciente, etc.), los reformistas, los filántropos, los humanistas, y todos aquellos que gozan hablando "en nombre de", "en representación de" o "en el lugar de" lxs demás —aquellos a quienes Nietzsche llamaba sarcásticamente "los mejoradores de la humanidad" (*Die Verbesserer der Menschheit*)¹⁰⁵—, quienes acaban por convertirse en los amigos naturales del tecnócrata, del déspota y del tirano (figuras patriarcales). Análogamente a como, en nombre de la 'revolución sexual', se ha procedido a emplazar una política meticulosa de encuadramiento y represión de las máquinas deseantes de las mujeres, homosexuales, trans, travestis, intersexuales, etc.¹⁰⁶

Si esto es cierto, cabe entonces la siguiente pregunta: los actuales discursos proféticos acerca del carácter supuestamente "deleuziano" o "guattariano" de nuestro

¹⁰³ Deleuze, Gilles, *Logique du Sense*, pp. 64; 179.

¹⁰⁴ Guattari/Deleuze, *L'Anti-Œdipe*, pp. 436-437.

¹⁰⁵ Nietzsche, Friedrich, "Götzen-Dämmerung", pp. 979-982.

¹⁰⁶ En el libro de Alice Schwarzer (de 1975) tres militantes mujeres (Verena, Christa, Bárbara) narran lo que podríamos llamar 'el efecto Reich', o, más en general, el 'efecto revolución-sexual': «[Barbara:] "Llegó el año 1969. Leía *La revolución sexual* de Wilhelm Reich, y de pronto empecé a arrojarme literalmente sobre los hombres para demostrarles de lo que era capaz y de lo muy liberada que estaba. A todos les ofrecía la farsa de un hermoso orgasmo, porque yo creía que todas las mujeres funcionaban perfectamente, y jamás hubiera admitido que precisamente yo era un fracaso". [...] Christa esboza un gesto de asentimiento; confiesa que también ella lo ha hecho a menudo. [A los 19 años] lee a Reich y así aprende a masturbarse ("Antes, ni siquiera sabía que tenía clítoris"). Pero también padece complejos de inferioridad a causa del libro de Reich y su teoría del "orgasmo clitoridiano inmaduro" y el "orgasmo vaginal maduro"» (cf. *La pequeña diferencia y sus grandes consecuencias*, pp. 207-227).

siglo (discursos que, a su vez, *re-interpretan* la frase de Foucault de 1970 como una profecía), ¿nos conducen a trazar una amistad y una alianza (inconsciente o libidinal) con cuál de todas estas posiciones posibles de la subjetivación y de la libido, la reformista-tecnócrata, la totalitaria, la fascista, o la revolucionaria? Y a la vez: ¿Nos ayudan a zafarnos y fugarnos de las trampas patriarcales de nuestro siglo, o contribuyen a nuestra propia auto-complacencia secular?

Pregunta pertinente por cuanto que el discurso profético y pastoral supone siempre, por definición, un Alfa y un Omega: no sólo postula un *arkhé*, como veíamos más arriba, sino que también postula un *télos* (la idea de un *fin*). Terreno fértil para toda teleología y teodicea dialéctica¹⁰⁷, al estilo hegeliano (pero también al estilo del freudo-marxismo).

En efecto, cuando se nos dice que “el siglo *será* (o que *está siendo*)” deleuziano o guattariano se nos re-territorializa no sobre la línea de fuga de la auto-emancipación permanente sino sobre un *télos* más o menos en vías de cumplirse. Y desde que postulamos un ‘fin’, postulamos dos peligros demasiado conocidos, sobre todo para el plano de la política social y de la política psico-sexual; a saber: postulamos la posición de *identidad* y la posición *totalidad* (posibilidades de control), con todo ese juego de la “lucha por el reconocimiento” y de la representación. Lo cual nos obliga a insistir con la pregunta: ¿la posición de identidad y de totalidad, con cuál de todas las posiciones posibles de la subjetivación y de la libido nos liga (la reformista-tecnócrata, la totalitaria, la fascista, o la revolucionaria)?

Afirmar la identidad (y afirmarse *en* la identidad) es la piedra de toque que posibilita la *posición* de una totalidad; es decir, es la condición subjetiva que habilita la construcción de un discurso objetivante, universalizante, totalizador, y, consecuentemente, de una práctica totalizante (operación de hegemonía). Por eso para Foucault, como así también para Deleuze y Guattari, el discurso de la identidad/totalidad instaura la siguiente ecuación: humanismo = tecnocracia = teleologismo = control social; es decir, instaura el discurso de los profetas, pastores, representantes, legisladores, sabios, y mejoradores variopintos de la humanidad:

«La idea de *fin* tiene su origen en la posibilidad de control [*C'est la possibilité de contrôle qui fait naître l'idée de fin*]. Pero en realidad la humanidad no tiene ningún fin, funciona, controla su propio funcionamiento y hace aparecer a cada instante justificaciones de ese control. Hay que resignarse a admitir que no son más que justificaciones. El humanismo es una de ellas. [...] Los tecnócratas, por su parte, son humanistas, *la tecnocracia es una forma de humanismo* [*la technocratie est une forme d'humanisme*].

[...] Antes de Hegel la filosofía no esgrimía necesariamente esa pretensión de totalidad [*prétention à la totalité*]. [...] Creo por consiguiente que la idea de una filosofía que abarque la totalidad es relativamente reciente. [Y] en el fondo, ¿qué significa *hacer filosofía* en nuestros días? No construir un discurso sobre la totalidad, un discurso en el cual vuelva a estar contenida la totalidad del mundo, sino más bien ejercer en realidad cierta actividad, cierta forma de actividad. [...] Si la filosofía es menos un discurso que un tipo de actividad [*un type d'activité*] interna de un dominio objetivo, ya no se le puede exigir una perspectiva totalizante [*on ne peut plus requérir d'elle une perspective totalisante*]»¹⁰⁸.

Tal es el caso del discurso de los pastores y profetas del siglo “deleuziano”, “guattariano” o “foucaultiano”. Partir de la *identidad* permite construir el discurso de la totalidad y de la totalización: operatoria hegelianizante y dialectizante que vuelve

¹⁰⁷ Hegel, Georg, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, T1, p. 36 y T2, p. 411.

¹⁰⁸ Foucault, Michel, *DEI*, pp. 617-619; 611-612.

imposible la irrupción de la *diferencia*; diferencia que siempre es situacional (irrupción acontecimental), y que siempre está “en medio de” —siempre está *en la brecha*, “entre” dos o más series (no es ni *arkhé* ni *télos*)—, barriando con sus pasajes a toda forma de teleología y teodicea (gracias a su potencia funcionalista-maquinista). La diferencia siempre es ácrata o an-árquica (sin *arkhé*) y no existe más que en devenir auto-emancipatorio creador (sin *télos*). La diferencia es lo anti-profético por excelencia: es el acontecimiento¹⁰⁹, el Kairós¹¹⁰, la revolución, la ruptura (*breakthrough*), la brecha, la irrupción del Afuera («ese Afuera de la historia que es la sublevación»)¹¹¹ y de lo intempestivo, propio de toda «potencia social de la diferencia» (que nunca puede ser objeto de pronóstico, profecía, vaticinio)¹¹².

La posición de Foucault es compartida por Deleuze y Guattari: conjurar la identidad y la totalidad orgánica, puesto que ambas habilitan y conducen a su vez a *relaciones* y a *prácticas* políticas de representación suplantadora (jerarquía y dirigismo) y a toda una dinámica socio-política irremediablemente patriarcal de juegos de ‘reconocimiento’ mutuo según una dialéctica que distribuye amos y esclavos, superiores y inferiores, dirigentes y dirigidos, representantes y representados, gobernantes y gobernados, activos y pasivos (en una relación de co-determinación recíproca y fatal). Reconocimiento dentro de Lo Mismo, es decir, dentro de la identidad/totalidad (orgánica)¹¹³ ya instituidas, y dentro del diagrama de relaciones de poder (red de alianzas andromórficas y falocráticas) ya existentes:

«Lo que quieren las ‘voluntades’ en Hegel es hacer reconocer su potencia, ‘representar’ su potencia [*faire reconnaître leur puissance, représenter leur puissance*]. [...] Una concepción semejante es la del esclavo, es la ‘imagen’ que el hombre del resentimiento se hace del poder. Es el esclavo quien sólo concibe la potencia [*la puissance*] como objeto de *reconocimiento*, materia de una *representación*, baza de una *competición*, y por consiguiente quien lo hace depender, al final de un combate, de una simple atribución de valores establecidos. Si la relación amo/esclavo adopta fácilmente la *forma dialéctica* (hasta el punto de haberse convertido en un arquetipo o en una figura escolar para cualquier joven hegeliano), es porque el retrato del ‘amo’ que nos presenta Hegel es, desde el inicio, un retrato *hecho por el esclavo*, un retrato que *representa* al esclavo [*un portrait qui représente l’esclave*], al menos como se ve a sí mismo (como máximo, un esclavo “arribista”). Bajo la imagen hegeliana del señor, es siempre el esclavo quien se manifiesta. [...] La potencia ‘representada’ no es más que *apariencia* [*La puissance représentée n’est qu’apparence*]. De este modo los filósofos prometen a la voluntad una ‘limitación’

¹⁰⁹ Foucault, Michel, *DE3*, p. 581: «Un acontecimiento [*événement*] no es un segmento de tiempo, es, en el fondo, el punto de intersección entre [*point d’intersection entre*] dos duraciones, dos velocidades, dos evoluciones, dos líneas de la historia».

¹¹⁰ A condición de no tomar al ‘Kairós’ en un sentido teológico o sacerdotal, sino como proceso revolucionario: «Kairós que hace estallar la solución como algo brusco, brutal y revolucionario» (*Kairos, qui fait éclater la solution comme quelque chose de brusque, de brutal et de révolutionnaire*), y que nos abre a «la acogida de una situación revolucionaria» (*le recueillement d’une situation révolutionnaire*) (cf. Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, p. 245).

¹¹¹ Foucault, Michel, *Sublevarse*, p. 87. Cf. asimismo, *La Subjetivación. Curso sobre Foucault, Tomo III*, pp. 9; 175; 181; 196; 45: «[En Foucault] no hay “interior” en oposición con lo “exterior”, no hay restauración de la “interioridad”. Hay el descubrimiento de un movimiento de lo exterior a través del cual el exterior constituye un interior que es *interior de lo exterior*. [...] El ‘Afuera’ es *más lejano que todo mundo exterior*, y *más cercano que todo mundo interior*. Si lo lejano es absoluto, si es lo absolutamente lejano, es también lo infinitamente cercano. Y tanto más cercano cuanto que es lejano».

¹¹² Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, p. 269: «La revolución es la potencia *social* de la ‘diferencia’, la paradoja de una sociedad, la cólera propia de la ‘Idea social’».

¹¹³ Foucault, Michel, *La sexualidad...*, p. 173: «En el momento del desarrollo de la sociedad industrial, la burguesía deberá hacer creer que la sociedad no es el resultado de un ‘contrato’, sino de una *ligazón orgánica*».

(limitación racional o contractual) que será la única capaz de hacerla tolerable y resolver la ‘contradicción’»¹¹⁴.

«En Occidente siempre se ha rechazado pensar la *intensidad* [*l'intensité*]. [...] Pensar la intensidad (sus diferencias libres y sus repeticiones) no es una pobre revolución en filosofía: es recusar lo ‘negativo’ (que es un modo de reducir lo diferente a nada [*réduire le différent à rien*], a cero, al vacío, a la nada [*au néant*]). Es pues rechazar a la vez las filosofías de la identidad y las de la contradicción [*les philosophies de l'identité et celles de la contradiction*], las metafísicas y las dialécticas, Aristóteles con Hegel. [...] Es rechazar de una vez a los filósofos de la evidencia y de la conciencia, Husserl no menos que Descartes. Es recusar finalmente la gran figura de lo Mismo [*Même*] que, de Platón a Heidegger, no ha dejado de anillar [*boucler*] en su círculo a la metafísica occidental. [...] Es hacerse libre para pensar y amar [*penser et aimer*] diferencias insumisas y repeticiones sin origen que sacuden nuestro viejo volcán apagado [*différences insoumises et répétitions sans origine qui secouent notre vieux volcan éteint*], [...] esas diferencias que somos, esas diferencias que hacemos [*ces différences que nous sommes, ces différences que nous faisons*]»¹¹⁵.

Se trata, por el contrario, de no identificarse, de no dejarse identificar ni significar, de no hacerse representar, de no dejarse totalizar *ni* en lo político *ni* en lo sexual (y toda sexualidad es política, a la vez que toda política muerde y se incardina necesariamente en lo sexual y deseante). Pero “no identificarse” no implica no comprometerse, o aspirar a una posición, neutral, imparcial, pura, a salvo de las “contradicciones” y las “ideologías”, sino todo lo contrario: implica *fabricar* otro tipo de problemas y otra analítica del sexo-poder que ya no pase por la dinámica de las contradicciones “primarias y secundarias”, por la dinámica de la representación (totalizante) y del reconocimiento (identificante); se trata de *fabricar* otra cosa en su lugar, que respire, que esté viva, que esté atravesada por un deseo de auto-emancipación permanente:

«Pero si la ‘identidad’ deviene el mayor problema de la existencia sexual, si las gentes piensan que deben “desvelar” [*dévoiler*] su “identidad propia” y que esta identidad debe llegar a ser la ley, el principio, el código de su existencia, si la cuestión que perpetuamente plantean es: “¿Esto es acorde con mi identidad?”, entonces pienso que retornarán a una especie de ética muy próxima a la de la virilidad heterosexual tradicional [*a une sorte d'éthique tres proche de la virilité hétérosexuelle traditionnelle*]. Si debemos tomar posición respecto de la cuestión de la ‘identidad’, debe ser en tanto que somos seres únicos [*nous sommes des êtres uniques*]. Pero las relaciones que debemos mantener con nosotros mismos no son relaciones de identidad; más bien, han de ser relaciones de *diferenciación*, de creación, de innovación [*rappports de différenciation, de création, d'innovation*]»¹¹⁶.

Se trata, entonces, de escapar y de conjurar toda política patriarcal del tipo «*omnes et singulatim*», propia de las formas actuales de la gubernamentalidad que proceden por doble captura o *double bind* totalizante (*omnes*) y a la vez individualizante (*singulatim*). ¿En pos de qué? En pos de volver posibles y actuales a «esas diferencias que somos, esas diferencias que hacemos» (*ces différences que nous sommes, ces différences que nous faisons*). Perder la identidad (*identité*), perder la rostridad (*visageité*); acabar con la política de la identidad y con todas sus operatorias significantes e interpretativas¹¹⁷.

¹¹⁴ Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, pp. 11; 94.

¹¹⁵ Foucault, Michel, *DE1*, p. 770.

¹¹⁶ Foucault, Michel, *DE4*, p. 739.

¹¹⁷ Cf. Guattari/Deleuze, *Mille Plateaux*, pp. 144-145: «El rostro [*visage*] es el Ícono propio del régimen significativo, la re-territorialización intrínseca al sistema. El significativo se re-territorializa en el rostro. [...] El significativo siempre está rostrificado [*Le signifiant est toujours visagéifié*]». Cf. Parnet/Deleuze, *Dialogues*, pp. 56-57: «Perder el rostro [*Perdre le visage*], franquear o perforar la pared, limarla con mucha paciencia. [...] Lo que Fitzgerald llamaba una verdadera ruptura, la línea de fuga: no el viaje a los

Suscitar por doquier la indocilidad reflexiva, la inservidumbre voluntaria y la des-sujeción psico-sexo política, yendo en contra de nuestro siglo monarquizante, dialectizante y maradoniano:

«Si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos [*d'assujettir les individus*] (a través de unos mecanismos de poder que invocan una 'verdad'), pues bien, yo diría que la 'crítica' es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la *verdad* (acerca de sus efectos de poder) y al *poder* (acerca de sus discursos de verdad). La crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria [*l'art de l'inservitude volontaire*], de la in-docilidad reflexiva [*de l'indocilité réfléchie*]. La crítica tendrá esencialmente como función la des-sujeción [*La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement*]»¹¹⁸.

La imagen idealista y dialéctica del pensamiento (como toda imagen dogmática y moralizante) nos quiere dóciles, obedientes, sujetos bien identificados, rostrificados y reconocidos, y también deseosos de reconocimiento (principalmente, del reconocimiento masculino): hace de nosotros burócratas y tecnócratas de la razón, de la verdad, del poder, de la masculinidad, de la sexualidad, y del inconsciente (deseo); nos sumerge en la utopía autoritaria o de trascendencia («*utopie autoritaire ou de transcendance*»)¹¹⁹ que consiste en redactar la *Staats-wissenschaft* y la *Sexual-wissenschaft* (o *scientia sexualis*), haciendo que la filosofía devenga profecía, legislación, sabiduría, vanguardia (y haciendo que el filósofo devenga profeta, legislador, juez, representante, *porteparole*).

En una conferencia de 1978 en Japón, en la que remarcaba la triste comedia (*comique triste*) de Hegel por relación al régimen bismarkiano (y por extensión, entre la filosofía moderna y el Estado moderno), Foucault nos decía que cuánto más la filosofía moderna se hacía escuchar, más acababa autorizando y fundando las formas más excesivas y desmedidas del ejercicio de poder («*plus les institutions politiques se pénètrent de leur pensée, plus ils servent à autoriser des formes excessives de pouvoir*»); a punto tal que bajo el idealismo alemán (y el método dialéctico), pero también bajo el fascismo y el stalinismo —Foucault nombra también a Hitler, Mussolini y Stalin (los dos primeros por relación a Nietzsche y el tercero por relación a Hegel-Marx)—, la idea de construir un “Estado filosófico” se volvió literalmente inconsciente, pensado y caracterizado bajo la forma de un “Estado puro”, («*C'est l'État philosophique devenu littéralement 'inconscient' sous la forme de l'État pur*»), pues, en efecto, el Estado deviene literalmente inconsciente cuando es caracterizado y puesto a funcionar como

Mares del Sur, sino la adquisición de una clandestinidad (incluso si para ello uno debe devenir animal, moro o mujer) [*l'acquisition d'une clandestinité (même si l'on doit devenir animal, devenir nègre ou femme)*]. Ser un desconocido [*inconnu*], como pocas personas lo son: en eso consiste 'traicionar' [*trahir*]. Cf. Foucault, Michel, *DE4*, p. 50: «Romper la relación consigo mismo, perder su identidad» (*briser le rapport avec lui-même, perdre son identité*).

¹¹⁸ Foucault, Michel, “Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]”, p. 39.

¹¹⁹ Guattari/Deleuze, *¿Qu'est-ce que la Philosophie?*, p. 96: «Hay que distinguir entre las utopías autoritarias o de trascendencia, y las utopías libertarias, revolucionarias, de inmanencia. Pero decir que la revolución es en sí misma una utopía de inmanencia [*la révolution est elle-même utopie d'immanence*] no significa decir que sea un sueño. [...] Al contrario, es plantear la revolución como plano de inmanencia, como movimiento infinito, como sobrevuelo absoluto [*la révolution comme plan d'immanence, mouvement infini, survol absolu*], pero en tanto que en que estos rasgos se conectan con lo que hay de real aquí y ahora en la lucha contra el capitalismo, y relanzan nuevas luchas cada vez que la anterior es traicionada. La palabra 'utopía' designa por lo tanto esta conjunción de la filosofía (o del concepto) con el medio presente: filosofía política».

una “idea reguladora”, como un *a priori* para todo pensamiento, para toda práctica, y para toda forma de organización social¹²⁰:

«Incluso más que el apoyo dogmático de las religiones, la filosofía le pone la firma a poderes desenfrenados [*Plus encore que l'appui dogmatique des religions, la philosophie authentifie des pouvoirs sans frein*]. [...] Se puede (y es perfectamente legítimo, e incluso diría que recomendable) interrogar desde el punto de vista histórico sobre las extrañas relaciones [*liens*] que Occidente ha establecido entre éstos filósofos y el poder: ¿en qué medida estos vínculos entre la filosofía y el poder se pudieron establecer *en el mismo momento* en que la filosofía se daba como ‘principio’, si no de *contra-poder*, sí, al menos, de *moderación* del poder [*sinon de contre-pouvoir, du moins de modération de pouvoir*], en el momento en que la filosofía debía decirle al poder: “Aquí te paras, ya no irás más lejos”. ¿Se trata de una traición [*trahison*] de la filosofía? ¿O es que, después de todo, decirle al poder “Detente ahí” no implica ya virtualmente, secretamente también, *tomar el lugar* del poder [*prendre la place du pouvoir*], convertirse en la «Ley» de la «Ley», y por lo tanto, *realizarse* como Ley [*se faire la loi de la loi, et par conséquent se réaliser comme loi*]?»¹²¹

Pero una nueva imagen del pensamiento y de la acción no puede ser sino el producto de una *indocilité réfléchie* propia de toda ciencia nómada («*science nomade*») o menor («*science mineure*») ¹²², propia de los saberes de abajo («*savoirs d'en dessous*») —que son anti-ciencias («*anti-sciences*») —, propia de los saberes que se desmarcan del sentido común («*savoirs sans sens commun*») ¹²³ y de todas las redundancias dominantes. Hacer filosofía es traicionar, y traicionar es todo lo contrario a trampear (en un mundo masculino y patriarcal donde la trampa y los tramposos hacen la ley); además, sólo los tramposos (hijos del siglo) se preocupan *teleológicamente* por el futuro, porque su libido está volcada en prepararse un porvenir según las reglas del mundo secular en curso (se hacen un rostro, un Nombre, un Apellido, una propiedad, una identidad, y exigen un reconocimiento). Tramposos son todos los profetas, legisladores, representantes, sabios, adivinos, pronosticadores del siglo actual o futuro:

«Siempre hay una traición en la línea de fuga [*Il y a toujours de la trahison dans une ligne de fuite*]. Nada de trampear [*tricher*] como un hombre *del orden* (que prepara su “porvenir”), sino al contrario, traicionar [*trahir*], traicionar a la manera de un hombre *simple* (que no tiene ni pasado ni futuro). Traicionar a las fuerzas estables que quieren retenernos, los poderes establecidos de la tierra [*On trahit les puissances fixes qui veulent nous retenir, les puissances établies de la terre*]. [...] Traidor al mundo de las significaciones dominantes y del orden establecido [*Traître au monde des significations dominantes et de l'ordre établi*]. El “traidor” es muy diferente del “tramposo”: el tramposo pretende ampararse de *propiedades* establecidas, *conquistar* un territorio, e incluso *instaurar* un orden nuevo. El tramposo tiene mucho ‘porvenir’, pero no tiene ni el más mínimo *devenir*. El sacerdote, el adivino, es un tramposo, en cambio el experimentador es un traidor. El ‘hombre de Estado’, o el ‘hombre de corte’, es un tramposo [*Le prêtre, le devin,*

¹²⁰ Es conocida aquella frase de Schelling (1803) de que la Historia de un pueblo comienza cuando se constituye como Estado: «Como ‘objeto’ de la Historia, en su sentido más estricto, designamos la formación de un organismo social que realiza la libertad, o sea, del Estado. Existe una *ciencia del Estado*, como existe necesariamente una ciencia de la naturaleza. Su idea tampoco puede ser tomada de la experiencia, ya que ésta más bien debe aparecer aquí como creada según Ideas (y el Estado debe aparecer como obra de arte)» (cf. Schelling, Friedrich, *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, p. 104).

¹²¹ Foucault, Michel, *DE3*, pp. 539-540.

¹²² Guattari/Deleuze, *Mille Plateaux*, pp. 446 y ss.

¹²³ Foucault, Michel, *Il faut défendre la société*, pp. 13-16. Foucault identifica su concepto de *anti-sciences* con el concepto deleuziano/guattariano de *science mineure*: «La reactivación de los saberes locales (*menores*, diría acaso Deleuze) contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos de poder intrínsecos [*contre la hiérarchisation scientifique de la connaissance et ses effets de pouvoir intrinsèques*]».

est un tricheur, mais l'expérimentateur un traître. L'homme d'Etat, ou l'homme de cour, est un tricheur]»¹²⁴.

En síntesis, hacer proliferar por todos lados y de manera colectiva (sustrayéndose a las prácticas representativas y jerárquicas) máquinas críticas, máquinas de lucha, agenciamientos colectivos liberatorios con los cuales intervenir en la realidad con vistas a transformarla auto-emancipatoriamente. Fugarse, sí, pero *produciendo* al mismo tiempo la fuga; huir, pero mientras se huye, *hacer huir*: reventar un caño, hacer pasar los flujos revolucionarios y las catexis revolucionarias de deseo que lo hagan estallar desde dentro

«La gente honesta me dice que no hay que fugarse [*ne faut pas fuir*], que no está bien, que es ineficaz, que hay que trabajar para lograr “reformas”. Mas el revolucionario sabe que la fuga es revolucionaria, pero bajo la condición de arrancar el mantel, o de hacer fugar un cabo del sistema; pasar el muro [*la fuite est révolutionnaire, à condition d'entraîner la nappe ou de faire fuir un bout du système; passer le mur*]»¹²⁵.

Desorganizar el orden de organización actualmente existente para crear algo nuevo: para crear ya mismo, *aquí y ahora*, aquella sociedad igualitaria y emancipatoria en la que deseamos vivir (sin relegarla a un supuesto futuro de la revolución). Nuestra tarea colectiva, directa y co-organizada es, como nos dice Foucault, «producir algo que aún no existe y que no podemos saber ni cómo ni qué será» (*nous avons à produire quelque chose qui n'existe pas encore et dont nous ne pouvons savoir ce qu'il sera*)¹²⁶.

1.5. Filosofía Anti-epílica ↔ Devenir-Amazona ↔ Auto-emancipación humana.

«Des Amazones, peuple-femme sans Etat».
(Guattari/Deleuze, año 1980)

Es en este sentido que Deleuze y Foucault (en su entrevista conjunta de 1972 sobre *Los intelectuales y el poder*) postulaban la necesidad avanzar más lejos en nuestras teorías y en nuestras prácticas políticas, produciendo «una acción revolucionaria que, desde el fondo de su carácter *parcial*, esté determinada a poner en entredicho *la totalidad del poder y de su jerarquía*»¹²⁷. Precisamente, ambos consideran que son no únicamente los grandes movimientos de masas, los grandes grupos o conjuntos estadísticos y mayoritarios, sino ante todo los conjuntos, grupos y movimientos *minoritarios y de abajo* (que no son lo mismo que las “minorías”), con sus luchas parciales y locales, con su ausencia de ‘sentido común’ (sentido sumiso y dócil), quienes emplazan hoy *nuevos* modos de luchas «contra las formas de poder, de imposición y de control que se ejercen sobre ellos»; es el caso, por ejemplo, de «las mujeres, los

¹²⁴ Parnet/Deleuze, *Dialogues*, pp. 52-53.

¹²⁵ Deleuze/Guattari, *L'Anti-Œdipe*, p. 239. Cf. Asimismo, Foucault, Michel, *DE4*, p. 93: «Aquellos que están insertos e implicados en ciertas relaciones de poder pueden (*en sus acciones, en su resistencia y en su rebelión*), escapar a esas relaciones, transformarlas, en fin, dejar de ser obedientes [*leur échapper, les transformer, bref, ne plus être soumis*]». Cf. Parnet/Deleuze, *Dialogues*, p. 47: «Fugar [*Fuir*] no significa, ni muchísimo menos, renunciar a la acción: no hay nada más activo que una fuga [*rien de plus actif qu'une fuite*]. Fugar es *hacer fugar* [*faire fuir*], no necesariamente a los demás, sino hacer que algo fugue, hacer fugar un sistema [*faire fuir un système*] como se agujerea un caño. [...] Fugar es trazar una línea [*tracer une ligne*], líneas, toda una cartografía. No se descubren mundos más que a través de una larga fuga quebrada [*une longue fuite brisée*].»

¹²⁶ Foucault, Michel, *DE4*, p. 74.

¹²⁷ Foucault, Michel, *DE2*, p. 309.

prisioneros, los enfermos en los hospitales, los homosexuales» (la lista es extensible). Y además, afirman que estas luchas devienen revolucionarias «a condición de ser radicales: sin compromisos ni reformismos [*sans compromis ni réformisme*], sin tentativas para modelar el mismo poder, consiguiendo como máximo un “cambio de titular”»¹²⁸; ni reformismo, ni progresismo, ni profetismo, ni humanismo, sino la *action révolutionnaire*:

«Si se tratase simplemente de cambiar “la conciencia” de la gente, bastaría con publicar periódicos, revistas y libros, o atraer a algún productor de radio o televisión. Lo que queremos es cambiar la ‘institución’. [...] *El humanismo* consiste en querer cambiar el sistema ideológico sin tocar la institución. *El reformismo* consiste en cambiar la institución sin tocar el sistema ideológico. *La acción revolucionaria* [*action révolutionnaire*] se define, por el contrario, como una conmoción simultánea de la conciencia y de la institución: ataca a las relaciones de poder allí mismo donde son el instrumento, la armazón, la armadura»¹²⁹.

Estos nuevos modos de lucha son, también según la óptica política de Foucault (en 1978), de carácter anárquico, tal y como ya nos lo había dicho Deleuze en *Diferencia y Repetición* (de 1968) por relación a la facultad de sociabilidad:

«Estas luchas inmediatas [*luttés immédiates*] tampoco esperan la llegada de un momento futuro que sería el de la revolución, que sería la liberación, la desaparición de las clases, la disolución del Estado [*le dépérissement de l’État*], la solución de todos los problemas. Por relación con un orden jerárquico de explicaciones (o un orden revolucionario que polariza la historia y que jerarquiza sus momentos), podemos decir que estas luchas son luchas anárquicas [*ces luttés sont des luttés anarchiques*]»¹³⁰.

La nueva imagen del pensamiento, la nueva práctica de la filosofía que Guattari y Deleuze (y también Foucault) contribuyeron a crear es, de manera ineludible, una práctica de *guérilla*, de *indocilité*, de *inservitude*: una práctica *révolutionnaire* de ejercicio permanente de *contre-pouvoir*. Detestar la estupidez (*nuire à la bêtise*) y denunciar la bajeza del pensamiento (*à dénoncer la bassesse*) inmanentes a nuestro siglo no es otra cosa que esto. Y no es una metáfora: es literal. No hace falta ni interpretar ni significar, sino maquinar psico-sexo políticamente las relaciones de falo-poder, y los investimentos (catexis) libidinales que las hacen posibles y actuales.

Únicamente la lucha, la resistencia y la fuga son fuente *vida* y *creación*: porque siempre que haya poder —vertical, disimétrico, jerárquico, biunivocizante, falológico y falométrico— habrá resistencia y fuga, y la resistencia y la fuga son siempre *primeras* respecto de las relaciones de poder instituidas, análogamente a como las máquinas de guerra siempre son *primeras* respecto del aparato de Estado que intenta capturarlas dentro de su axiomática falo-fiola (sea por adjunción o por sustracción).

Deviene necesario abrir aquí un paréntesis en torno al proceso estatal de adjunción y sustracción de axiomas.

El deleuzo-guattarismo académico de corte estatista tiende a considerar la teoría de los dos polos del Estado capitalista (el polo socialdemócrata-reformista y el polo totalitario-fascista) como si se tratase de una conceptualización binómica (alternativa exclusiva y excluyente), del tipo: “O bien el Estado Máximo, o bien el Estado Mínimo (o bien el Estado hyper-keynesiano múltiple y pluralista, o bien el anarco-capitalismo)”. Sin embargo, Guattari y Deleuze (y también Foucault) se esfuerzan por mostrarnos lo

¹²⁸ Foucault, Michel, *Op. cit.*, 315.

¹²⁹ Foucault, Michel, *DE1*, p. 231.

¹³⁰ Foucault, Michel, *DE3*, p. 546.

contrario; a saber, que el Estado-nación, tanto al adjuntar como al sustraer axiomas, no hace sino organizar *todas* las relaciones y *todas* las prácticas humanas (económicas, sociales, simbólicas, sexuales, etc.) según un modelo *jurídico-contractual* y *fiduciario* (imagen dogmática y moral) que no excluye la existencia de la anti-producción, la desigualdad, la pobreza, o la violencia sexual patriarcal; al contrario, ambos polos del Estado funcionan siempre *emparejados* y bajo un régimen de *co-existencia* y *co-determinación* recíproca, produciendo toda una serie de ‘ilegalismos’ necesarios y fundantes, cada uno a su manera. El papel del Estado como «umbral de intra-consistencia» es el de *producir* y *distribuir* en tal lado (en tal clase, sexo-género, color de piel, capacidades, edades, etc.) los excesos y los privilegios (adjunción de axiomas), y en tal otro las carencias y las exclusiones (sustracción de axiomas); pero nunca se cuestiona la existencia misma de los privilegios y las exclusiones (independientemente de cómo se las distribuya axiomáticamente), así como tampoco cuestiona jamás la existencia (y a supuesta necesidad) de las verticalidades, jerarquías, disimetrías, divisiones sociales, profesionales, etc. Foucault mismo nos lo decía: la crítica filosófica y política nunca pone en cuestión «el principio según el cual el ‘Derecho’ debe ser la ‘forma’ misma del poder, y de que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del Derecho». Sin dudas hay que luchar y resistir, también, en el terreno de los axiomas (pues tanto más es preferible la adjunción que la sustracción), pero a condición de socavar, fugar, reventar y demoler, en la teoría, en la crítica y en la clínica, en las relaciones, prácticas e instituciones el supuesto mismo de que es en el Derecho y en la Ley (en el Estado) donde se haya nuestra última *ratio* y nuestra última liberación (pues es allí cuando se incurre en las piadosas destrucciones, comunes al hegelianismo y al psicoanálisis, a la *Staatswissenschaft* y a la *Sexualwissenschaft*).

De allí que cabe una sospecha: el hecho de afirmar, ante tal o cual problemática social, que “el Estado está ausente”, ¿no implica mistificar los problemas relativos al falo-poder del Estado-capital, habida cuenta de que éste administra (tanto en la adjunción como en la sustracción) la falta, la carencia, y el exceso, análogamente a como administra los «ilegalismos»¹³¹ y las violencias patriarcales (siendo la prostitución y la *Industria de la Vagina* el ilegalismo fundamental)¹³²? De facto, el falo-falo poder patriarcal estatal-capitalista procede *por adjunción de axiomas sexuales y eróticos*, y no únicamente por sustracción (represión/prohibición); si algo nos mostró Foucault a lo

¹³¹ Para el concepto de «ilegalismo», cf. Foucault, Michel, *DE2*, pp. 718-719; *DE3*, p. 88; *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*, pp. 277; 285-289. Asimismo, cf. Deleuze, Gilles, *El Poder. Curso sobre Foucault*, pp. 60-64; 120; 146; *Foucault*, pp. 36-37; 45.

¹³² Foucault, Michel, *DE2*, p. 730: «El ejemplo más patente [de utilización de los ilegalismos] es el de la explotación del sexo [*l'exploitation du sexe*]. Por un lado hay prohibiciones, escándalos y represiones en torno de la vida sexual; esto permite transformar la “necesidad” en “mercancía” sexual difícil y cara, y luego se la explota. Ninguna gran industria de ningún gran país industrializado puede rivalizar con la enorme rentabilidad del mercado de la prostitución. [...] Esas enormes masas de dinero suben y suben hasta llegar a las grandes empresas *financieras* y *políticas* [*entreprises financières et politiques*] de la burguesía: en suma, se mantiene un tablero de ajedrez donde hay escaques peligrosos y otros que son seguros. [...] Un sistema de chantajes e intercambios [*Un système de chantages et d'échanges*]». Cf. asimismo, Deleuze, Gilles, *La Subjetivación. Curso sobre Foucault*, p. 284: «Siempre hay algo que fuga. E incluso si tuviera una diferencia con Foucault, estaría a este nivel: para mí *el poder consiste en taponar líneas de fuga*. [...] Por mi cuenta no definiría un campo social por una ‘estrategia’ [de poder]; lo definiría por las líneas de fuga. Un campo social es algo que fuga por todas partes: el dinero, los bienes, los trabajadores, los créditos, etc., todo es un sistema de línea de fuga. Y el poder son los taponamientos de las líneas de fuga, y *está obligado a permitir algunas* (al precio de que otras sean taponadas). Aquí me volvería a encontrar con Foucault en el punto en que la Ley es la *gestión de los ilegalismos permitidos* (hay ilegalismos permitidos y otros no permitidos)».

largo de toda su *Historia de la sexualidad* es que la sociedad victoriana represiva ha quedado atrás hace demasiado tiempo: el patriarcado actual (suscitado tanto por el Estado como por el capitalismo) es el patriarcado de la adjunción axiomática, el «*progressisme-fasciste ou, à la rigueur, néo-archaïsme*» del que hablaba Guattari: de Playboy, Divas Play, PornTube, Pornhub, de la “*window prostitution*”, del turismo sexual (industrias de la violencia sexual masculina), a punto tal que, incluso desde cierto izquierdismo el sólo hecho de desnudarse en los espacios públicos es considerado como un acto “subversivo” e “inmoralista” *per se*.

Cabría entonces preguntarnos junto con Guattari y Deleuze si, en rigor, no será que el Estado-capital distribuye meticulosamente *tanto* sus presencias *como* sus ausencias (ausencias que no son sino rodeos en el arte de presentificarse), tanto sus adjunciones como sus sustracciones. Lo que ambos nos dicen es que los dos polos no constituyen una alternativa excluyente, sino que o bien corren paralelos (replegados el uno sobre el otro), con discursos y programas diferentes pero bajo un régimen de complicidad y co-determinación recíproca (complicidad molecular y micro-física), o bien ambos se hallan directamente mezclados y unidos de manera inextricable:

«Sabemos incluso que la sociedad *está organizada para* distribuir la ‘falta’ en tal lugar, el ‘exceso’ en tal otro lugar [*la société est organisée pour distribuer le manque en tel endroit, le trop en tel autre endroit*]. [Por eso] no decimos que no hay falta. Decimos: los fenómenos de ‘falta’ no guardan relación con el deseo [*les phénomènes de manque, ce n’est pas le désir*]»¹³³.

«Las dos cosas se producen al mismo tiempo: el capitalismo se enfrenta a sus límites, y al mismo tiempo los desplaza, para situarlos más lejos. Se dirá que la tendencia ‘totalitaria’, restringe los axiomas (corresponde al afrontamiento de los límites [*affrontement des limites*]), mientras que la tendencia ‘social-demócrata’ corresponde al desplazamiento de los límites [*déplacement des limites*]. Pues bien, el uno no va sin el otro, bien en dos lugares diferentes (pero co-existentes), o bien en momentos sucesivos (pero estrechamente ligados), actuando siempre la una *sobre* la otra [*sur l’autre*], e incluso la una *en* la otra [*dans l’autre*], constituyendo la misma axiomática. Un ejemplo típico sería el Brasil actual, con su ambigua alternativa “totalitarismo-socialdemocracia” [*avec son alternative ambiguë “totalitarisme-social démocratie”*]»¹³⁴.

Quienes maquinan la filosofía de Guattari/Deleuze planteando que la única lucha se da en el nivel interno de los axiomas jurídicos —postulando un Estado hyper-keynesiano extremo “por venir” que debería ser capaz de cobijar a los desposeídos y de efectuar una redistribución más justa de los stocks y de los bienes colectivos en orden a suscitar una movilidad social ascendente e inclusiva— no hacen sino reproducir, bajo una nueva jerga deleuzo-guattariana, una imagen del pensamiento demasiado conocida: reducir todos los problemas psico-sexo políticos y económicos a la esfera de la *distribución* y del *consumo*, omitiendo que los verdaderos problemas ocurren en el nivel de la *producción*¹³⁵. Marx ya se encargó en *El Capital* de demostrar la mistificación milagroseante de dicho ejercicio del pensamiento, cuando nos decía que «bajo el pretexto de ocuparse solamente de la riqueza de la Nación y de los recursos del Estado [*dem Reichtum der Nation und den Hilfsquellen des Staats*], declaran, *de hecho*, los intereses de la clase capitalista [*die Interessen der Kapitalistenklasse*] (y el

¹³³ Deleuze, Gilles, *Lettres et Autres Textes*, p. 204.

¹³⁴ Guattari/Deleuze, *Mille Plateaux*, p. 579. Durán Rojas y Ferreyra citan (*op. cit.*, p. 31) el pasaje relativo a Chile (p. 578) pero omiten el pasaje relativo a Brasil (p. 579). La selección (recorte) ya es un índice filosófico por sí mismo.

¹³⁵ He abordado muy detalladamente esta crítica en: Chicolino, Martín, “El Anti-acontecimiento político y sexual. Patriarcado, Estado y Capital”, pp. 143-419.

enriquecimiento [*Bereicherung*] en general) como siendo los fines últimos del Estado, y proclaman así la sociedad burguesa [*und proklamieren sie die bürgerliche Gesellschaft*]¹³⁶. Con lo cual: «*Voilà!, le crétinisme bourgeois dans toute sa béatitude!*»¹³⁷. Guattari y Deleuze, por su parte, nos decían que:

«La reivindicación revolucionaria no está ni esencial ni exclusivamente situada en el nivel de los bienes “de consumo”; abarca igualmente una consideración del deseo. La teoría revolucionaria en la medida en que mantenga sus reivindicaciones *únicamente* en el nivel del aumento de los medios de consumo, *refuerza indirectamente una actitud de pasividad en la clase obrera*. No es con referencia al consumo que hay que perfilar una sociedad comunista, sino en relación al deseo y a la finitud humana»¹³⁸.

«No hay revolución conforme a los ‘intereses’ de las clases oprimidas *a menos que el deseo haya adoptado una posición revolucionaria* que comprometa a las propias formaciones del inconsciente [*si le désir n’a pas pris lui-même une position révolutionnaire qui engage les formations mêmes de l’inconscient*]. Porque el deseo, en todos los sentidos, forma parte de la infraestructura (no creemos en absoluto en conceptos como el de ‘ideología’, que no sirve de nada a la hora de analizar los problemas)»¹³⁹.

Es menester considerar que mientras subsista el Patriarcado, el Derecho estatal público y privado (y la adjunción de axiomas jurídicos para legislar la vida pública y privada) es una farsa, un «*bluff*»¹⁴⁰, con la que los macho-fachos que ejercen el poder, los poderes, implantan su violencia y su terror estatal “de Derecho”. No es, como creen los académicos del Estado-capital, yendo *en contra* de los Derechos Humanos (hipótesis represiva) que se emplaza, hoy, el terrorismo y el fascismo estatal, sino al contrario, es echando mano a la Ley y a los llamados Derechos Humanos; por ejemplo, es en nombre de la “lucha contra el terrorismo”, o sea, es en nombre de la Paz y la Seguridad (*Law & Order*), y es con una Ley Anti-Terrorista en la mano, que todos los Estados garantizan la paz y la seguridad “democrática”, “plebeya” y “humana”. Es así como Recep Tayyip Erdoğan (al frente del Estado turco) y como el actual ayatollah Alí Khamenei (al frente del Estado iraní) secuestran, torturan, bombardean, gasean, asesinan, femicidan, violan, prostituyen, desaparecen y colonizan mujeres, niñas, y los territorios del Kurdistán y toda la inmensa revolución de las mujeres kurdas, esas Amazonas modernas que resisten, luchan, y crean un nuevo mundo de posibles. De la misma manera, es en nombre de la lucha anti-terrorista (art. 139 del Código Penal) que el Estado mexicano (gobierno el partido que gobierne) procede a invadir los territorios autónomos conquistados por la revolución zapatista (que está creando un mundo donde quepan muchos mundos), e incluso el Estado argentino hace lo propio por relación a lxs mapuches y a las casi cuarenta naciones indígenas que no se someten¹⁴¹; a punto tal que incluso el KNK kurdo (siglas del *Congreso Nacional de Kurdistán*) tuvo que responder a una muy tendenciosa investigación realizada por el ‘Observatorio Universitario de Terrorismo’ (OUT), perteneciente al ‘Instituto de Relaciones Internacionales’ (IRI) de la

¹³⁶ Marx, Karl, “Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie”, L3.V8., p. 793.

¹³⁷ Marx, Karl, “Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie”, L2.V5., p. 484.

¹³⁸ Guattari, Félix, *Psicoanálisis y transversalidad*, p. 199.

¹³⁹ Deleuze, Gilles, *Pourparlers*, pp. 31-32.

¹⁴⁰ Foucault, Michel, *Du gouvernement des vivants*, p. 76.

¹⁴¹ En Argentina, la Ley Anti-Terrorista (Ley 26.734) existe desde 2007, con modificaciones en 2011. Cf. las palabras de la ‘weichafe’ Moira Ivana Millán en “El pueblo mapuche no lucha por la propiedad de la tierra, sino por un modo de vida en la tierra”.

Universidad Nacional de La Plata, que declara que la organización autónoma kurda es “terrorista” (informe hecho a medida del Estado turco)¹⁴².

Resulta evidente, entonces, que las *relaciones*, las *prácticas* y las *instituciones* de falo-fiolo poder son internas e inmanentes al diagrama de poder estatal-capitalista (patriarcal), y que su función es *realizar dicho diagrama* (apelando a los piadosos reformismos según su correspondiente adjunción axiomática). De allí la conceptualización de Deleuze y Guattari respecto de la «isomorfía»¹⁴³ de todos los Estados, que se sostiene independientemente de las “diferencias” a nivel programático, modélico, discursivo, ideológico, partidocrático, de sus rostridades de poder y de su régimen de gubernamentalidad (independientemente de su polimorfismo). Isomorfía que lxs zapatistas ya nos han advertido¹⁴⁴. Cerramos aquí el paréntesis.

Y bien, yendo a contracorriente (fuga amazónica) de los dos polos del Estado capitalista, comprendemos que las verdaderas resistencias y fugas (las utopías de inmanencia), que son las únicas creadoras de vida, vienen siempre del Afuera (son intempestivas e inactuales) y socavan con su poderosa vitalidad *no-orgánica* (*puissante vitalité non-organique*) el diagrama de poder sobre el que descansan todos los aparatos de captura del Estado orgánico:

«La última palabra del poder es que la resistencia es primera [*la résistance est première*], en la medida en que las relaciones de poder se mantienen intactas en el diagrama, mientras que las resistencias están necesariamente en una relación directa con el Afuera [*le dehors*], del que proceden los diagramas. Por eso un campo social, más que estrategizar, resiste, y el pensamiento del Afuera es un pensamiento de la resistencia [*la pensée du dehors est une pensée de la résistance*]»¹⁴⁵.

El concepto de resistencia (activa y creadora) del que nos habla la filosofía de Deleuze, Guattari y Foucault tiene una operatividad y eficacia histórica bien concreta; por ejemplo, las mujeres revolucionarias del Kurdistán dicen: «*Berxwedan Jiyane*» (la resistencia es vida). Y en kurdo la palabra mujer (*Jin*) comparte la raíz con la palabra vida y vitalidad (*Jiyan*), por eso ellas dicen «*Jin, Jiyan, Azadi*» (Mujer, Vida, Libertad).

En otras palabras: la vitalidad activa y creadora depende *siempre* del devenir-mujer, que es la llave y la clave («*la clef*») de todos los devenires auto-emancipatorios posibles y de todas las revoluciones sociales y colectivas a gran escala¹⁴⁶; lo cual, evidentemente, no tiene nada que ver con el biologicismo del cuerpo *orgánico* (sexado) femenino en tanto que reproductor (traer al mundo vida humana), sino, por el contrario, con esa *puissante vitalité non-organique qui complète la force avec la forcé* (poderosa vitalidad

¹⁴² KNK, “Congreso Nacional de Kurdistán critica supuesta investigación de Universidad argentina sobre el movimiento kurdo”. Cf. asimismo, los siguientes artículos publicados en *Kurdistán América Latina*: <https://acortar.link/7oAzHX>

¹⁴³ Y aún más: es porque todos los Estados son *isomorfos* que podemos decir (con Foucault) que, en el nivel del ejercicio micro-físico del poder, «todos los dispositivos disciplinarios son *isotópicos* o, al menos, tienden a la isotopía» (cf. Foucault, Michel, *Le pouvoir psychiatrique*, p. 54).

¹⁴⁴ EZLN, *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista*, p. 231: «El sistema (no hay que olvidarlo) todo él es impunidad hecha Gobierno, medios de comunicación, aparato judicial, cuerpo legislativo, Ejército, Policía, cárcel, patrón, jefe, autoridad diversa. [...] Si debe optar por asumir un ‘género’, elije ser masculino, varón, hombre, macho, *aún cuando quien lo administre sea mujer*. Un patriarca que no por su ropaje “moderno” es menos brutal y sangriento que el que se levantó desde que se inició la violencia contra lo femenino».

¹⁴⁵ Deleuze, Gilles, *Foucault*, pp. 95-96.

¹⁴⁶ Guattari/Deleuze, *Mille Plateaux*, p. 340: «*tous les devenirs commencent et passent par le devenir-femme: c’est la clef des autres devenirs*» (todos los devenires comienzan y pasan por el devenir-mujer: esta es la clave para otros devenires).

no-orgánica que completa la fuerza con la fuerza), y que siempre enriquece (*enrichit*) a aquello con lo que entra en relación, a aquello con lo que se compone, y que por tanto empuja la revolución social macro-física y molar más allá de los axiomas jurídico-contractuales, hacia la creación de una nueva forma de la sociabilidad que tiene por objeto trascendente la anarquía. Lo contrario a la manera de proceder del Patriarcado estatal y capitalista, que faliciza, biunivociza, empobrece, castra, edipiza, normaliza, integra, identifica, reconoce, controla, y por tanto, depotencia y “baja el ritmo” y la intensidad de todo lo que toca (suerte de estabilizador de tensión humana). Don de Midas al revés, como decía Valerie Solanas en 1968 respecto de la masculinidad: «*everything he touches turns to shit*»¹⁴⁷. Y sin embargo, el Estado jamás abandonará el deseo vampírico que lo alimenta y lo atraviesa, y que consiste en apropiarse de todas las máquinas de guerra contestatarias —ora por la represión o sustracción de axiomas, ora por la adjunción de axiomas jurídico-contractuales y bajo una forma de universalidad—, y tanto más cuanto más éstas se resisten y se ponen a crear algo nuevo y lleno de vida: justo como los 4 Estados (Turquía, Irán, Irak, Siria) que se apropiaron colonialmente de los territorios del Kurdistán se empeñan actualmente por sedentarizar el profundo espíritu nómada (sin Estado) del pueblo kurdo, que se cuenta por millones; y como no lo pueden hacer por la persuasión jurídico-axiomática, proceden por la represión y el genocidio abiertos (ante la vista de los Estados “democráticos” que, aún así, continúan comerciando con ellos, como es el caso del Estado argentino bajo diversos gobiernos)¹⁴⁸. Es justamente lo que Claire Parnet le decía a Deleuze en 1977:

«Félix y tú defendéis la hipótesis de que los nómadas habrían inventado la ‘máquina de guerra’ [*les nomades auraient inventé la machine de guerre*]. Lo que implica que los Estados no tenían ninguna (y que el poder del Estado se basaba en otra cosa). Así pues, una tarea inmensa para los Estados será tratar de *apropiarse* de la máquina de guerra [*s’appropriier la machine de guerre*], convertirla en una institución militar o en un Ejército, para volverla contra los nómadas [*pour la retourner contre les nomades*]»¹⁴⁹.

Ahora bien, la resistencia activa y creadora propia de las máquinas de guerra y de lucha, ¿tienen como *arkhé* y como *télos* el deseo de Estado, sea éste un Estado Amazona o un Estado Pluralista y de la Multiplicidad (o la multitud)? O para decirlo en otras palabras: ¿acaso el devenir-Amazona de todo el mundo ha de *desear* re-territorializarse en un aparato de Estado, investido como el Alfa y el Omega de la sociabilidad, o como la expresión más acabada de la Idea social? Guattari y Deleuze responden en 1972 y en 1980 de manera directa y sin ambigüedades:

«Es difícil imaginar lo que sería un Estado-Amazona [*un Etat-amazone*], un Estado de las Mujeres [*un Etat des femmes*], o bien un Estado de los trabajadores eventuales, un Estado del “rechazo”. Si las minorías *no constituyen Estados* viables (cultural, política, económicamente) es porque *ni* la forma-Estado, *ni* la axiomática del capital, *ni* la cultura correspondiente les

¹⁴⁷ Solanas, Valerie, *SCUM Manifesto*, p. 11. Cf. Guattari/Deleuze, *L’Anti-Œdipe*, pp. 71-72: «Los Movimientos de Liberación de las Mujeres tienen razón cuando dicen: “No estamos castradas, váyanse a la mierda” [*Nous ne sommes pas castrées, on vous emmerde*]».

¹⁴⁸ Cf. la última información oficial de la Cancillería Argentina respecto del comercio bilateral entre Argentina y Turquía (durante 2022) [aquí](#) y [aquí](#). Por lo demás, la misma empresa estatal turca que fabrica los *drones* y otras aeronaves de guerra con los que Recep Tayyip Erdoğan bombardea y aniquila con su genocidio sistemático y cotidiano, día tras día, objetivos civiles kurdos (*Turkish Aerospace Industries*) traza alianzas con el Estado argentino para la fabricación del satélite argentino ARSAT (cf. <https://www.arsat.com.ar>). Para información sobre el armamento bélico de *Turkish Aerospace Industries* sobre comunidades kurdas, cf. <https://www.kurdistan24.net/> y <https://riseup4rojava.org/weapon-industry/>

¹⁴⁹ Parnet/Deleuze, *Dialogues*, p. 40.

convienen [*la forme-Etat ne convient pas, ni l'axiomatique du capital, ni la culture correspondante*]¹⁵⁰.

«Siempre recaemos en la monstruosa paradoja: el Estado es deseo que pasa de la cabeza del déspota al corazón de los súbditos [*l'Etat est désir qui passe de la tête du despote au coeur des sujets*]. [...] Deseo del Estado: la más fantástica máquina de represión [*Désir de l'Etat, la plus fantastique machine de répression*] todavía es deseo, sujeto que desea y objeto de deseo. Deseo: tal es la operación que consiste en re-inyectar [*ré-insuffler*] siempre el *Urstaat* original en el nuevo estado de cosas, en volverlo inmanente, en lo posible»¹⁵¹.

La forma-Estado de organización (re-inyectada como modelo de realización en el seno de la inmanencia), la axiomática capitalista de producción, y toda la cultura patriarcal que ambos implican: contra todo eso maquina la potencia creadora de un nuevo pueblo y una nueva tierra (la cólera amazónica de la Idea social).

Devenir-Amazona, devenir-mujer, devenir-ácrata: «las Amazonas, pueblo-mujer *sin Estado*» (*des Amazones, peuple-femme sans Etat*)¹⁵². La potencia nómada de la diferencia, en tanto que potencia social amazónica (devenir-mujer de todo el mundo), no tendrá jamás nada que ver con el deseo de Estado: «*la plus fantastique machine de répression*».

¿Cómo, entonces, pretender abolir al patriarcado y a toda forma de máquina patriarcal (falo-máquina) queriendo dejar intacto al Estado, o, como mucho, queriendo reformar la forma-Estado? El Estado, por definición, procede por *Bropiating*. En cambio, «las Amazonas surgen como el relámpago, “entre” los dos Estados, el griego y el troyano: arrasan todo lo que está a su paso» (*les Amazones surgissent comme la foudre, “entre” les deux Etats, le grec et le troyen: elles balaient tout sur leur passage*)¹⁵³.

Las mujeres kurdas tienen algo fundamental en común con las mujeres zapatistas: no quieren saber nada con un hipotético y futuro Estado-Amazona, o con el Estado de las Mujeres. Melike Yasar, feminista kurda del ‘Movimiento de Mujeres de Kurdistán’ en América Latina nos dice: «Nosotras hoy estamos felices de que nunca tuvimos un Estado nacional y nunca tendremos un Estado-nación»¹⁵⁴. También para lxs kurdxs se trata de resistir y construir un *nuevo* pueblo y una *nueva* tierra (aboliendo para ello el diagrama de falo-fiolo poder ya existente); como por ejemplo: «*JINWAR*» (Tierra de las Mujeres)¹⁵⁵, la utopía amazónica encarnada y venida del Afuera, poderosa vitalidad *no-orgánica* que completa la fuerza con la fuerza. Y si *JINWAR* sigue siendo posible y real, es por la poderosa vitalidad de la máquina de guerra de las YPJ (*Yekîneyên Parastina Jin* o Unidades de Defensa de Mujeres), milicia insurgente y anti-jerárquica de las mujeres del Kurdistán que consiguió lo que ningún Ejército estatal: derrotar a ISIS/DAESH (mercenarios y violadores al servicio del Estado turco y de la OTAN). No

¹⁵⁰ Guattari/Deleuze, *Mille Plateaux*, pp. 589-590.

¹⁵¹ Guattari/Deleuze, *L'Anti-Œdipe*, p. 262.

¹⁵² Guattari/Deleuze, *Mille Plateaux*, p. 439.

¹⁵³ Guattari/Deleuze, *ibid.*

¹⁵⁴ Yasar, Melike, “Intervención en la mesa: Feministas Latinoamericanas en Resistencia” (10/10/2015).

¹⁵⁵ Cf. Colectivo Şopdarên rojê ya çandê, *Jinwar: A Women's Village Project (Guzîkên Hermel)* (29/12/2019). Cf. asimismo, Internationalist Commune, “La aldea de mujeres: Jinwar”, y Ebîr Muhemed, “Women build common life in Jinwar” (24/11/2022).

es casualidad que precisamente se *auto-denominen a sí mismas* como unas «modernas Amazonas»¹⁵⁶.

JINWAR: actualización contemporánea ácrata de «*Herland*» (Matriarcadia), la utopía de Charlotte Perkins Gilman (en 1915), o de *Les Guérillères* (Las Guerrilleras), de Monique Wittig (en 1969). ¿Y cómo olvidar que en plena Revolución Francesa Pauline Léon y Théroigne de Méricourt quisieron formar (en 1792) un batallón de Amazonas o mujeres guerrilleras? Ellas decían: «Mostremos a los hombres que no les somos inferiores en virtudes ni en coraje. [...] Armémonos: vamos a ejercitarnos dos o tres veces por semana a los Campos Elíseos o al Campo de la Federación; abramos una lista de Amazonas francesas»¹⁵⁷. Y sabemos también que Théroigne acabó siendo guillotizada por el jacobinismo, los supuestos amigos y hermanos de la revolución.

La línea de fuga amazónica —que Guattari y Deleuze colocan como *la clave* histórico-política para todos los devenires posibles— atraviesa toda la Historia de Oriente a Occidente (en rigor, la *Herstory*) con su potencia y su vitalidad *no-orgánica*, produciendo una nueva imagen del pensamiento y de la acción (*Jineoloji*), un nuevo pueblo y una nueva tierra. Desde la época de la guerra entre los dos imperios patriarcales arcaicos (despotismos estatales), griegos y troyanos, la línea de fuga amazónica permanece viva y actual. Podríamos escribir una nueva meseta, titulada: “Siglo XII a.C. – El diluvio de las Amazonas. La máquina de despatriarcalización”. Las Amazonas de las que nos habla Homero eran descendientes de los pueblos nómadas escitas («*Descendants des Scythes*») ¹⁵⁸. Hijas de Oriente, hijas del sol y del fuego, tierra de Zaratustra, Mesopotamia, medialuna de las tierras fértiles: justamente allí se encuentra, hoy, la gran zona del territorio del Kurdistán, entre el Éufrates y el Tigris¹⁵⁹, llegando en su errancia nomádica hasta las costas del Mar Egeo (donde otrora desembarcaron los griegos bajo el mando de Agamenón, en las costas de Troya). Territorio actualmente expropiado y desertificado por los Estados-nación, que intentan sofocar, aniquilar y genocidar toda línea de fuga amazónica, toda vida (*Jiyan*), todo devenir-mujer (*Jin*), clave de todo lo posible.

El Hegelianismo, el idealismo y la forma dialéctica representan tanto la *voz* de la Historia oficial patriarcal masculina (*History*) como la *imagen* dogmática y moralizante del pensamiento (es la ciencia oficial de los Estados-nación y de los patriarcas representantes); es el discurso que hace comenzar la Historia de todo pueblo con el nacimiento del Estado, *Urstaat* original. Esta Historia de la teodicea teleológica masculina es la del búho de Minerva (la Razón Absoluta o el Espíritu Absoluto), que únicamente puede reponer y explicar los procesos humanos —explicar lo que *debe ser* (*soll sein*)— al llegar hacia su consumación y ocaso, superándose en su *télos* (una vez que ya ha acontecido el pasaje de la barbarie a la civilización, es decir, de Oriente a

¹⁵⁶ En el *film* documental de la directora marroquí Mylene Sauloy titulado *Kurdistan: La guerre des filles* (2016), una miliciana kurda dice: «Nos vemos a nosotras mismas como modernas Amazonas» (min. 23:35).

¹⁵⁷ De Gouges et Al., *Cuatro mujeres en la Revolución Francesa*, pp. 173-176.

¹⁵⁸ Guattari/Deleuze, *Mille Plateaux*, p. 439.

¹⁵⁹ Haddad, Alejandro y ALBANI, Leandro, *Kurdistán. Crónicas insurgentes*, p. 19: «El Kurdistán está ubicado en la parte septentrional de Medio Oriente, entre los ríos Tigris y Éufrates. Ocupa las alturas de las montañas de Anatolia y los montes Zagros; de ahí se le conoce como “el pueblo de las montañas”. Llamamos Mesopotamia a la zona donde se asienta el Kurdistán. Para Europa, es el “Oriente Próximo”, porque está próximo a sus mercados de baratijas y cercano a sus ideas de dominio. El pueblo que habita el Kurdistán es descendiente de los Medos, quienes derrotaron a los asirios en el año 612 a. C. Según esta versión que muchos kurdos cuentan (y es objetiva), la nación kurda lleva treinta siglos viviendo en esa zona».

Occidente)¹⁶⁰. Hegelianismo, idealismo, dialéctica: piadosas maneras de conservar “orgánicamente” y axiomáticamente el orden falo-patriarcal jerárquico, vertical, disimétrico («*les fameuses transformations hégéliennes: elles n’oublent pas de conserver pieusement*»)¹⁶¹.

Pero hay una contra-historia y una contra-filosofía («*contre-philosophie*») que traza el movimiento contrario, movimiento quebrado, transversal, emparrado, rizomático, en zigzag, por lo bajo y desde abajo, al ras: es la máquina amazónica oriental contra-estatal, que “*culbuterea*” a todos los búhos patriarcales de oriente y de occidente (sean búhos patriarcales capitalistas o socialistas, totalitarios o democráticos). Del siglo XII a.C. a nuestro siglo XXI d.C., se viene dibujando toda una línea de fuga de devenir auto-emancipatorio (utopía revolucionaria ácrata de inmanencia), que constituye precisamente la trama de la *Herstory*, de las máquinas de guerra y de la lucha amazónica. Pero esta trama no es la trama *secular*, la de nuestro siglo (siglo deleuziano y guattariano para algunos), sino la que llega cómo el relámpago y desde el Afuera (intempestiva). Diluvio y Kairós.

El devenir-Amazona implica el trazado de una máquina de guerra de guerrillas; justo como Deleuze define al trabajo y al quehacer mismo de la filosofía en *Conversaciones: una guerra sin batalla* (que no tiene la guerra por objeto, objetivo ni finalidad), una guerra de guerrillas contra todos los poderes, incluso, contra aquellos poderes que se incardinan en nosotros mismos, volviéndonos fascistas y falócratas, amantes gozosos de las formas de jerarquía, verticalidad, gobierno de lxs otrxs, posiciones de autoridad (incluso maradonianos). Sólo es posible derrotar a los dos ejércitos imperiales masculinos (griegos y troyanos) con una *guerrilla* de mujeres y del devenir-mujer de todo el mundo: las Amazonas, que hacen caer de culo («*culbuter*») al entero mundo y dominio masculino, mundo del Falo Coronado y del Estado-nación (modelo de realización para la axiomática patriarcal-capitalista). Las Amazonas contemporáneas que resisten y re-existen entre nosotrxs —las mujeres kurdas que hoy arriesgan su vida combatiendo contra ISIS/DAESH y contra el *genocidio/femicidio* del Estado turco e iraní en pos de construir el nuevo pueblo y la nueva tierra— nos enseñan que la ‘guerra’ es un invento masculino, y que es la estrategia primera de toda sociedad estatal patriarcal. Siempre que haya guerra, el devenir-amazona (devenir-mujer y devenir-otroa)¹⁶² de todo el mundo quedará aplastado; en cambio, la potencia de la vitalidad no-orgánica (*Les Guérillères*) jamás tiene la guerra por objetivo y finalidad, precisamente porque es lo anti-macho por excelencia¹⁶³.

¹⁶⁰ Hegel, Georg, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 17: «Para decir algo más acerca de la pretensión de instruir cómo *debe ser* el mundo [*wie die Welt sein soll*], señalemos que la Filosofía siempre llega tarde. [...] El búho de Minerva levanta su vuelo al llegar el ocaso [*Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug*]».

¹⁶¹ Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, p. 185.

¹⁶² Cf. EZLN, *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*, pp. 29; 41; 220; 225; 311. Cf. EZLN/Sub. Galeano, *La Travesía por la Vida: ¿A qué vamos?* (27/06/2021): «Cuando nos referimos al género, siempre agregamos “otroa” para señalar la existencia y lucha de quienes no son ni hombres ni mujeres (y que nuestra ignorancia en el tema nos impide detallar (pero ya aprenderemos a nombrar todas las diferencias)».

¹⁶³ Bêsê Hozat, co-presidenta del Consejo Ejecutivo de la Unión de las Comunidades de Kurdistán (KCK), dice: «Las guerras son un invento masculino dominante. El varón gobernante ha fortalecido y mantenido su poder por medio de las guerras. El Estado es la encarnación del poder dominado por los varones. La guerra es el alimento que mantiene vivo a ese cuerpo. Si bien este alimento es la principal fuente de vida para el varón dominante, es un veneno mortal para las mujeres, la sociedad y la naturaleza. *La guerra es un invento contra la mujer, es enemigo de las mujeres. La guerra es el invento más repugnante y aterrador de la mente masculina. Desde el establecimiento del poder y el Estado soberano masculino, ha*

El trabajo y quehacer filosófico que nos proponen Guattari y Deleuze (y también Foucault) consiste no en preguntarnos si el siglo es (o será) deleuziano, guattariano, foucaultiano, etc., sino que consiste precisamente en ir *en contra* de este siglo, es decir, consiste en *contrariar* al siglo, llevándole la contra: pues una filosofía que «*qui ne contrarie personne*» no es una filosofía; donde contrariar implica el trabajo activo, positivo y creador consistente en problematizar y politizar individual y colectivamente la *mega-red de micro y macro relaciones de alianza* de falo-fiolo poder patriarcal que *hace* (da vida) a nuestros conceptos, a nuestra imagen del pensamiento y de la acción, a nuestra Idea social (forma-organización), a nuestros investimentos colectivos de deseo, a nuestras maneras de producir organización (y de producir subjetivación y deseo), a nuestras maneras de investir libidinalmente el campo social, el propio cuerpo, el sexo y la sexualidad (y a masculinidad), el trabajo, la producción, el consumo, y, en fin, todas las cosas.

En otras palabras, se trata de problematizar y politizar (en un sentido auto-emancipatorio radical): **(a)** instituciones de poder, **(b)** relaciones de poder, **(c)** prácticas de poder, **(d)** funciones sociales de poder. Y en este nivel de la politización los individuos y los rostros somos irrelevantes *en tanto que* individuos, y no contamos más que como *personificaciones* que producen o reproducen determinadas relaciones, prácticas, instituciones y funciones de poder y dominación falocrático-patriarcales.

El Anti-Edipo produjo una ruptura en el seno mismo del trabajo filosófico y analítico (en el nivel de la crítica, de la clínica, y de la acción política y activista). En tanto que libro-máquina, es un llamamiento colectivo a ir en contra de nuestra vida secular que no es sino el imperio del Falo Coronado: vida edípica, familiarista, conyugalista, falológica, falocrática, andromórfica, patriarcal y colonial (vida estatal-capitalista). Pero ir en contra de nuestro siglo no implicaba, como hemos visto, la actitud de abstenerse y apartarse del mundo secular y de renunciar a la acción (ideal ascético), sino todo lo contrario: implicaba precisamente la profunda experimentación de sumergirse en este siglo pero para *fugarse, huir, traicionar, atravesar el muro, deshacer las fronteras, límites y propiedades* (*fuir, passer le mur, trahir, d'entraîner la nappe*) que hacen al siglo y a nuestra vida secular, *provocando al mismo tiempo la fuga, la huida y la traición* (activa y creadora) *de lxs demás* (*faire fuir*), y del sistema mismo. Sumergirse en el siglo para hacer que el siglo estalle desde dentro: como un caño es agujereado a causa de la cólera y el amor de los flujos que lo inundan desde dentro, es decir, por la potencia y la intensidad de los devenires minoritarios y amazónicos de todo el mundo (suscitar la revolución permanente ácrata auto-emancipatoria directa y colectiva), en lugar de extraer sendos beneficios y privilegios. Llamamiento a la fuga colectiva auto-emancipatoria creadora, contra todas las trampas (*triches*) inmanentes a la red de alianzas existentes que hacen a nuestras formaciones sociales, instituciones y relaciones.

En dos palabras: fugar y traicionar el mundo de las significaciones dominantes y del orden relacional, afectivo y práctico establecido implica producir y entrar en una línea de devenir-Amazona, devenir-kurda, devenir-zapatista, devenir-otroa, devenir-negrx, devenir-indix, etc. Devenir-Ramona en Occidente y devenir-Sakine en Oriente; también devenir-submarcos¹⁶⁴. Lxs amigxs de las Montañas y de las planicies del desierto

habido guerra. [...] Siempre ha habido una lucha honorable por la supervivencia *contra* la guerra. Y las mujeres han sido líderes de esta resistencia. Los valores humanos se han traído hasta estos días gracias a la resistencia *de las mujeres*» (cf. “El Estado es la encarnación del poder dominado por los hombres”). Cf. asimismo, Öcalan, Abdullah, *Liberando la vida: la revolución de las mujeres*, pp. 32-37.

¹⁶⁴ Cf. Sub-Marcos, “El Viejo Antonio: En la montaña nace la fuerza, pero no se ve hasta que llega abajo”: «Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro,

definen así a *la fuga revolucionaria* y al pasaje hacia el devenir-amazona de Sakine Cansız (1958-2013), asesinada por ordenes del Estado turco (Erdogan): «*She wanted to be a revolutionist: and leaving her home was her only solution*» (ella quería ser una revolucionaria: y abandonar su hogar era su única solución). Sakine huye, como condición para provocar la huida de todos los demás (y no sólo la suya). Pero también definen la consistencia maquínica propia de todo nomadismo, de toda fuga auto-emancipatoria meticulosa, laboriosa, metódica, pues el nuevo pueblo y la nueva tierra que hay que fabricar colectivamente requiere un trabajo sostenido, una actividad de creación y revolución permanente, una fuga permanente (incluso sin moverse): «*She was always 'ready to leave' (as if she would go tomorrow), and she worked very hard (as if she would stay forever)*»¹⁶⁵. Estar siempre preparadxs, como si fuésemos a partir mañana mismo, pero trabajar duramente por la auto-emancipación, como si fuésemos a quedarnos para siempre. ¿Qué es vivir en el “entre” sino esto? Surcar la línea del Afuera.

Ejercer las potencias colectivas, activas, positivas, no-orgánicas del pensamiento y de la acción (hacer filosofía) para suscitar el devenir-amazona, el devenir-hacedores-demundos, implica un trabajo colectivo (y un trabajo del deseo) consistente en conectar y articular en *zig-zag* las diferencias insumisas que somos y que hacemos, en hacer resonar series heterogéneas diferenciales intensivas (precursor sombrío), para que el Acontecimiento-revolución devenga no sólo real, sino posible y actual, estallando como el relámpago, como dice Deleuze en la última letra de su *Abécédaire (Z comme Zigzag)*: «Así nace el mundo: siempre hay un precursor oscuro, al que nadie ve, y luego el relámpago que ilumina, y eso es el mundo»¹⁶⁶. Caosmosis auto-emancipatoria. Hacer mundos anti-edípicos y anti-falos: *couper la tête du Roi et le Phallus Couronné*. Suscitar el devenir-Amazona de todo el mundo no implica traer a menos la posibilidad de una revolución generalizada al nivel molar y de los estratos, privilegiando la salida de la revolución molecular¹⁶⁷; por el contrario, el combate es siempre un *dobles combate*, a la vez molar y molecular, macro y micro-físico: única forma de sustraerse (en una tercera

anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal, chavo banda en Neza, rockero en cu, judío en Alemania, ombudman en la Sedena, feminista en los partidos políticos, comunista en la post guerra fría, preso en Cintalapa, pacifista en Bosnia, mapuche en los Andes, maestro en la CNTE, artista sin galería ni portafolios, ama de casa un sábado por la noche en cualquier colonia de cualquier ciudad de cualquier México, guerrillero en el México de fin del siglo XX, huelguista en la CTM, reportero de nota de relleno en interiores, machista en el movimiento feminista, mujer sola en el metro a las 10 p.m., jubilado en plantón en el Zócalo, campesino sin tierra, editor marginal, obrero desempleado, médico sin plaza, estudiante inconforme, disidente en el neoliberalismo, escritor sin libros ni lectores, y, es seguro, zapatista en el sureste mexicano. En fin, Marcos es un ser humano, *cualquiera*, en este mundo. *Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo “¡Ya basta!”*. Todas las minorías a la hora de hablar y mayorías a la hora de callar y aguantar. Todos los intolerados buscando una palabra, *su* palabra, lo que devuelva la mayoría a los eternos fragmentados, nosotros. Todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias, *eso es Marcos*».

¹⁶⁵ Las palabras pertenecen al film documental sobre Sakine Cansız, realizado por la Directora kurda Dêrsîm Zêrevan (Jihan Asaad Sheikhmous), titulado *Sara: My Whole Life Was a Struggle* (2015).

¹⁶⁶ Cf. asimismo, Deleuze, Gilles, *Différence et Répétition*, p. 156: «El relámpago estalla entre intensidades diferentes, pero está precedido por un precursor sombrío, invisible e insensible» (*La foudre éclate entre intensités différentes, mais elle est précédée par un précurseur sombre, invisible, insensible*).

¹⁶⁷ Cf. Landaeta, Patricio y Moscoso-Flores, Pedro, “La pragmática esquizoanalítica en la filosofía de Deleuze y Guattari”, p. 46: «No es el conflicto de clases el que conducirá a la ruptura con un orden que legitima la explotación de unos sobre otros. [...] Una de las tareas del esquizoanálisis consiste en mostrar que si hay un enemigo este se encuentra al interior de cada uno, especialmente si consideramos que es posible tener un discurso progresista a nivel molar y, no obstante, entregarse a deseos reaccionarios a nivel molecular. [...] Por ello, hacer una contribución vital al devenir revolucionario *de todo el mundo*, y no a la ‘revolución’ como proyecto es lo que se pone en juego en la clínica del esquizoanálisis».

vía quebrada) tanto a los curas y moralistas como al marxismo dogmático¹⁶⁸; la cuestión no es por dónde se empieza (si por lo molar o lo molecular) sino cómo se emplaza, cómo se maquina, y ante todo, según qué modos de organización de las fuerzas colectivas.

Ahora bien, ¿acaso hay otra *mega-red de alianzas de falo-poder* (diagrama) más milenaria y con mayor voluntad de eternización que el Patriarcado? El patriarcado actual, cuyo sostén y fundamento ya no es tanto la represión y la violencia abierta como el consentimiento contractual y la multiplicación del deseo de sumisión en el corazón (libido) de lxs expotadxs, es la forma de explotación más civilizada y refinada, arrancada bajo consentimiento, consenso, contrato (lo que no quiere decir, para nada, que no haya represión, secuestro, desaparición, tortura, violación, femicidio, genocidio, explotación sexual).

Llegamos así, finalmente, a la conclusión de que nuestro siglo —que es el siglo de los Estados isomorfos que realizan y compensan (de manera irremediable e irreformable) la axiomática salvaje y terrorífica del capitalismo mundial integrado¹⁶⁹— no está ni de cerca en vías de entrar en una línea de fuga generalizada del tipo devenir-Amazona, devenir-mujer, es decir, de devenir anti-falo, anti-fiolo, anti-capitalista (y por tanto, anti-estatal), anti-colonial; tampoco una filosofía que se re-territorializa una y otra vez (incluso en nombre del deleuzianismo y el guattarismo, de *El Anti-Edipo* y del esquizoanálisis) en el Estado actual o futuro. Por el contrario: nuestro siglo es el siglo del colonialismo salvaje, del genocidio estatal multifocal¹⁷⁰, del femicidio generalizado y sistemático; siglo donde la violencia machista y sexista ocurre con la meticulosidad y la fatalidad de un mecanismo de relojería: *Clockwork Phallus-Machine*.

De manera que si llegase a ser cierto aquello que los discursos actuales nos profetizan —a saber: que nuestro siglo es un siglo “guattariano” y/o “deleuziano”—, entonces, y en un sentido *péjoratif*, no le deseo este siglo a nadie: *Nolo hoc saeculum nemini*.

¹⁶⁸ Deleuze, Gilles, *Derrames I. Entre capitalismo y esquizofrenia*, pp. 214-215: «Hay dos tipos de personas que se equivocan. Primero, aquellos que dicen que el verdadero combate es *exterior*. Son los marxistas tradicionales: “Para cambiar al hombre, cambiemos el mundo exterior”. Y después están los curas o los moralistas que dicen que el verdadero combate es *interior*, que debemos cambiar al hombre. Curiosamente, ciertos residuos del maoísmo han retomado estos temas. Muchos americanos también han dicho esto. [Pero] el *combate revolucionario* que se ha de llevar a cabo en el exterior y en el interior es exactamente el mismo. [...] Hay un solo y mismo combate, pues el fascismo esta fuera de nosotros y en nosotros».

¹⁶⁹ Guattari/Deleuze, *¿Qu'est-ce que la Philosophie?*, p. 102: «El capitalismo funciona como una axiomática inmanente de flujos descodificados (flujos de dinero, de trabajo, de productos...). Los Estados nacionales ya no son paradigmas de sobre-codificación [*paradigmes de surcodage*], sino que constituyen los ‘modelos de realización’ de esta axiomática inmanente. En una ‘axiomática’, los modelos no remiten a una trascendencia, al contrario. Es como si la desterritorialización de los Estados *moderara* la del capital [*modérait celle du capital*], y le proporcionara a éste las reterritorializaciones *compensatorias*. Ahora bien, los modelos de realización pueden ser muy variados (democráticos, dictatoriales, totalitarios...), pueden ser realmente heterogéneos, y no por ello son menos *isomorfos* [*isomorphes*] en relación con el *mercado mundial* [capitalista]». Democráticos o totalitarios, capitalistas o socialistas, todos los Estados “orgánicos” son iso-morfos (idénticos en su forma-organización) por relación al diagrama patriarcal-capitalista.

¹⁷⁰ El Estado de Israel expropiando y genocidando al pueblo palestino hasta borrarlos del mapa; el Estado de México genocidando a los pueblos y comunidades zapatistas (y no olvidamos la tortura, muerte y desaparición en democracia de 45 estudiantes normalistas a manos del Estado) hasta borrarlos del mapa; el Estado de Turquía e Irán genocidando a los pueblos y comunidades del Kurdistán hasta borrarlos del mapa; el Estado de Argentina y de Chile genocidando los territorios de los pueblos y comunidades indígenas (mapuches, qom, wichis, y las 36 naciones que aún subsisten) hasta borrarlos del mapa; y la lista de Estados “democráticos” y “republicanos” *genocidas* podría seguir.

2. Segunda Parte:

Introducción a los artículos del Dossier: A 50 años de *El Anti-Edipo*.

A la hora de producir nuestra convocatoria en homenaje a los 50 años de *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I*, consideramos que debía llevar título: «Fabricar (aquí & ahora) la sociedad emancipatoria en la que deseamos vivir»¹⁷¹. Al final de la misma, colocamos seis ejes problemáticos posibles. A continuación, resumimos brevemente los aportes que hemos recibido.

Abraham González analiza la doble relación de complementariedad entre dos formas de captura por parte de los poderes establecidos, capturas que tienen como fin canalizar todos los derrames y fugas posibles anti-sistémicas: por un lado, la captura vía axiomatización capitalística, que supone adjunción o sustracción de axiomas (según el tipo de aparato de Estado), y por el otro, la captura vía axiomatización logarítmica, que supone la permanente adjunción, modulación, y personalización sofisticada de cada uno de nuestros movimientos y relaciones por relación a la información; para goberarnos mejor, la axiomática logarítmica ha de *producirnos* entornos controlados a partir de una serie infinita (pero meticulosa y automatizadamente pre-determinada) de opciones y sugerencias.

Carlos Jermán Juliao-Vargas se focaliza en la maquinación singular que Deleuze hace de Spinoza por relación al deseo y a la potencia de amar —considerando al deseo como fuerza de creación y producción del acontecimiento—, articulando dicha relación con la conceptualización que hacen Schopenhauer y Nietzsche respecto de la voluntad.

Dunia Samamé realiza un trabajo exegético por relación al film peruano *Retablo*, en orden a trazar una politización cruzada entre el psicoanálisis y la heteronormatividad (maquinando un montaje de *El Anti-Edipo* y fotogramas del film); para ello, la autora parte de un cuestionamiento de la petición de principio en torno a un ‘origen’ (raíces y fuentes), en cuanto que dicha petición conduce, a su vez, a una posición teleológica finalista de tipo hegemonzante que encubre las diferencias y singularidades que se desvían por relación a dicho origen. Reponiendo el componente homo-erótico de la tragedia de Edipo y la posterior re-territorialización sobre la hetero-normatividad por la primera tradición psicoanalítica, arriba a la crítica anti-edípica de Guattari y Deleuze hacia los cinco paralogismos del saber-poder ‘psi’.

Stéphane Vinolo aborda desde una perspectiva de pensamiento complejo la relación entre Deleuze y Sartre, partiendo de dos puntos en común que encuentra entre ambos: la reivindicación de Spinoza como figura singular en la filosofía y la crítica al freudismo y su concepción del deseo; más allá de las diferencias que hay entre Deleuze y Sartre por relación a cómo conceptualizan el deseo, encuentra un punto en común: la conexión del deseo con el mundo y con la realidad histórica concreta, más allá de todo subjetivismo.

Eduardo Yalán Dongo se propone, por su parte, un viraje hacia la presencia de Marx en *El Anti-Edipo*, analizando los préstamos que dicha obra toma por relación a la teoría del dinero, en el contexto mismo de su emergencia (la polémica con el estructuralismo francés), con la finalidad de avanzar hacia un análisis no centrado en el economicismo marxiano sino en una concepción semiótica del signo dinerario.

Fabián Andrey Zarta Rojas explora el carácter anti-apriorístico y experimental del esquizo-análisis maquinado por Guattari y Deleuze, en orden a proponer lo que él denomina ‘esquizométodo’, es decir, “una ruta que permita fraccionar los elementos de

¹⁷¹ Cf. [Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía, “Texto de la convocatoria”](#).

un conjunto para hallar su significado subterráneo de forma no lineal”, con el fin de aplicarlo al análisis de obras literarias (obras que el autor considera como hiper-textos por relación a la realidad de la praxis humana). Su esquizometodo contiene tres estadios o momentos (onomástico, multi-transdisciplinar, psicoanalítico) que, en el presente artículo, son aplicados por el autor para analizar *La rebelión en la granja* de George Orwell.

Finalmente, publicamos tres ensayos de reflexión. Jorge Gutiérrez Rodríguez Pizarro postula una crítica política de veintitrés puntos contra a las recientes apariciones (2022) de Alexis López Tapia (ultranacionalista de derechas chileno) y contra su empresa de recuperación (desde una perspectiva antideconstruccionista) del concepto de «revolución molecular» de Félix Guattari, agregándole el calificativo de «disipada» (en el contexto de los 50 años de *El Anti-Edipo* y de los 50 años del Golpe de Estado Pinochetista en Chile). Fernando Marcos Pascual nos convida un análisis de reflexión por relación a la potencia utópica que él encuentra en *El Anti-Edipo*, en tanto que libro-máquina que responde y debate con el post-estructuralismo francés, mientras que por su parte, Álvaro Gabriel Vives, partiendo del anti-hegelianismo de *El Anti-Edipo* (en tanto que maquinación alternativa capaz de abordar la diferencia sin dialectizarla en la identidad), se propone trazar un paralelo entre la crítica anti-edípica y la clínica psicoanalítica, tanto en los puntos que él considera divergentes como convergentes con el proyecto de Guattari y Deleuze.

Bibliografía utilizada.

- ALEMÁN, Jorge, *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*, NED Ediciones, Barcelona, 2019.
- BACON, Francis, *La Gran Restauración*, Tecnos, Madrid, 2011.
- BROWNE, Rodrigo, “Nuestra pandemia es sin duda parte de lo que diagnosticó Deleuze en los años 90 como sociedad de control”, *El Mostrador TV*, Chile, 18/04/2020. <https://acortar.link/JUHPCY>
- CASTEL, Robert, *El psicoanalismo. El orden psicoanalítico y el poder*, Siglo XXI, 1980.
- CHICOLINO, Martín, “¿Ciencia de Estado o Geo-Filosofía? La democracia radical y el anarquismo en la crítica de Deleuze, Guattari y Foucault a la concepción jurídico-contractual moderna”, en: *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía*, Vol. 10, Nro. 15, pp. 142-236.
- CHICOLINO, Martín, “1871-2021: de París a Chiapas y Kurdistán. La «Comuna» como utopía revolucionaria de inmanencia actual”, en: *Cuadernos Filosóficos. Segunda Época*, Nro. 17, Argentina, 2021.
- CHICOLINO, Martín, “El Anti-acontecimiento político y sexual. Patriarcado, Estado y Capital”, en: ESPERÓN, Juan Pablo (Ed.), *Acontecimiento. Un estudio crítico de las posiciones filosóficas y políticas de Rosenzweig, Heidegger, Derrida, Deleuze y Guattari*, Editorial Doble J, Sevilla, 2020.
- CHICOLINO, Martín, “La política sexual de Kant, Fichte, Hegel (y Otros). Matrimonio, concubinato, adulterio, violación y prostitución en la filosofía jurídico-contractual moderna”, en: *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía*, Vol. 11, Nro. 18, pp. 85-236.
- CHICOLINO, Martín, “Traicionando a la ‘representación’. O «Aún no se ha guillotinado al rey». La crítica radical de Deleuze, Guattari y Foucault a la democracia jurídico-contractual”, en: *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Nro. 26, Chile, 2020.
- CHICOLINO, Martín, *Guattari/Deleuze: El Anti-Edipo como Anti-Falo. La anti-producción andromórfica del deseo. (Apuntes para la desmaradonización del inconsciente)*, Ed. Moi Non Plus, Bs. As., 2021. (desarrollo más ampliado de mi ponencia en el ‘III Coloquio Internacional de Filosofía en el Perú: Ontología, estética y política en Félix Guattari’, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Perú, 13/12/2021).
- CLASTRES, Pierre, *Investigaciones en antropología política*. Gedisa, Barcelona, 1980.

- CUERVO, Oscar, “¿El siglo XXI será deleuziano, comunista o peronista?”, *La Otra*, Bs. As., 01/07/2021. <https://acortar.link/hHSqR6>
- DE GOUGES, Olympe; DE MÉRICOURT, Théroigne; LACOMBE, Claire; y PALM, Etta, *Cuatro mujeres en la Revolución Francesa*, Biblos, Bs. As., 2007.
- PARNET, Claire y DELEUZE, Gilles, *Dialogues*, Flammarion, París, 1996.
- DELEUZE, Gilles, *Lettres et Autres Textes*, Les Édit. de Minuit, París, 2015.
- DELEUZE, Gilles, *Critique et Clinique*, Les Édit. de Minuit, París, 1993.
- DELEUZE, Gilles, *Deux Régimes de Fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, Les Ed. de Minuit, París, 2003.
- DELEUZE, Gilles, *Différence et Répétition*, Press Univ. de France, París, 1968.
- DELEUZE, Gilles, *El Poder. Curso sobre Foucault*. Tomo II. Cactus, Bs. As., 2014.
- DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Les Ed. de Minuit, París, 2004.
- DELEUZE, Gilles, *L'Île Déserte. Textes et Entretiens (1953-1974)*, Les Édit. de Minuit, París, 2002.
- DELEUZE, Gilles, *La Subjetivación. Curso sobre Foucault*, Tomo 3, Cactus, Bs. As., 2015.
- DELEUZE, Gilles, *Logic du sens*, Les Ed. de Minuit, París, 1969.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, París, 1983.
- DELEUZE, Gilles, *Pourparlers*, Les Ed. de Minuit, París, 1990.
- DIARIO DEPORTIVO OLÉ, “Una futbolista se negó a homenajear a Maradona y se puso de espaldas” (29/11/2020). <https://acortar.link/yFS9if>
- DIARIO INFOBAE, “Entre acosos y amenazas de muerte: así vive la jugadora que se negó a realizar el minuto de silencio en respeto a Diego Maradona” (03/11/2020). <https://acortar.link/fm9pAC>
- DURÁN ROJAS, Cristóbal y FERREYRA, Julián, “Del deseo a los microfascismos. A 50 años de *El Anti-Edipo*, un gran libro de filosofía política”, en: *HYBRIS. Revista de Filosofía*, Vol. 13, Chile, Septiembre 2022.
- MUHEMED, Ebîr, “Women build common life in Jinwar”, en: *Co-operation in Mesopotamia* (24/11/2022). <https://acortar.link/8UyEaK>
- EXPOSTO, Emiliano, “El siglo XXI ya está siendo guattariano”, *Lobo Suelto*, Bs. As., 30/04/2020. <https://acortar.link/rXYSv6>
- EZLN, *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*, Tomo I, Edición Autogestiva, Chiapas, 2015.
- EZLN/Sup. Galeano, “La Travesía por la Vida: ¿A qué vamos?”, En: *Enlace Zapatista* (27/06/2021). <https://acortar.link/kubBWo>
- FERNÁNDEZ, Luis Diego, “Gilles Deleuze: fuga y control”, *Eterna Cadencia*, Bs. As., 15/09/2009. <https://acortar.link/9WKwcl>
- FERREYRA, Julián, “Deleuze y el Estado pluralista”, en: *Revista Deus Mortalis*. Nro. 11, 2015.
- FERREYRA, Julián, “Estado y capitalismo: fuerzas en pugna en el campo deleuziano”, en: *II Jornadas Nacionales de Filosofía del Departamento de Filosofía* (FFyL, UBA), 2016.
- FICHTE, Johann, “Grundlage des Naturrechts”, en: *Fichtes Werke*, Band 2, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1908.
- FOUCAULT, Michel, “Qu’est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]”, en: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84ème année, N°2, T. LXXXIV, 1990.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits I*, Gallimard, París, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits II*, Gallimard, París, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits III*, Gallimard, París, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits IV*, Gallimard, París, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *Du gouvernement des vivants*, Gallimard, París, 2012.
- FOUCAULT, Michel, *Il faut défendre la société*. Gallimard, París, 1997.
- FOUCAULT, Michel, *La sexualidad. Seguido de El discurso de la sexualidad. Cursos en Clermont-Ferrand (1964) y Vincennes (1969)*. Siglo XIX, Buenos Aires, 2020.
- FOUCAULT, Michel, *La volonté de savoir. Histoire de la Sexualité I*, Gallimard, París, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *Le pouvoir psychiatrique*, Gallimard, París, 2003.
- FOUCAULT, Michel, *Les Anormaux*. Gallimard, París, 1999.
- FOUCAULT, Michel, *Les aveux de la chair. Histoire de la Sexualité IV*, Gallimard, 2018.
- FOUCAULT, Michel, *Obrar mal, decir la verdad. La función de la ‘confesión’ en la justicia*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel, *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*, Catálogo Libros, Chile, 2017.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*, Gallimard, París, 1975.

- FREUD, Sigmund, “El problema económico del masoquismo” (1924), en: *Obras Completas. Volumen 19*, Amorrortu, Bs. As., 1992.
- GIGENA, Daniel, “90 años de Félix Guattari”, *Diario Perfil*, 30/04/2020. <https://acortar.link/xdMxsw>
- GÓMEZ VILLAR, Antonio (Ed.), *Maradona: Un Mito Plebeyo*, NED, Barcelona, 2021.
- GUATTARI, Félix, *¿Qué es la Ecosofía?*, Cactus, Buenos Aires, 2015.
- GUATTARI, Félix, *Psicoanálisis y transversalidad*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976.
- GUATTARI, Félix, *Revolución molecular*, Errata Naturae, Madrid, 2017.
- GUATTARI/DELEUZE, *L'Anti-Œdipe*, Les Édit. de Minuit, París, 1992.
- GUATTARI/DELEUZE, *Mille Plateaux*, Les Édit. de Minuit, París, 1980.
- GUATTARI/DELEUZE, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Édit. de Minuit, París, 2005.
- HADDAD, Alejandro y ALBANI, Leandro, *Kurdistán. Crónicas insurgentes*, El perro y la rana, Venezuela, 2015.
- HANISCH, Carol, “The Personal is Political”, en: KOEDT, Anne y FIRESTONE, Shulamith (Eds), *Notes from the Second Year: Women's Liberation, Radical Feminism*, New York, 1970.
- HEGEL, Georg, “Über die englische Reformbill”, en: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1913.
- HEGEL, Georg, *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*, Biblos, Buenos Aires, 2010.
- HEGEL, Georg, *Filosofía real*, F.C.E., Madrid, 2006.
- HEGEL, Georg, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1911.
- HEGEL, Georg, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Revista de Occidente, Bs. As., 1946.
- HOBBS, Thomas, *Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body*, en: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Vol. I*, John Bohn, London, 1839.
- HOZAT, Bêsê, “El Estado es la encarnación del poder dominado por los hombres”, En: *Kurdistán América Latina*, 02/09/2019. <https://shortest.link/uEH>
- INTERNATIONALIST COMMUNE, “La aldea de mujeres: Jinwar” (s/f). <https://acortar.link/Qp2Tei>
- JEFFREYS, Sheila, *La industria de la vagina. La economía política de la comercialización global del sexo*, Paidós, Bs. As., 2011.
- KNK (Kongreya Neteweyî ya Kurdistanê), “Congreso Nacional de Kurdistán critica supuesta investigación de Universidad argentina sobre el movimiento kurdo”, en: *Kurdistán América Latina* (29/06/2021). <https://shortest.link/uYO>
- LACAN, Jacques, “Kant con Sade” (1962-63), en: *Escritos II*, Siglo XXI, México, 2003.
- LONZI, Carla, *Escupamos sobre Hegel y otros escritos de librería femenina* (1970-1974), La Pléyade, Bs. As., 1975.
- LONZI, Carla. *Escupamos sobre Hegel y otros escritos de librería femenina*. Pléyade, Buenos Aires, 1975.
- LORDE, Audre, *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Crossing Press, Berkeley, 2007.
- MARX Karl, “Die Judenfrage”, en: MARX/ROUGE, *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Worms et Cie., Paris, 1844.
- MARX, Karl, “Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie”, L1.V2., en: MARX/ENGELS, *Werke. Band 23*, Dietz Verlag, Berlin, 1962.
- MARX, Karl, “Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie”, L2.V4., en: MARX/ENGELS, *Werke. Band 24*, Dietz Verlag, Berlin, 1963.
- MARX, Karl, “Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie”, L3.V8., en: MARX/ENGELS, *Werke. Band 25*, Dietz Verlag, Berlin, 1964.
- MARX/ENGELS, *Obras Escogidas. Tomo 2*, Ed. Lenguas Extranjeras, Moscú, 1950.
- MILLÁN, Moira Ivana, “El pueblo mapuche no lucha por la propiedad de la tierra, sino por un modo de vida en la tierra”, en: *Por la Tierra* (05/12/2017). <https://acortar.link/wORxuN>
- MILLER, Jacques-Alain, “Les prophéties de Lacan”, en: *Le Point*, 18/08/2011. <https://acortar.link/7xGjlL>
- NEGRI, Antonio, “Cuándo y cómo leí a Foucault” (2010), en: NEGRI, Antonio, *Marx y Foucault. Ensayos I*, Cactus, Bs. As., 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich, “Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophiert”, en: *Werke. Band 2*, Carl Hanser Verlag, München, 1954.
- ÖCALAN, Abdullah, *Liberando la vida: la revolución de las mujeres*. International Initiative Edition & Mesopotamian Publishers, 2013.
- PACHECO, Mariano, “El siglo XXI será guattariano. Necesidad y pertenencia”, *Diario Perfil*, Bs. As., 18/09/2022. <https://acortar.link/74QTiv>

- PARKER, Ian y CUELLAR-PAVÓN, David, *Psicoanálisis y Revolución. Psicología crítica para movimientos de liberación*, Ed. Pólvora, Chile, 2021.
- PAULS, Alan, “El siglo de Deleuze”, *Función Lenguaje*, 27/10/2022. <https://acortar.link/OiMGjp>
- PLATÓN, *El Político, Critón, Menón* (bilingüe), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- PULEO, Alicia, “Patriarcado”, en: AMORÓS, Celia (dir.), *Diez palabras clave de mujer*, Pamplona, Verbo Divino, 1995.
- RAGIF, “Editorial”, en: *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Año 5, Nro. 9, Buenos Aires, 2019.
- SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*, B.A.C., Madrid, 1974.
- SHELLING, Friedrich, *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, Losada, Bs. As., 1965.
- SCHWARZER, Alice, *La ‘pequeña diferencia’ y sus grandes consecuencias*, La Sal/Pluma, Bogotá, 1980.
- SIEYÈS, Emmanuel-Joseph, *Qu’est-ce que le Tiers État?*, Société de l’histoire de la Révolution française, París, 1888.
- SOICH, Matías y FERREYRA, Julián (Eds.), *Introducción a Diferencia y Repetición. Deleuze: Ontología Práctica 2*, RAGIF Ediciones, Bs. As., 2020.
- SUB-MARCOS, “El Viejo Antonio: En la montaña nace la fuerza, pero no se ve hasta que llega abajo”, en: *Enlace Zapatista* (28/05/1994). <https://acortar.link/HQnExa>
- SOLANAS, Valerie, *SCUM Manifiesto*, AK Press, London.
- SPIVAK, Claudio, “¿Lacan tenía la bola de cristal?”, en: *Página/12*, 4/11/2021. <https://acortar.link/sGF6wX>
- SZTULWARK, Diego, “50 años de El Antiedipo”, en: *Blog Tinta Limón* (04/04/2022). <https://acortar.link/RHGI4C>
- SZTULWARK, Diego, “El poder, la política, el consumo y los afectos”, en: *Diario Página/12* (18/02/2020). <https://acortar.link/T1SRQp>
- YASAR, Melike, “Intervención en la mesa: Feministas Latinoamericanas en Resistencia En: 30º Encuentro Nacional de Mujeres, Mar del Plata, Bs. As. <https://shortest.link/uXA>

Filmografía:

- SAULOY, Mylène, *Kurdistan: La guerre des filles*, ARTE TV France, 2016.
<https://www.imdb.com/title/tt6938892/>
<https://www.youtube.com/watch?v=oQjgi3t76yc>
- ŞOPDARÊN ROJÊ YA ÇANDÊ, *Jinwar: A Women’s Village Project (Guzîkên Hermel - Las semillas de Hermel)*, 2019.
<https://acortar.link/K2sqrC>
- ZÊREVAN, Dêrsîm (Jihan Asaad Sheikmous), *Sara: My Whole Life Was a Struggle*, 2015.
<https://www.imdb.com/title/tt14877190/>
<https://www.youtube.com/watch?v=YA49qeTScu8>