

ANTI-HEGEL.

DELEUZE, GUATTARI Y FOUCAULT CONTRA LA DIALÉCTICA Y EL IDEALISMO

Anti-Hegel. Deleuze, Guattari And Foucault Against Dialectic And Idealism.

Lic. Martín Chicolino¹ (USAL - UNLaM - CONICET)

martinchicolino@gmail.com

Artículo recibido: 31 de marzo de 2023

Artículo aprobado: 31 de mayo de 2023

Resumen

La premisa metodológica (teórico-práctica) de partida es “desprenderse de Hegel”: desprenderse de la dialéctica y de toda concepción dialéctica del mundo, de la historia, del sujeto (y la locura), del poder, de la sexualidad, del placer, y sobre todo, del deseo (inconsciente libidinal). En otras palabras: se trata de desprenderse de una *imagen* (del pensamiento y de la acción) propia de esclavos, propia de modos bajos y viles de valorar y de vivir (de una vida anti-productiva e impotenciada). Pero entonces, desprenderse de la dialéctica y del idealismo, ¿no equivaldrá a *desprenderse de toda imagen patriarcal* del sujeto, del poder, de la sexualidad y del deseo, haciendo estallar el retrato que los esclavos (nuestra sociedad andromórfica, falocrática y patriarcal) se han hecho de la subjetividad, la sociabilidad, y la soberanía? Para seguir este itinerario filosófico de Deleuze, Guattari y Foucault abordaremos en primer lugar la ‘subjetivación’ jurídico-contractualizada e individuada (fatal herencia moderna). Luego, abordaremos en tres tiempos la crítica ácrata contra la imagen dogmática, moral, jurídico-contractual, idealista y dialéctica del pensamiento y de la acción, estudiando (a) la crítica contra la negación, la identificación y la totalización; (b) la crítica contra el ‘*sense commun fétichiste*’, la representación, el antagonismo, y el reconocimiento (la ‘*surcharge moral et juridique*’), y (c) la crítica contra la economía del Edipo, del Fallo, la falta, la angustia.

Palabras clave: Hegel, dialéctica, idealismo, patriarcado, psico-sexo política.

Abstract

¹ Licenciado en Filosofía y Profesor de Filosofía. Trabaja como docente universitario y como investigador en la UNLaM y en la USAL; es doctorando del Conicet. Su producción filosófica más reciente es el capítulo: *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; y el artículo: *Traicionando a la representación. «Aún no se ha guillotinado al Rey». La crítica radical de Deleuze, Guattari y Foucault a la ‘Democracia’ indirecta*, en: Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, Nro. 26, Chile, 2020.

The starting methodological (theoretical-practical) premise is to “get rid of Hegel”: get rid of the dialectic and every dialectical conception of the world, of History, of the subject (and madness), of power, of sexuality, of pleasure, and above all, of desire (libidinal unconscious). In other words: it is about getting rid of an *image* (of thought and action) typical of slaves, typical of low and vile ways of valuing and living (of an anti-produced and impotent life). But then, getting rid of dialectic and idealism, is it not equivalent to *getting rid of all patriarchal image* of the subject, power, sexuality and desire, exploding the portrait that slaves (our andromorphic, phallographic and patriarchal society) have made of subjectivity, sociability, and sovereignty? To follow this philosophical itinerary of Deleuze, Guattari and Foucault, we will first address juridical-contractualized and individualized ‘subjectivation’ (fatal modern heritage). Then, we will address in three stages the anarchic criticism against the dogmatic, moral, juridical-contractual, idealistic and dialectical image of thought and action, studying (a) the criticism against denial, identification and totalization; (b) the critique against the ‘*sense commun fétichiste*’, representation, antagonism, and recognition (the ‘*surchage moral et juridique*’), and (c) the critique against the Oedipus economy, the Phallus, lack, the anguish.

Key words: Hegel, dialectic, idealism, patriarchy, psycho-sex politics.

«La relación hegeliana amo/esclavo es una relación interna del mundo humano masculino. [Por eso,] la ‘Fenomenología del Espíritu’ es una fenomenología del espíritu... *patriarcal*» (Carla Lonzi, año 1970).

«El espíritu objetivo de Hegel, el saber absoluto [*le savoir absolu*], ¿no siguen siendo una alienación, una forma espiritual y refinada de alienación? [*une forme spirituelle et raffinée d’aliénation?*]» (Deleuze, año 1962).

I. La herencia moderna: la subjetivación jurídico-contractualizada e individuada²

«Es de temer que, con el nombre de ‘filosofía’, sea el pensamiento mismo lo que está siendo eliminado [*Il est à craindre que, sous le nom de philosophie, ce soit tout simplement la pensée elle-même que l’on cherche à évacuer*]» (Pierre Clastres, año 1974)

² El presente artículo recoge los problemas abordados en las *III Jornadas Internacionales de Filosofía: ‘El Cuidado de sí y el Cuidado del mundo’* (USAL), del día 28/09/2022. El título original de mi ponencia fue: «Deleuze, Guattari y Foucault contra la imagen dogmática y moral del pensamiento (contra la dialéctica y el idealismo)».

Tal y como hemos estudiado en otros trabajos³, la ‘Idea social’ o, si se quiere, el *modo de unión* (la forma social de organización) que el grueso de los filósofos modernos tienen en mente cuando caracterizan al Estado —ya sea que lo hagan según el modelo deductivo, geométrico, inductivo, crítico, o dialéctico— es el siguiente: en orden a que la sociedad sea posible, todos los individuos *deben* renunciar, enajenar o alienar (*do*) algún derecho, libertad, o poder que ya tienen para (*ut*) acto seguido poder ganar o recibir (*des*) otros derechos, libertades o poderes que todavía no tienen pero anhelan, o que sólo tienen parcialmente asegurados. La fórmula social corriente, heredada del viejo Derecho romano, es ‘*do ut des*’; fórmula que Fichte mistifica o idealiza (en 1796-1797) como supremo principio económico-político, y que Marx des-mistifica setenta años después (en 1867) como germen de alienación y como forma de invisibilizar o de tornar invisible (*unsichtbar*) la relación efectiva de explotación basada en una extorsión de plus-valor a partir de un plus-trabajo efectuado pero nunca pagado⁴.

Al mismo tiempo, los filósofos modernos nos dicen que todos los individuos *consienten* con esta dinámica de los hábitos interesados de todos, aunque se hallan motivados en su fuero interno por una moralidad o eticidad, es decir, por un «sentido del Estado» (*der Sinn des Staates*)⁵ con vistas al interés común o general. Este modo de unión (de organización) social que es el ‘Estado’ supone que Yo = Estado: supone que la subjetivación humana es subjetivación estatal, o no es nada (en todo caso, es una subjetivación bárbara, salvaje, insana o anormal); y supone que el deseo social es deseo de Estado, o no es nada (en todo caso, es un deseo bárbaro, salvaje, loco, anormal). En este sentido, *El Anti-Edipo* de

³ Cf. Chicolino (2022b) y (2022a).

⁴ Mistificación por Fichte: «Los mismos contratos de intercambio —suscritos a propósito del uso de la fuerza de trabajo o de las cosas, inmediatamente entre productores y artesanos o por mediación del vendedor (se los ha resumido en la fórmula: *do ut des, facio ut facias, do ut facias, facio ut des*)— están bajo la garantía del Estado y el Estado vigila su cumplimiento, porque ellos son algo que necesariamente debe tener una validez absoluta, si es que una relación jurídica debe ser posible entre hombres que co-existen» (1908: 239). Des-mistificación por Marx: «En esta forma de manifestación, *que vuelve invisible [unsichtbar] la relación efectiva* (y muestra precisamente su contraria), se fundan todas las ‘naciones jurídicas’ tanto del obrero como del capitalista, todas las mistificaciones del modo capitalista de producción, todas sus ilusiones de libertad [*Freiheitsillusionen*], todas las pamplinas apoloéticas de la economía vulgar. [...] Aquí, la conciencia jurídica [*Rechtsbewußtsein*] reconoce, a lo sumo, una diferencia material que se expresa en las fórmulas jurídicamente equivalentes de *do ut des, do ut facias, facio ut des, y facio ut facias*» (1962a, L1.V2.: 562-563).

⁵ Hegel (1913a: 169-170). Se trata del texto “Examen crítico de las Actas de la Asamblea de Estamentos del reino de Württemberg en los años 1815 y 1816”.

Guattari y Deleuze avanzó en una dirección ácrata radical y absolutamente contraria a la modernidad y a sus filósofos (y a sus epígonos contemporáneos), produciendo otra cosa totalmente diferencial y positivo⁶.

La filosofía moderna del siglo XVII/XIX (el empirismo, la Ilustración, la Enciclopedia, y el idealismo alemán) parte, por lo tanto, y bajo argumentos diferentes, del concepto (y de la vivencia) de un 'sujeto' definido como una «individualidad» heteronormalizada que, en tanto integrante del cuerpo social, será definida como «persona» jurídica y civil (ciudadano del Estado). Kant dice en la *Metafísica de las costumbres* (1797) que «'Persona' es el 'sujeto' cuyas acciones son imputables» (*Person ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind*) (1914: 223), y Fichte dice en 1796/1797 que «el conjunto de todos los derechos es la 'personalidad'» (*der Inbegriff aller Rechte ist die Persönlichkeit*) (1908: 322). Fichte llama «Yoidad» (*Ichheit*) a este yo-estatal, a esta individualidad racional auto-consciente: «el ser racional no puede ponerse como tal (con auto-conciencia), sin ponerse como individuo» (*das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewußtsein setzen kann, ohne sich als Individuum*) (1908: 5; 12). En su ensayo de 1796 sobre el concepto de republicanismo (en el que discute con Kant) Friedrich Schlegel nos remite directamente al yo-estatal, desplegando una doble consigna subjetivante: el Yo debe existir («*Ich soll sein*»), y para eso, primero es el Estado quien debe existir («*der Staat soll sein*»)⁷. Por su parte, en su obra *Sobre las maneras de tratar científicamente el 'Derecho Natural', su lugar en la filosofía práctica, y su relación constitutiva con la ciencia positiva del Derecho* (1802-1803), Hegel afirma que la esencia del Derecho y del deber y la esencia del Sujeto (que tiene razón y voluntad) son una y la misma cosa: «*das Wesen des Rechts (und der Pflicht) und das Wesen des denkenden und wollenden Subjekts, schlechthin eins sind*» (1913b: 361). Se configura así toda una subjetivación estatalista: el 'sistema de la legalidad' estatal (*der System der Legalität*) es «la condición de la auto-conciencia pura» o del 'Yo' (es

⁶ Guattari/Deleuze (1992: 262): «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».

⁷ El texto alemán del *Ensayo sobre el concepto de republicanismo* (*Versuch über den Begriff des Republikanismus*) puede consultarse aquí: zeno.org/Schlegel/.

ist Bedingung des reinen Selbstbewußtseins). Yo existo, en tanto que auto-consciente, únicamente a través del Estado (1913b: 362).

Los filósofos no tienen ningún interés por *otras* formas de organización de las relaciones de poder fuera de la forma-Estado (como sería el caso de la forma-Comuna)⁸, pues dan por sentado que bajo otras formas de organización *no-estatales* la ‘Yoidad’ ni siquiera sería posible (el sujeto libre, auto-consciente y racional sería imposible); según Hobbes⁹ y la *Enciclopedia*¹⁰ (que expresan el pensamiento de toda una época) esto es lo que ocurre con las comunidades indígenas de América: son salvajes y lujuriosos (carecen de una auténtica yoidad racionalizante y especulativa) *porque* carecen de Estado centralizado. Schelling decía en 1803 que la Historia de un pueblo cualquiera comienza únicamente cuando comienza... el Estado¹¹.

Pero esta cerrazón dogmática y moral (jurídico-contractual) que los filósofos modernos guardan en torno a la forma-Estado —a la que presentan como única forma de organización social posible— funciona también como una advertencia filosófica contra todo pueblo insurgente y revolucionario que busca crear otra sociedad; así ocurre con Kant, Hegel, Fichte y Schlegel (bajo la bandera del idealismo alemán), que aplastan teórica y prácticamente toda posibilidad de una democracia directa (oclocracia). 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 den Staat*)¹². Ahora bien, ¿cuáles 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

⁸ He abordado estos problemas en: Chicolino (2021a) y (2020).

⁹ Hobbes (2003: 104).

¹⁰ En las comunidades hay una *unión*, pero no hay jefes, líderes, gobernantes, jerarquías, mando y obediencia, policía, funcionarios, estamentos, ejército permanente, etc.; y eso es lo que inmediatamente los define como ‘pueblos naturales’: «en la misma situación se encuentra aún en la mayor extensión de América, en la Florida y en el Brasil, donde no puede hablarse de Rey, ni de comunidad, ni de gobierno» (Diderot/D’alembert, 1998: 57).

¹¹ Schelling (1965: 104): «Como ‘objeto’ de la Historia, en su sentido más estricto, designamos la formación de un organismo social que realiza la libertad, o sea, el 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)».

¹² Hegel (1913c: 288). Se trata del texto de 1831 titulado “A propósito de la reforma electoral en Inglaterra”.

decir, «aquella parte del pueblo que no tiene propiedad [*kein Eigentum hat*] y que muestra disposiciones contrarias al derecho [*unrechtlichen Gesinnungen*], apartando con violencia a los ciudadanos legítimos [*rechtlichen Bürger*] de los asuntos estatales»; esta plebe ignorante y degenerada es la que produce «la degeneración [*Ausartung*] de la Democracia», es decir, «la Oclocracia» (*die Ochlokratie*), que no significa otra cosa que «el dominio del vulgo» (*die Herrschaft des Pöbels*)¹³; vulgo que por cierto ignora por completo la ciencia filosófica de Estado (*Philosophischer Wissenschaft des Staats*), que se necesita para todo recto gobierno. Lo propio de la multitud insurrecta e indócil es no tener ninguna propiedad, cuestionar el orden de la legalidad establecida (*der System der Legalität*), y acto seguido sublevarse; pero 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 reconocimiento¹⁴.

Ahora bien, este sujeto individual, jurídico y civil —totalmente dócil y celoso de su deber— ha de ser *fabricado* para funcionar dentro del sistema de la Ley & el Orden ya establecidos (el sistema falocrático patriarcal estatal y capitalista). Su proceso de fabricación exige de dichos ‘sujetos’ que sean binarizados y binomizados (o biunivocizados): se debe ser *o bien* varón / masculino (activo), *o bien* mujer / femenino (pasivo). Y todo aquello que no sea *ni* varón *ni* mujer deberá ser recodificado y re-inscrito dentro de esta binomización heteronormada ya tenida como un *a priori* incuestionable y natural (acorde con la ley de la razón y con la ley natural). Las diferencias subjetivas, es decir, aquellas subjetivaciones que no se viven ni como varón ni como mujer, serán eternamente reconducidas dentro de lo mismo, dentro del código binario (“sólo se puede ser o bien varón, o bien mujer”) por la vía de la *negación de lo que difiere* en tanto que difiere (“si no se es ni varón ni mujer, entonces se es

¹³ Hegel (2010: 80-81).

¹⁴ En su *Versuch über den Begriff des Republikanismus* (1796) Schlegel decía: «La Oclocracia es el despotismo de la ‘mayoría’ sobre la ‘minoría’ [*die Ochlokratie ist der Despotismus der Mehrheit über die Minorität*]. [...] Ella es, junto con la *tiranía* (pues los Nerones pueden hacer la competencia al sansculotismo [*sansculottismus*]) entre todas las deformaciones políticas el mayor *mal físico* [*das größte physische Übel*]». Este desprecio a la Oclocracia está también en el pensamiento francés: en la *Encyclopédie* (Diderot/D’Alambert, 1998: 29) y Rousseau (1993: 86).

un o una travesti, etc.). En 1978 Colette Guillaumin llama ‘sexaje’ a este proceso¹⁵, y contemporáneamente Guattari y Deleuze lo describen así:

«La máquina rechaza [*rejette*] continuamente los rostros “inadecuados” o los gestos equívocos. Pero únicamente en tal nivel de elección. Pues sucesivamente habrá que producir ‘variaciones-tipo’ (de desviación) *para todo lo que escapa* a las relaciones bi-unívocas, e *instaurar relaciones binarias* [*instaurer des rapports binaires*] entre lo que es “aceptado” en una primera opción, y lo que sólo es “tolerado” en una segunda, en una tercera, etc. “Ah, no es ni un [*un*] varón ni una [*une*] mujer, es un [*un*] travesti”: la relación binaria se establece entre el “no” de la primera categoría y un “sí” de la categoría siguiente, que puede señalar tanto una “tolerancia” (bajo ciertas condiciones), como indicar un *enemigo* al que hay que derrotar a cualquier precio. De todas formas te han ‘reconocido’ [*on t’a reconnu*], la máquina abstracta te ha *inscrito* en el conjunto de su cuadrículado [*la machine abstraite t’a inscrit dans l’ensemble de son quadrillage*]» (Guattari/Deleuze, 1980: 217)¹⁶.

No es que la lógica y el movimiento de la negación, el antagonismo, el rechazo, la lucha, la guerra, la contradicción sean el motor de la Historia humana *en tanto que tal*; sino que, en rigor —como sostiene Claudia von Werlhof—, son la lógica y el motor de la Historia humana bajo el patriarcado: son la lógica y el motor de la Historia *patriarcal* (2014: 51)¹⁷. Análogamente a como Carla Lonzi decía en 1970 que la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel describe, en rigor, no la fenomenología del Espíritu Absoluto, sino del Espíritu *patriarcal*, que se ha auto-elevado al lugar de lo Absoluto (1975: 30). Deleuze lanzaba en 1962 una pregunta desmistificadora: «El espíritu objetivo de Hegel, el saber absoluto [*le savoir absolu*], ¿no siguen siendo una alienación, una forma espiritual y refinada de alienación? [*une forme spirituelle et raffinée d’aliénation?*]» (1983: 184).

¹⁵ En 1978 Colette Guillaumin planteaba que todas las instituciones sociales existentes «constituyen una actualización del sexaje», es decir, de «la *apropiación* material de la clase de las mujeres por parte de la clase de los varones»; además, afirmaba que «los medios utilizados para la apropiación de la clase de las mujeres [son:] (a) el mercado de trabajo; (b) el confinamiento en el espacio; (c) la demostración de fuerza; (d) la obligación sexual y (e) el arsenal jurídico y el Derecho consuetudinario» (2005: 46; 44).

¹⁶ Cf. asimismo, Guattari (2017: 328): «La oposición varón/mujer servía para fundamentar el orden social *antes* que aparecieran las oposiciones “de clase”, casta, etc.». Por su parte, Foucault planteaba que «el siglo XIX ha estado muy obsesionado con el tema ‘hermafrodita’, un poco como el XVIII lo estuvo con el tema ‘travesti’» (1994a, T4: 123).

¹⁷ Se trata de la ponencia titulada “Patriarchy as Negation of Matriarchy”; puede consultarse en: matriarchal-studies.com/Werlhof

Consecuencia psico-política, cuerdista y patologizante: es precisamente gracias a que tengo una ‘personalidad’ individual (una identidad personal propia) y a que encarno una ‘Yoidad’ individualizante (un Yo con auto-consciencia) que puedo reclamar a mi actividad como “mía”, y a mis bienes, mi mujer, hijos y siervos (según reza la fórmula moderna) como “míos”; sólo así me pueden ser imputados “mis” actos. En una línea similar, Hegel dice en la *Filosofía del Derecho* (1820-21): «‘Yo’ es al mismo tiempo lo más individual y lo más universal» (*Ich ist nämlich zugleich das Einzelste und das Allgemeinste*) (1854: 354 [§275]). La máquina abstracta nos inscribe a como dé lugar en el conjunto de su cuadrículado biunivocizante, nos captura y nos enlaza dentro de su red diagramática, dentro de la mega-red de relaciones de alianzas de falo-poder llamada ‘patriarcado’ (que a partir de la modernidad devino estatal y capitalista, siendo el Estado el modelo de realización de la axiomática capitalista)¹⁸.

Consecuencia económico-política, anti-productiva y alienante: la propiedad privada en términos de una división (supuestamente consensuada) entre ‘lo tuyo’ (individual) y ‘lo mío’ (individual) se convierte en un presupuesto fundante de toda sociabilidad (colectiva) posible, de toda forma de organización social y política, pero también de toda subjetivación. En Kant es manifiesto: la sociedad política es el pasaje o el «tránsito de lo ‘mío’ y lo ‘tuyo’ en el estado de naturaleza a lo ‘mío’ y lo ‘tuyo’ en el estado jurídico» (1914: 303-309). Hegel plantea que «mi promesa en el contrato [*mein Versprechen im Vertrag*] contiene que yo, mediante mi voluntad [*durch meinen Willen*], he excluido algo de la esfera de ‘lo mío’ [*des Meinigen*] y, a la vez, que he reconocido que el otro lo ha incorporado en la suya» (2010: 68). En su *Discurso sobre la economía política* (1755) el bueno de Rousseau había dicho ya que «el ‘derecho de propiedad’ es el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos, y es más importante, en ciertos aspectos, que la misma ‘libertad’, [...] porque la propiedad es el verdadero garante de los compromisos de los ciudadanos» (1985: 46; 34). Recordemos que

¹⁸ Guattari/Deleuze (2005: 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*].»

este discurso apareció por primera vez en el Tomo V de *La Enciclopedia*, bajo la voz ‘*Économie ou Œconomie (Morale et Politique)*’. Diez años después, en su *Proyecto de Constitución para Córcega* (1765), Rousseau insiste: «Mi pensamiento no consiste en destruir enteramente la propiedad privada (puesto que ello es *impossible*), sino en contenerla en los más estrechos límites, de proporcionarle una *medida*, una *regla*, un *freno* que la sujete, que la *dirija*, que la sojuzgue y la mantenga siempre subordinada el bien público. [...] Si el uso del dinero y de la moneda no puede ser abolido absolutamente en los negocios privados, sí puede al menos reducirse a un nivel tan bajo que apenas se producirán los abusos» (1988: 36-39).

Así, nuestra personalidad y nuestra entera subjetivación son definidas según el diagrama de poder de la Ley/Derecho patriarcal ya existentes *de facto*. La máquina estatal, con todo su diagramatismo inmanente, es re-inyectada en el seno del sujeto bajo la forma de la doctrina de las facultades y las categorías *a priori* del sujeto; la mega-red de relaciones de alianzas (patriarcales) llamada ‘Estado’ es retroyectada en el interior de la subjetivación, pero bajo una forma racional milagroseada:

«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’ a partir de los órganos del 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*]» (Guattari/Deleuze, 1980: 466).

Toda imagen dogmática y moral del pensamiento y de la acción permanece atascada con su “crítica” en la esfera de la moral y del derecho (crítica de los malos usos, crítica de las contradicciones, crítica de los intereses antagonistas, etc.), para así mejor mistificar la función diagramática, la función de poder (el maquinismo social), y todo el metabolismo libidinal que hace al ejercicio del poder falocrático y patriarcal (al aspecto micro-físico y molecular del ejercicio del poder).

Según este diagramatismo moderno se trata de *organizar* la dinámica de las relaciones y de los “intercambios” sociales según una forma (jurídico-contractual) de universalidad, es decir, anteponiéndoles un ‘contrato consentido’ (entre individuos supuestamente libres e iguales) como *instrumento jurídico-legal* de legitimidad y legitimación. Si todos los filósofos modernos son dogmáticos, y lo son, es sin embargo *a pesar* de las razones que nos da Fichte (1984: 40): son dogmáticos justamente porque con su filosofía y con su ‘ciencia de Estado’ (*Philosophischer Wissenschaft des Staats*) no hacen más que apuntalar y fundar el dogma jurídico formal del contrato social, político, económico, laboral, y sobre todo, del “contrato sexual” (supuestamente consentido y libre). En *El contrato sexual* (1988) Carol Pateman nos mostró que el concepto mismo de contrato consentido y libre (formulado en condiciones de supuesta igualdad y reciprocidad) es ya una trampa y una captura jurídica (falométrica) propia de la sociedad andromórfica, falocrática y patriarcal: «el ‘contrato laboral’ y el que denominaré ‘contrato de prostitución’, ambos forman parte del mercado capitalista público y *sostienen* el ‘derecho’ de los varones tan firmemente como el contrato matrimonial» (1995: 13); pues, en efecto, el patriarcado es capaz de modularse *históricamente*, pasando de formas arcaicas (basadas en la coerción directa) a formas más civilizadas y refinadas de dominación y control (basadas en el consentimiento)¹⁹.

De una u otra manera, todos los individuos/sujetos deberán relacionarse siempre según el esquema del llamado “intercambio consensuado”, o «*do ut des*»: entregar el ejercicio (*real*) de ciertas fuerzas o potencias de las que ahora son capaces, para poder ganar otros ejercicios de fuerza o potencia (*posibles*). Así, se invisibiliza el ejercicio del poder en su aspecto *virtual* —diagramático—, como se invisibilizan también las formas de actualización (*actual*) que lo tornan efectivo; es decir, se invisibiliza el hecho de que, bajo el patriarcado, el ejercicio del poder funciona siempre bajo un diagrama de alianzas de relaciones de poder andromórficas y falocráticas múltiples y diferenciales, organizadas según una división *vertical, disimétrica y jerárquica* que —tanto en el nivel micro y macro-físico como en el nivel molar y molecular— se sostiene sobre el control, la dominación, la opresión, el disciplinamiento y la normalización *psico-sexual y libidinal* de los varones o de la masculinidad hegemónica (con sus equipamientos y sus máquinas de hetero-normalización) sobre las mujeres, trans, travestis,

¹⁹ Alicia Puleo distingue entre patriarcados ‘de coerción’ y patriarcados ‘de consentimiento’ (1995: 28 y ss.).

intersex, etc. (incluidos también otros varones o masculinidades); todo siempre dentro del esquema ya pre-establecido de la ‘diferencia sexual’, que actúa como vara de medida en las asignaciones y distribuciones.

Así está hecha nuestra vida social patriarcal estatal y capitalista: todo sujeto jurídico, todo ciudadano, toda persona civil ha de soltar algo con una mano pero bajo la condición de volver recuperarlo con la otra (de un modo *acrecentado*, según reza el espíritu del ‘principio de economía’). *Do ut des, facio ut facias*, etc., se convierten en la clave y en el principio rector de todos los agenciamientos. Allí se fundan todas esas pseudo-libertades (*Freiheitsillusionen*) que se refieren a las llamadas relaciones “de intercambio”, y todas las mistificaciones respecto de las relaciones de producción y reproducción.

Foucault señalaba esto mismo en *Vigilar y Castigar* (1975), a saber, que el sistema estatal-capitalista (esencialmente carcelario y panóptico) funciona recuperando y capturando con una mano aquello que previamente había soltado con la otra («*Il reprend d’un côté ce qu’il semble exclure de l’autre*»)²⁰; este sería el maquinismo inmanente de nuestras formaciones sociales y económicas, o su proceso de realización: procede por re-territorialización integradora, por normalización, por codificación y axiomatización inmanentes²¹. Deleuze y Guattari también lo habían planteado así ya en *El Anti-Edipo* (1972): «Lo que con una mano descodifica, con la otra axiomatiza» (*Ce qu’il décode d’une main, il l’axiomatise de l’autre*) (1992: 292). La fuente común a Foucault, Deleuze y Guattari es evidentemente *El Capital* de Marx: «Dar con una mano para recibir con la otra *más* que lo que se daba» (*sie mit einer Hand gab, um mit der andern mehr zurückzuempfangen*), es la consigna de nuestro sistema de explotación civilizado y refinado (1962b, L1.V3.: 783).

Estamos subjetivados (fabricados en serie) de manera heterogénea y múltiple para producir y reproducir —cada uno en su lugar y bajo modalidades diferentes— una vida de *do ut des* (doy para que des), de *facio ut facias* (hago para que hagas), de *do ut facias* (doy para que hagas), de *facio ut des* (hago para que des); todas nuestras relaciones y todas nuestras relaciones prácticas han de pasar por esa criba diagramática que se halla inscrita incluso en el

²⁰ Foucault (1975: 308).

²¹ En *El bergsonismo* (1966) Deleuze distingue entre el *proceso de realización* (que funciona por regla de semejanza, limitación, negación) y el *proceso de actualización* (que funciona por regla de divergencia o diferenciación y creación); cf. Deleuze (2004: 93).

inconsciente (deseo) mismo, bajo la forma de catexis (inversiones) inconscientes del campo social. Y a esta forma de la subjetivación se la llama, filosóficamente, ‘sujeto racional’ (yoidad), así como también, políticamente, se la llama ‘ciudadano’; aunque, en rigor, se trata un mero miembro imaginario que participa de una soberanía igualmente imaginaria («*das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität*»), tal y como lo define Marx en *Die Judenfrage* (1844: 191).

II. La triple crítica ácrata contra la *imagen dogmática, moral, jurídico-contractual, idealista y dialéctica del pensamiento y de la acción.*

II.a. Contra la negación, la identificación y la totalización. El ‘*homo dialecticus*’.

«No nos liberamos nunca “de una sola vez” de aquellas ideas en medio de las cuales hemos vivido (y que aún respiramos en el aire que nos circunda) [*Nous ne nous débarrassons jamais tout à fait des idées au milieu desquelles nous avons vécu, et que nous respirons dans l’air qui nous entoure*)]» (Bergson, año 1884).

«Sobrepasar la condición humana: ése es el sentido de la filosofía [*Dépasser la condition humaine: tel est le sens de la philosophie*]» (Deleuze, año 1966).

La primera crítica se dirige contra aquellas filosofías que fabricaron una imagen del pensamiento, del poder, de la subjetivación, y del deseo fundadas en los conceptos de negación y superación (negación de la negación), de identificación y totalización²²; conceptos

²² Foucault (1994a, T4: 256): «Uno se pierde en su vida (en lo que escribe, en la película que hace) precisamente cuanto quiere interrogarse sobre la naturaleza de la ‘identidad’ de algo. Y ahí la “pifia”, porque se mete con las clasificaciones. El problema es justamente crear algo que pasa *entre* las ideas, y procurar que sea *imposible* darle un ‘nombre’, por lo cual hay que intentar en cada instante darle una coloración, una forma y una intensidad que no diga jamás lo que es [*qui ne dit jamais ce qu’elle est*]». Lo cual aplica también para el plano de los agenciamientos sexuales, afectivos, libidinales: «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 [*rapports de différenciation, de création, d’innovation*]. Es muy fastidioso ser siempre el mismo» (Foucault, 1994a, T4: 739). Hegel reduce la filosofía a una «pretensión de totalidad» (*prétention à la totalité*) (1994a, T1: 611-612).

que recentran todas las potencias del pensamiento y del deseo (que son la misma cosa)²³ en torno al binomio Ley/Amenaza²⁴, Derecho/Soberano, voluntad/contrato²⁵, y, en fin, todas las trampas de la lo que Foucault llamó «la hipótesis represiva» (*L'hypothèse répressive*)²⁶.

Por lo menos desde *Nietzsche et la Philosophie* (1962) Deleuze lanza su crítica filosófico-política sobre la imagen del pensamiento tal y como fue producida por las diferentes versiones del idealismo y la dialéctica —las diversas formas del platonismo y el hegelianismo—, siendo Nietzsche el productor de una nueva imagen anti-idealista y anti-dialéctica del pensamiento:

Año 1962: «En Hegel se trataba de una reconciliación: la dialéctica estaba dispuesta a reconciliarse con la religión, con el Estado, con la Iglesia, con todas las fuerzas que alimentaban la suya. Sabemos lo que significan las famosas transformaciones hegelianas: no olvidan *conservar piadosamente* [*n'oublie pas de conserver pieusement*]. La trascendencia permanece como trascendencia *en el seno de lo immanente* [*la transcendance reste transcendante au sein de l'immanent*]» (Deleuze, 1983: 147; 226).

Año 1968: «[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*]» (1968: 185).

Año 1969: «El 'idealismo' es la enfermedad congénita de la filosofía platónica [*L'idéalisme est la maladie congénitale de la philosophie platonicienne*], y la forma maniaco-depresiva de la filosofía misma (con su sucesión de ascensiones y caídas)» (Deleuze, 1969: 152).

²³ Deleuze (2005: 183; 187): «Pensar y desear son la misma cosa. [...] El deseo es pensamiento, posición de deseo en el pensamiento, [pues] el deseo es *constitutivo de su propio campo de immanencia*, es constitutivo de las multiplicidades que lo pueblan».

²⁴ Lacan (2003b: 665).

²⁵ Foucault (2003: 59): «Tenemos al 'individuo jurídico' tal como aparece en esas teorías filosóficas o jurídicas: el individuo como 'sujeto' abstracto, definido por 'derechos individuales', al que ningún poder puede limitar salvo si él lo acepta por 'contrato' [*par contrat*]». En 1980 Deleuze y Guattari definen al 'contrato' como un modo de captura y de integración jurídica y civil («*intégration juridique*») productora de relaciones y agenciamientos perversos («*extrême perversion du contrat*»), y cuya función es *conseguir y asegurar* que el 'sujeto' se encadene 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*»): «el contrato es una expresión jurídica cuyo resultado es la sujeción» (1980: 575; 435).

²⁶ En *La volonté de savoir* (1976) Foucault lanzaba tres sospechas contra la hipótesis represiva: (1) «La mecánica del poder [*la mécanique du pouvoir*], y en particular, la que está en juego en una sociedad como la nuestra, ¿pertenece en lo esencial al orden de la represión? La prohibición, la censura, la denegación, ¿son las formas según las cuales el poder *se ejerce* de un modo general, tal vez, en toda sociedad, y seguramente, en la nuestra?»; (2) «La represión del sexo, ¿es en verdad una evidencia histórica?»; (3) «El discurso "crítico" que se dirige contra la represión, ¿viene a cerrarle el paso al mecanismo de poder, o más bien forma parte de la misma red histórica de aquello que denuncia, llamándolo "represión"?» (1994b: 18).

Año 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)» (Guattari/Deleuze, 1980: 465)²⁷.

Ya en *L’Anti-Edipe* (1972) Guattari y Deleuze habían caracterizado al ejercicio dialéctico e idealista del pensamiento como fabricante de «piadosas destrucciones (tal como las efectúa el psicoanálisis bajo la benevolente neutralidad del analista)», es decir, «destrucciones al modo de Hegel: maneras de conservar» (*destructions à la Hegel, des manières de conserver*) (1992: 371).

Esta crítica anti-dialéctica también es común a Foucault, y emerge simultáneamente a la crítica de Deleuze. Aparece ya muy tempranamente en 1954 (en *Introduction a Binswanger*), luego en 1963 (en *Préface à la transgression*), y vuelve a aparecer en 1967, en la entrevista con Paolo Caruso:

«[Kant posibilitó] una prórroga concedida indefinidamente a la metafísica. La dialéctica sustituyó la puesta en cuestión del ‘ser’ y del ‘límite’ por el juego de la contradicción y de la totalidad [*La dialectique a substitué à la mise en question de l’être et de la limite le jeu de la contradiction et de la totalité*]. Para despertarnos del sueño mixto [*sommeil mêlé*] de la Dialéctica y la Antropología fueron precisas las figuras nietzscheanas de lo trágico y de Dionisos, de la muerte de Dios, del martillo del filósofo, del superhombre que se acerca con paso de paloma, y del Retorno. [...] ¿Sería de gran ayuda decir, por analogía, que habría que encontrar para lo transgresivo [*le transgressif*] un lenguaje que fuera lo que la dialéctica fue para la contradicción?» (1994a, T1: 239: 241).

«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*

²⁷ Goethe, Kant y Hegel aparecen en *Mil Mesetas* (1980) como dos de los grandes exponentes de las ‘ciencias mayores’ sedentarias (integran los aparatos de captura estatales), y como hostiles a las ‘ciencias menores’ nómadas, es decir, de las máquinas de guerra (propias de Kleist, Hölderlin, pero también de otros autores posteriores como Nietzsche, Kafka, Proust).

en realidad cierta actividad, cierta forma de actividad [a la que] ya no se le puede exigir una perspectiva totalizante [*on ne peut plus requérir d'elle une perspective totalisante*]» (1994a, T1: 611-612).

Foucault señalaba en 1963 hasta qué punto Kant trabajó al servicio del sueño dogmático de la metafísica, puesto que contribuyó a hacer de la dialéctica «la forma y el movimiento interior de la filosofía» (*la dialectique n'est devenue depuis Kant la forme et le mouvement intérieur de la philosophie*), y cómo Hegel ofició de continuador de dicha tarea (1994a, T1: 241).

Vuelve a aparecer en *La locura, la ausencia de obra* (1964) —donde Foucault decreta la muerte del *homo dialecticus*— y en *Theatrum Philosophicum* (1970), donde Foucault plantea que Deleuze estableció una diferencia fundamental entre la imagen *novelista* de la filosofía dialéctico-contradictoria (Hegel) y la imagen *trágico-teatral* de la filosofía intempestiva (Nietzsche); en ambos casos, la premisa metodológica (teórica y práctica) de partida es desprenderse de Hegel, de la dialéctica, y de toda concepción dialéctica del mundo, de la historia, del sujeto (y de la locura), del poder, de la sexualidad, y sobre todo, del deseo:

«Lo que no va a tardar en morir, lo que ya está muriendo en nosotros (y cuya muerte, precisamente, lleva nuestro lenguaje actual), es el *homo dialecticus*: el ser de la partida, del retorno y del tiempo [*l'être du départ, du retour et du temps*], el animal que pierde su verdad y la encuentra iluminada, el extranjero a sí mismo que se vuelve familiar. Este 'hombre' fue el sujeto soberano y el siervo [*le sujet souverain et le serf*] objeto de todos los discursos sobre el hombre que se han pronunciado desde hace tiempo y, singularmente, sobre el hombre alienado [*l'homme aliéné*]. Y por fortuna, muere durante esas habladurías [*il meurt sous leurs bavardages*]» (1994a, T1: 414)²⁸.

«A decir verdad, la dialéctica no libera *lo diferente*; sino que, por el contrario, garantiza que siempre estará atrapado. La soberanía dialéctica de lo mismo consiste en dejarlo ser, pero bajo la ley de lo negativo, 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 Hegel [*il faut se déprendre de*

²⁸ La crítica contra el *homo dialecticus* de Foucault recuerda la crítica contra el «*homo loquax*» de Bergson (2020: 92); el *homo loquax* bergsoniano es precisamente el hombre del idealismo y la dialéctica, «hábil para hablar, rápido para criticar» (*habile à parler, prompt à critiquer*), movido por «un racionalismo seco, hecho sobre todo de negaciones» (*un rationalisme sec, fait surtout de négations*) (2020: 90; 84).

Hegel], de la oposición de los predicados, de la contradicción, de la negación, de toda la dialéctica» (1994a, T2: 90-91).

También en el curso de 1975 (*Les Anormaux*) y en el curso de 1976 (*Il faut défendre la société*), Foucault insiste:

«Aquello con lo que quiero agarrármelas, o de lo que quería desprenderme [*déprendre*], es la idea de que el poder político no debe analizarse en el horizonte hegeliano de una especie de bella totalidad [*sur l'horizon hégélien d'une sorte de belle totalité*] que el poder tendría por efecto o bien desconocer [*méconnaître*], o bien romper [*briser*] por abstracción o división. Me parece que es un error (a la vez metodológico e histórico) considerar que el poder es esencialmente un mecanismo negativo de represión [*un mécanisme négatif de répression*]; que su función esencial es proteger, conservar o reproducir relaciones de producción. Y me parece que es un error considerar que el poder es algo que se sitúa (con respecto al juego de las fuerzas) en un nivel “super-estructural”. Por último, es un error considerar que está esencialmente ligado a efectos de “desconocimiento”» (1999: 46).

«En el fondo, la dialéctica codifica [*codifie*] la lucha, la guerra y los enfrentamientos en una presunta lógica de la ‘contradicción’; los retoma en el proceso de doble totalización. [...] 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» (1997: 54; 196).

Y en la entrevista de 1978 con Ducio Trombadori (del mismo año):

«Queda claro que ese hegelianismo que se nos proponía en la Universidad [*l'hégélianisme qui nous était proposé a l'université*], con su modelo de inteligibilidad ‘continua’, no era capaz de responder a nuestras necesidades; y mucho menos la fenomenología y el existencialismo, que mantenían firme la primacía del ‘sujeto’ y su valor fundamental» (1994a, T4: 49).

En la *Historia de la locura* el sistema de Hegel sigue formando parte del apuntalamiento (y de su consumación por el concepto) del mito patriarcal referido a la locura, y, en rigor, viene a sintetizar en una unidad superadora (diríase, en una “totalidad orgánica”)²⁹ las dos vías y “soluciones” modernas paralelas y complementarias, la patriarcal inglesa (de Tucker y de su modelo de *Retiro* cuáquero como vuelta al estado de sociabilidad familiar y natural) y la revolucionaria o republicana francesa (de Pinel y su doble estadía en Bicêtre y la Salpêtrière, en el asilo):

«Esos temas aún eran demasiado vecinos y habían sido mezclados demasiado a menudo en el siglo XVIII para que tengan un sentido bien distinto en Pinel y en Tuke. Aquí y allá se ve esbozarse el mismo esfuerzo para retomar ciertas prácticas del internamiento en *el gran mito de la alienación*, aquel mismo que Hegel debía formular algunos años después [*celui-là même que Hegel devait formuler quelques années plus tard*], sacando con todo rigor [*tirant en toute rigueur*] la lección conceptual de lo que había ocurrido en el Retiro y en Bicêtre: “El verdadero tratamiento psíquico se atiene a esta concepción de que la locura no es una pérdida abstracta de la razón, ni del lado de la ‘inteligencia’ ni del lado de la ‘voluntad’ y de su responsabilidad, sino una simple perturbación del espíritu, una contradicción en la razón [*une contradiction dans la raison*] que aún existe, así como la enfermedad física no es una pérdida abstracta, es decir, completa de la salud (tal sería, de hecho, la muerte), sino una contradicción en ésta. Ese tratamiento humano, es decir, tan benévolo como razonable de la locura... supone al enfermo razonable [*suppose le malade raisonnable*] y encuentra allí un punto sólido para capturarlo por ese lado [*pour le prendre de ce côté*]”» (1972: 500-501).

Para Foucault, la filosofía de Hegel expresa el discurso dominante del poder disciplinario que recae sobre el llamado “*homme aliéné*” —bajo el esquema de la dialéctica de las contradicciones, las mediaciones, las superaciones, bajo el puro movimiento de la negatividad—; es decir, expresa la conceptualización corriente y redundante de la locura durante el siglo XIX (acorde con el poder psiquiátrico), según la cual la locura es la maldad y la malicia humana llevada a su estado salvaje:

²⁹ Ya en *Maladie mentale et personnalité* (1954) Foucault consideraba que la noción de ‘*totalité organique*’ (aplicada a la medicina mental y orgánica) es abstracta y a-histórica, porque pierde de vista que es la institución la que produce las formas de locura, y no al revés (cf. 1954: 15).

«Esta profundidad sacada a la luz por la locura es la maldad en estado salvaje [*c'est la méchanceté à l'état sauvage*]: “El mal existe de por sí en el corazón, que, en tanto que inmediato, es natural y egoísta. Es el genio malo del hombre el que domina en la locura [*C'est le mauvais génie de l'homme qui domine dans la folie*]” [Hegel]. [...] De Tissot a Morel se repite una misma lección, que atribuye al ‘medio’ humano un poder de alienación. [...] La locura, y todas sus potencias que multiplican las edades, no residen en el hombre mismo, sino en su ‘medio’ [*ne résident pas en l'homme lui-même, mais dans son milieu*]. Estamos allí, exactamente en el punto en que aún se confunden un tema filosófico del hegelianismo (la alienación está en el movimiento de las mediaciones) [*l'aliénation est dans le mouvement des médiations*] y el tema biológico que Bichat ha formulado cuando ha dicho que “todo lo que rodea a los seres vivos tiende a destruirlos”. [...] La paradoja de la psicología ‘positiva’ en el siglo XIX es que no fuera posible más que a partir del momento de la negatividad [*moment de la négativité*]: psicología de la personalidad por un análisis del desdoblamiento; psicología de la inteligencia por la debilidad mental. [...] Así el loco aparece ahora en una dialéctica, siempre recomenzada, del Mismo y del Otro [*dans une dialectique, toujours recommencée, du Même et de l'Autre*]» (1972: 539; 396; 545-547)³⁰.

El hegelianismo es una escuela de patologización, disciplinamiento y normalización. La misma conceptualización se puede encontrar en las *Lecciones de Ética* (1775-1781) de Kant, que ya había enumerado las prácticas o relaciones que degradan la condición humana en tanto que tal: concubinato, masturbación u onanismo, homosexualidad, prostitución, incesto, pederastia, bestialidad, etc.; degradan la condición humana porque «la sitúan por debajo de la animalidad» (1988: 211). Años después, en su ‘Apéndice al examen de los conceptos del derecho penal’, afirma que la violación (*Notzüchtigung*) y la pederastia (*Päderastie*) «deberían castigarse con la castración (como la de los eunucos blancos o los negros en el serrallo)», mientras que la bestialidad (*Bestialität*) debería castigarse «con la expulsión para siempre de la sociedad civil, porque el delincuente se ha hecho a sí mismo indigno de la sociedad humana» (1914: 362-363). Todavía en 1840, en su escrito *Sobre el fundamento de la moral*, Schopenhauer sigue tomando literalmente a Kant: continúa considerando al onanismo, la pederastia, y la bestialidad como formas contra-naturales del placer (*Wollust*); aunque introduce la novedad de hablar de ellos en términos de «delitos sexuales» (*Geschlechtsvergehen*) (1924: 184-187).

³⁰ Foucault cita en tres ocasiones el aforismo §408 de la *Enciclopedia* (cf. pp. 461-463 en la edición de Alianza).

No debemos olvidar, finalmente, que toda esta crítica radical contra el idealismo (kantiano y hegeliano) y contra el método dialéctico se hallaba ya presente en *El bergsonismo* (1966), obra en la que Deleuze despliega la crítica bergsoniana dirigida contra toda filosofía basada en lo negativo y en las mediaciones, siguiendo la senda ya abierta en *Nietzsche y la filosofía* (1962), obra furiosamente anti-hegeliana y anti-idealista.

Deleuze retoma en 1966 la doble crítica de Bergson contra lo negativo, ya sea tanto lo negativo de limitación como lo negativo de oposición, pues ambas formas de lo negativo ignoran las diferencias de naturaleza (incurriendo en falsos problemas y en ilusiones sociales)³¹. Es necesario poder pensar las diferencias de naturaleza (los acontecimientos y las singularidades) *sin pasar por la negación*, así como es necesario poder dar cuenta de que hay *diferencias* en el ser que sin embargo no tienen nada de negativo:

«A menudo se distinguen dos formas de lo negativo: lo negativo de simple limitación, y lo negativo de oposición [*le négatif de simple limitation, et le négatif d'opposition*]. Y se asegura que la sustitución de la primera forma por la segunda, con Kant y los post-kantianos, fue una revolución considerable en filosofía. Tanto más notable es que Bergson, en su crítica de lo negativo, denuncie de igual modo una y otra: le parece que ambas se implican y dan testimonio de una misma insuficiencia, [...] una misma ignorancia de las *diferencias de naturaleza* [*une même ignorance des différences de nature*] (a las que reemplazan a veces por “degradaciones”, a veces por “oposiciones”). Lo esencial del proyecto de Bergson es pensar las diferencias de naturaleza independientemente de cualquier forma de negación: hay diferencias en el ser, y sin embargo, nada negativo» (Deleuze, 2004: 40-41)³².

Por ejemplo, el verdadero problema político no es el del Orden vs. Desorden (u orden vs. anarquía) sino: *¿cuál* orden? *¿cuál* desorden? *¿cuál* anarquía? (según sus diferencias de naturaleza, y no meramente según sus diferencias de grado). Es decir, de qué tipo, bajo qué modalidad, haciendo qué corte (y por dónde) en el *filum* o en el continuo social —corte que indicará o bien el trazado de la línea de divergencia fabuladora y creadora (sociedad abierta),

³¹ Sobre lo negativo y los falsos problemas, cf. Deleuze (2004: 7): «En el falso problema hay una ilusión fundamental, un “movimiento retrógrado de lo verdadero” por el cual se supone que el ser, el orden, y lo existente *preceden* al acto creador que los constituye [*précéder l'acte créateur qui les constitue*], retroyectando una imagen de sí mismos en una posibilidad, un des-orden, un no-ser supuestamente primordiales».

³² Para Bergson, la crítica kantiana es toda ella un falso problema (*la critique kantienne lui paraît elle-même un ensemble de problèmes mal posés*), pero es una ilusión que sin embargo está fundada en lo más profundo de la inteligencia (2004: 10-11).

o bien la caída en la anti-producción social (sociedad cerrada)—, produciendo qué esquema de organización:

«¿Cuál es, en efecto, la raíz común de toda *negación*? En lugar de partir de una diferencia de naturaleza entre dos órdenes, de una diferencia de naturaleza entre dos seres, nos hacemos una *idea general* [*idée générale*] de ‘orden’ o de ‘ser’, que ya sólo se puede pensar en oposición con un no-ser en general, un des-orden en general, o bien que sólo se puede plantear como el punto de partida de una degradación que nos conduce al des-orden en general, al no-ser en general. En todos los casos, se ha olvidado la cuestión de las diferencias de naturaleza [*on a négligé la question des différences de nature*]: ¿“cuál” orden, “cuál” ser [*“quel” ordre, “quel” être*]? Asimismo se olvida la diferencia de naturaleza entre dos tipos de multiplicidad. [...] Vemos por tanto cómo los aspectos críticos de la filosofía bergsoniana participan de un mismo tema: crítica de lo negativo de limitación, de lo negativo de oposición, de las ideas generales» (Deleuze, 2004: 41-42).

Ni el realismo antiguo ni el idealismo moderno resultan ser métodos filosóficos operativos y eficaces a la hora de pensar verdaderamente los problemas relativos al orden inmanente (organización) de las cosas³³; ya sea que se trate del orden de la naturaleza (como evolución creadora o producción de novedad), o ya sea que se trate del orden de las relaciones de poder (como producción de sociabilidad). Y la dialéctica, en tanto que supone el movimiento (y el trabajo) de lo negativo, resulta ser un método incapaz de pensar la Diferencia y, por lo tanto, el acontecimiento y las multiplicidades o singularidades (*aeccidances*); pero a la vez es un falso método que multiplica y viraliza ilusiones trascendentales de todo tipo (intelectuales y sociales); la dialéctica describe un falso movimiento en el orden del pensamiento y de la sociedad: mistifica el orden de la ciencia como el orden de la sociedad, el orden del saber como el orden del poder.

Así, para Deleuze, el «proyecto bergsoniano» anti-dialéctico consiste en «mostrar que la Diferencia (como diferencia de naturaleza) podía y debía comprenderse independientemente de lo negativo» (*que la Difference, comme différence de nature, pouvait*

³³ Cf. Bergson (1909: 252). Para él, ambos métodos caracterizan al ‘desorden’ como falta, carencia, negación o ausencia de orden, a la vez que caracterizan al ‘orden’ como una conquista sobre algo (*une conquête sur quelque chose*), o como una adición que se suma para colmar el desorden (*une addition à l’absence d’ordre*). Por contraposición, Bergson trata de sobrepasar tanto al realismo como al idealismo y la dialéctica (*dépasser l’idéalisme aussi bien que le réalisme*) (2020: 206).

et devait se comprendre indépendamment du négatif) (2004: 74-75)³⁴. Y ello vale también para la creación de una nueva sociabilidad, de nuevas formas de organización (un nuevo mundo donde quepan muchos mundos): hay que desmarcarse de la lógica mecánica de las contradicciones dialécticas, del antagonismo y de las contradicciones que acaban por extremarse y por hacer estallar la propia contradicción, etc. En *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932) vemos al propio Bergson decir que el trabajo de lo negativo y la lucha entre contrarios son lo secundario en las sociedades y en los procesos sociales, y nunca lo primario (constituyen *l'aspect superficiel d'un progrès*); pero además, sostenía que la concepción dialéctica de la sociedad (basada en el antagonismo de los intereses y en la lucha por el reconocimiento) reproduce una concepción “dramática” de la sociedad (concepción del sentido común)³⁵. En *El pensamiento y lo moviente* (1934) sostiene asimismo que la ‘contradicción’ únicamente surge cuando la filosofía aplica al Todo lo que sólo vale para la parte, y cuando aplica a la duración real (vivida) lo que sólo vale para la extensión y para el tiempo considerado como espacialidad geométrica (2020: 35). Ya vimos anteriormente que en *Theatrum philosophicum* (1970) Foucault retomaba el mismo tema bergsoniano: Foucault planteaba que la filosofía de Deleuze había logrado establecer una diferencia fundamental entre una imagen *novelesca* —y en este sentido, *dramática*— de la filosofía (personificada en Hegel), que hay que abandonar, y una imagen *trágica-intempestiva* de la filosofía (personificada en Nietzsche), que hay que extremar aún más.

³⁴ Es la misma razón por la cual ya en 1884 Bergson decía que el sistema atomista (basado en relaciones combinatorias) de Lucrecio es, como el sistema de la dialéctica, incapaz de pensar la creación vital, la energía creadora de la vida, la evolución creadora, el impulso vital, y por tanto, la verdadera diferencia, el acontecimiento creador de novedad; y es incapaz porque el atomismo parte del azar (*clinamen*), de la repetición desparrramada en una pluralidad de mundos, y de la negación. En el materialismo atomista de Lucrecio la vida no deviene creación sino deseo insatisfecho (falta, carencia, etc.): «La vida es monótona, es un movimiento sobre el mismo sitio, un deseo siempre insatisfecho [*la vie est monotone, c'est un mouvement sur place, un désir toujours inassouvi*]. [...] Nada se pierde, nada se crea [*Rien ne se perd, rien ne se crée*]. [...] Nada nace de la nada, nada se extingue [*Rien ne vient du néant, rien ne s'anéantit*]» (1884: II; XXVIII; 6).

³⁵ Cf. Bergson (1990: 316-317): «La humanidad ama el drama [*l'humanité aime le drame*]: de buena gana recoge en el conjunto de una historia (más o menos larga) los rasgos que le imprimen la *forma* de una lucha entre dos partidos políticos, o dos sociedades, o dos principios; cada uno de ellos, alternativamente, habría conseguido la victoria. Pero la lucha no es más que el aspecto superficial de un progreso [*la lutte n'est ici que l'aspect superficiel d'un progrès*]». El llamado “devenir dialéctico del concepto” (o el progreso dialéctico de la Idea) plantea un falso problema, puesto que se parte del supuesto de que el último momento en el desarrollo de un concepto ya contenía a los anteriores; cf. al respecto (1990: 284-285).

De hecho, si la *intuición* (método de Bergson) es esencialmente un método filosófico *anti-dialéctico* es precisamente porque rechaza las mediaciones: la intuición bergsoniana es un acto simple vivido (*un acte simple*), un modo *in-mediato* de conocimiento (*une connaissance immédiate*) que refiere a multiplicidades cualitativas y virtuales, a direcciones divergentes, y que implica (en tanto que modo de conocimiento) una pluralidad de acepciones y puntos de vista múltiples que son irreducibles entre sí (*l'intuition implique une pluralité d'acceptions, des vues multiples irréductibles*), es decir, que no se dejan sintetizar o superar en una “totalidad superior” (Deleuze, 2004: 2-3)³⁶.

Volverse capaz de pensar y de suscitar la verdadera diferencia, la singularidad, el acontecimiento (el Afuera) —al nivel social: la creación colectiva de una nueva sociedad auto-emancipatoria— implica, por lo tanto, volverse capaz de rechazar y combatir contra las imágenes e ilusiones dominantes (instaladas por la propia filosofía y en nombre de la búsqueda de la verdad), propiciando la verdadera creatividad tanto del pensamiento como de la acción colectiva, de forma tal que acaben acercándose tendencialmente al flujo mismo mismo de la vida, al impulso vital, al deseo creador (a la naturaleza naturante). Esa es la tarea de la intuición y de la filosofía: por eso la intuición «es un método esencialmente *problématisante* (crítica de los falsos problemas e invención de los verdaderos), es un método *différenciante* (divisiones e intersecciones), es un método *temporalisante* (pensar en términos de duración)» (2004: 28).

La dialéctica, por el contrario, no es ni problematizante ni diferenciante, porque pretende recomponer lo real y los procesos reales (el movimiento de lo real) recurriendo a ideas generales y abstractas, del tipo: “El Yo es uno (*tesis*) y es múltiple (*antítesis*), luego es la unidad de lo múltiple (*síntesis*)”, “lo uno es ya múltiple”, “el ser entra en el no-ser y engendra el devenir”; tampoco es temporalizante porque es incapaz de concebir el devenir en términos de duración vivida. Gracias a la dialéctica, la diferencia y los procesos diferenciales quedan mistificados y milagroseados, invisibilizados:

³⁶ Cf. Bergson (2020: 29-30): «De lo que no es abstracto y convencional, sino *real y concreto*, [...] de aquella cosa que no fue recortada [*découpée*] en el todo de la realidad por el entendimiento ni por el sentido común ni por el lenguaje, un sólo puede darse una idea tomando sobre ella vistas múltiples, complementarias y no-equivalentes».

«Conocemos en filosofía muchas teorías que combinan lo uno y lo múltiple; tienen en común que pretenden recomponer lo real con ideas generales [*prétendre recomposer le réel avec des idées générales*]. [...] Las páginas en las que Bergson denuncia este movimiento del pensamiento abstracto [*dénonce ce mouvement de la pensée abstraite*] forman parte de las más bellas de su obra: él tiene la impresión de que en semejante *método dialéctico* se parte de conceptos demasiado amplios, como prendas de vestir demasiado holgadas» (Deleuze, 2004: 37-38).

De allí la sentencia lapidaria de Deleuze: «incompatibilidad del bergsonismo con el hegelianismo, e incluso con cualquier método dialéctico» (*incompatibilité du bergsonisme avec l'hégélianisme, et même avec toute méthode dialectique*) (2004: 38), pues la dialéctica equivale a un movimiento ilusorio (movimiento del concepto abstracto), a una incompreensión del movimiento real del *impulso vital* (y de sus divergencias y ramificaciones), y además constituye una red floja que deja escapar todo (los verdaderos problemas), y que recorta lo real según articulaciones totalmente formales y verbales (2004: 39-40). La filosofía dialéctica es incapaz, por lo tanto, de elucidar un proceso cualquiera (sea biológico o político) en términos de complementariedad (o complicidad) molecular, sino únicamente en términos de luchas entre intereses y voluntades (y en términos de un reconocimiento otorgado por la razón)³⁷; sólo ve antagonismos y negaciones recíprocas, especialmente cuando se trata de fenómenos de poder. Pero, contrariamente, ocurre que «el poder no es una ‘forma’ [*le pouvoir n'est pas une forme*], y la relación de poder no es una relación entre ‘formas’» (Deleuze, 2004b: 76). Por lo tanto,

«hay, en efecto, una ‘forma-Estado’, pero justamente la micro-física del poder penetra bajo la gran instancia que es el Estado. En otros términos, *el poder es informal*. [...] Se trata de descubrir algo por debajo, es decir, debajo de la instancia macroscópica y de la ‘oposición’ molar. Habría que descubrir algo: una *relación diferencial o complementariedad molecular* [*un rapport différentiel ou une complémentarité moléculaire*]» (Deleuze, 2014: 65-66; 60)³⁸.

³⁷ En 1972 Guy Hocquenghem decía: «No basta con analizar la sociedad en términos de conflictos de grupos conscientes agrupados por sus ‘intereses’ (las clases). Debemos reconocer también la existencia, al lado de investimentos conscientes (políticos), de investimentos *libidinales inconscientes*, a veces contradictorios con los primeros (véase el ejemplo de los militantes comunistas)» (2009: 45).

³⁸ Cf. asimismo, Deleuze (2014: 59): «Tomen la siguiente proposición macro-física: “El poder pertenece a los dominantes y se ejerce sobre los dominados” [*le pouvoir appartient à des dominants et s'exerce sur des dominés*]. Tomen la proposición micro-física: “El poder es una relación *que pasa* por los dominados tanto como por los dominantes” [*le pouvoir est un rapport qui passe par les dominés non moins que par les*

Análogamente, el impulso vital (*l'élan vital*) sólo se puede actualizar diferenciándose en vías divergentes pero complementarias (vías que no pre-existen sino que son el producto del propio proceso en su devenir); por lo tanto, la vida en tanto que tal —si se quiere, el deseo en tanto que producción deseante creadora de realidad— en su movimiento de creación de novedad no sabe nada de la negación ni de lo negativo: «no puede proceder por eliminación o limitación, sino que debe *crear* sus propias líneas de actualización en actos positivos» (*ne peut pas procéder par élimination ou limitation, mais doit créer ses propres lignes d'actualisation dans des actes positifs*) (2004: 100); en otras palabras: «que la diferencia nunca es una negación sino una creación, y que la diferencia jamás es negativa sino esencialmente positiva y creadora» (*la différenciation n'est jamais une négation mais une création, et que la différence n'est jamais négative mais essentiellement positive et créatrice*) (2004: 105).

Tanto en torno a los fenómenos de la vida (la naturaleza) como en torno a los fenómenos de la sociedad (el poder), la tarea de la filosofía es llegar a elucidar —por debajo de las relaciones macro-físicas y molares entre formas, estratos, clases, etc. (relaciones que se juegan en términos de oposición, antagonismo, negación mutua, contradicción)— *las relaciones diferenciales o de complementariedad molecular*, puesto que las relaciones de poder (relaciones de unas fuerzas con otras fuerzas) son por definición in-formales (no pasan por las formas), y no se fundan ni en la negación ni en la represión (no pasan por la hipótesis represiva), sino que son positivas y productoras: son creadoras de realidad y de subjetivación. Punto en contacto con Foucault:

«Si se admite que la función del poder no es esencialmente la de 'prohibir', sino la de producir, producir placer [*de produire du plaisir*], en este momento se puede comprender a la vez cómo podemos obedecer al poder y encontrar en esta obediencia un placer [*comment nous pouvons obéir au pouvoir et trouver dans cette obéissance un plaisir*]» (Foucault, 1994a, T4: 200).

dominants]. Digo que 'dominante' y 'dominado' no pueden tener el mismo sentido en ambas proposiciones. Incluso si empleo la misma palabra, los términos cambian cuando paso de lo macro a lo micro». El texto en francés del curso de Deleuze sobre Foucault (del 14/01/1986) puede consultarse aquí: webdeleuze.com/foucault/1986

Se trata, por lo tanto, de llegar a las verdaderas *diferencias* por la vía de conjurar los falsos problemas y los falsos métodos (como la dialéctica); conjurar la imagen dogmática y moralizante del pensamiento.

II.b. Contra el ‘*sense commun fétichiste*’: contra la representación, el antagonismo, y el reconocimiento. La ‘*surcharge moral et juridique*’.

«Quienes están inmersos en determinadas relaciones de poder, quienes están implicados en ellas, pueden (en sus acciones, su resistencia y su rebelión) escapárseles, transformarlas; en una palabra, pueden dejar de estar sometidos [*ne plus être soumis*]. Y si yo no digo: “Esto es lo que hay que hacer”, no es porque yo crea que no hay nada que hacer. Muy por el contrario: hay mil cosas que pueden hacer, inventar y forjar aquellos que, habiendo comprendido las relaciones de poder en las que están implicados, han decidido *resistir* o *escapar* de ellas [*de leur résister ou de leur échapper*]» (Foucault & Trombadori, año 1978).

La segunda crítica se dirige contra toda imagen del pensamiento que identifique y reduzca al pensamiento con el sentido común, y por lo tanto, con la lógica de la *representación* y del *reconocimiento*:

«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’ (limitación racional o contractual) que será la única capaz de hacerla tolerable y resolver la ‘contradicción’» (Deleuze, 1983: 11; 94).

Esta crítica es tanto epistemológica como psico-sexo política. En *Différence et Répétition* (1968) Deleuze plantea que la lógica de la representación es propia del sentido común fetichizante, puesto que supone que ‘pensar’ remite a una “facultad natural” que puede ser “bien” o “mal” ejercida según sea buena o mala la voluntad del pensador (es una imagen moralizante del pensamiento):

«El presupuesto implícito de la Filosofía se encuentra en el ‘sentido común’ como *cogitatio natural universalis*, a partir de la cual la Filosofía puede disponer de un punto de partida. [...] Consiste en el planteamiento del pensamiento como *ejercicio natural de una facultad*, en el presupuesto de un pensamiento natural dotado para lo verdadero (en afinidad con lo verdadero), bajo el doble aspecto de una *buena voluntad del pensador* y de una *recta naturaleza del pensamiento*. Porque todo el mundo piensa “naturalmente”, se supone que “todo el mundo sabe” implícitamente lo que quiere decir “pensar”. Por lo tanto, la forma más general de la ‘representación’ se halla en el elemento de un ‘sentido común’ como *recta naturaleza y buena voluntad*.

[...] En ese sentido, el pensamiento conceptual filosófico tiene por presupuesto implícito una *Imagen del pensamiento* tomada del elemento puro del ‘sentido común’. [...] A esa imagen del pensamiento podemos llamarla *imagen dogmática u ortodoxa, imagen moral*. Es cierto que presenta variantes: por ejemplo, los “racionalistas” y los “empiristas” de ningún modo la suponen erigida de la misma manera» (1968: 171-172).

Esta imagen dogmática y moralizante del pensamiento (*image dogmatique et moralisante de la pensée*), o imagen dogmática u ortodoxa (*image dogmatique ou orthodoxe*), o imagen del sentido común como encarnación de una supuesta razón popular común (*la raison populaire commune*),

«aplasta al pensamiento [*écrasent la pensée*] bajo una imagen que es la de lo Mismo y lo Semejante en la ‘representación’ [*du Même et du Semblable dans la représentation*], y traiciona lo más profundo de lo que significa ‘pensar’, alienando las dos potencias: de la diferencia y la repetición, del comienzo y el recommienzo filosóficos [*aliénant les deux puissances: de la différence et de la répétition, du commencement et du recommencement philosophiques*]» (1968: 217).

Si ‘fetichismo’ y ‘sentido común’ son sinónimos es porque «el fetiche es el objeto natural de la conciencia social como sentido común o *reconocimiento del valor*» (*le fétiche*

est l'objet naturel de la conscience sociale comme 'sens commun' ou récoognition de 'valeur') (1968: 269). El fetichismo y el sentido común no implican para Deleuze, Guattari y Foucault un mero problema relativo a la “falsa conciencia” y a la “ideología”, sino que, antes bien, ponen en juego problemas relativos a la economía social y libidinal; ambos son el índice de que nos hallamos atrapados en una economía que funciona y se ejerce *produciendo la anti-producción* (que impide la creación desde abajo de nuevos valores auto-emancipatorios)³⁹. Y lo contrario a todo acto de creación de nuevos valores es precisamente el gesto de postrarse y reconocer el valor de los valores ya existentes y en curso, o en criticar los malos usos para mejor bendecir su función.

Por lo tanto, la imagen dogmática y moralizante tiene una *función psico-sexo política*: está hecha para hacernos aceptar y reconocer *el valor* de los valores ya producidos y establecidos por la sociedad jurídico-contractual patriarcal; y para hacernos reconocer, aceptar (y desear) el valor de los valores, la captura procede por juridificación y contractualización, especialmente por lo que toca al llamado ‘contrato sexual’, tal y como lo plantean autoras como Carol Pateman, Catherine MacKinnon, Geneviève Fraisse, o el propio Deleuze, en *De Sacher-Masoch al masoquismo* (1961):

«Comúnmente el ‘contrato’ tiene una función que depende estrechamente de las sociedades patriarcales: está hecho para *expresar* e incluso *justificar* lo que hay de no-material, de espiritual o de instituido en las relaciones de autoridad y de asociación [*dans les relations d'autorité et d'association*] tal como están establecidas. [...] Cuando la mujer entra en un contrato, es “viniendo hacia” los varones, reconociendo su dependencia en el seno de la sociedad patriarcal [*en reconnaissant sa dépendance au sein de la société patriarcale*]» (Deleuze, 2015b: 172).

³⁹ La producción de la anti-producción implica: «la detención coaccionada del proceso [de producción], o su continuación en el vacío, o la manera como se ve obligado a tomarse [a sí mismo] por un ‘fin’» (*l'arrêt contraint du processus, ou sa continuation dans le vide, ou la manière dont il est forcé de se prendre pour un but*) (cf. Guattari/Deleuze, 1992: 435). Para el caso del deseo (en tanto que libido sexual inconsciente productora tanto de realidad como de subjetivación), cf. Guattari (2019: 37; 147-149; 163): «La conjunción anti-productiva biunivociza las conexiones: tenemos entonces un ‘significante’ y un ‘significado’ (es el rol diferenciante fálico, del sujeto). [...] *El deseo se adhiere al sexo*, que se adhiere a su vez a los padres. [...] El deseo, en su totalidad, es cortado, biunivocizado, bipolarizado, distribuido en amor y odio, en pulsión sexual y pulsión del yo asexual, *en macho y hembra*, luego en padre y madre, y en el final, en principios superiores de la “machitud” (Eros) y la “femenitud” (Thanatos). [...] La biunivocidad imperializa, organiza, ordena, *jerarquiza todas las relaciones* entre los subconjuntos molares y el socius. [...] La “machitud” es un sistema molar ligado al Edipo». Además, Guattari plantea en 1977 que «la primera forma de *violencia política* reside en esta operación de parcelación de las ‘multiplicidades’ intensivas» (2017: 437), es decir, en la anti-producción del deseo.

La maquinación contraria —lo que Deleuze denomina «contra-filosofía» (*contre-philosophie*)— consiste en fabricar una rectificación (*rectification*) tanto del pensamiento como de la facultad de sociabilidad (*faculté de sociabilité*), rectificación que trabaje en contra de dicha imagen dogmática, moral, común y fetichista del pensamiento; implica una protesta (*protestation*) contra dicha imagen:

«Esa protesta no se hace en nombre de prejuicios aristocráticos: no se trata de decir que “poca gente piensa” y que poca gente sabe “lo que significa pensar”. Por el contrario, hay alguien (aunque sólo sea uno) con la modestia necesaria, que no llega a saber “lo que todo el mundo sabe” y que niega modestamente lo que se supone que “todo el mundo debe reconocer” [*ce que tout le monde est censé reconnaître*]. Alguien que no se deja representar [*ne se laisse pas représenter*], pero que tampoco quiere representar cualquier cosa [*ne veut pas représenter*]. [...] Es el Intempestivo: ni temporal ni eterno.

[...] Cuando Nietzsche se interroga sobre los presupuestos más generales de la filosofía, dice que son esencialmente *morales*. [...] A partir de esto aparecen con más claridad las condiciones de una filosofía que ya no tendría pre-supuestos de ningún tipo: en lugar de apoyarse sobre la Imagen moral del pensamiento, partiría de *una crítica radical* de la Imagen y de los postulados que implica. [...] Por eso mismo hallaría su repetición auténtica en un pensamiento sin imagen [*dans une pensée sans Image*]; aunque fuera a costa de las más grandes destrucciones [*destructions*], de las más grandes desmoralizaciones [*démoralisations*] y de una obstinación [*entêtement*] de la filosofía que sólo tendría por aliada a la paradoja, y que debería *renunciar a la forma de la representación como al elemento del sentido común*» (Deleuze, 1968: 170-173).

El pensamiento sin-imagen (pensamiento del Afuera, intempestivo, acéfalo), con su «lenguaje des-dialectizado» (*langage dé-dialectisé*)⁴⁰, implica una auténtica creación de novedad (en el plano del poder, la subjetivación, la sexualidad, y el deseo). Así, la facultad de sociabilidad (*la faculté de sociabilité*) quiebra la unidad del sentido común fetichista (*brise l'unité du sens commun fétichiste*), subvirtiendo todo el orden del reconocimiento y de la representación:

⁴⁰ Maquinar un *langage dé-dialectisé* en orden a fugarse de las trampas de la dialéctica, y en pos de ponernos crear una nueva imagen del pensamiento movida por la forma de un lenguaje no-dialéctico de hacer filosofía («*la forme d'un langage non-dialectique de la philosophie*») (cf. Foucault, 1994a, T1: 242; 247).

«Los problemas sociales sólo pueden ser captados en una ‘rectificación’ [*rectification*], cuando la facultad de sociabilidad se eleva a su ejercicio trascendente y quiebra la unidad del sentido común fetichista [*brise l’unité du sens commun fétichiste*]. [...] Es en ese sentido que la revolución es la potencia social de la ‘diferencia’, la paradoja de una sociedad, la cólera propia de la ‘Idea social’ [*la révolution est la puissance sociale de la différence, le paradoxe d’une société, la colère propre de l’Idée sociale*]. La revolución no pasa en lo más mínimo por lo negativo. [...] Sombra del problema: lo negativo es también el falso problema por excelencia. La lucha práctica no pasa por lo negativo, sino por la diferencia y su poder de afirmar [*La lutte pratique ne passe pas par le négatif, mais par la différence et sa puissance d’affirmer*]» (Deleuze, 1968: 269).

Las imágenes (del pensamiento y de la sociedad) devienen revolucionarias cuando parten de esta rectificación y protesta, nacidas de la diferencia y de su poder de afirmar (cuando están movidas por la cólera y el amor)⁴¹. Según Foucault, la imagen dominante y hegemónica del pensamiento actualmente en curso es el efecto de una producción histórica de saber-poder; y al igual que Deleuze y Guattari, Foucault sostiene que dicha imagen está producida sobre la base de una «sobrecarga moral y jurídica» (*le surcharge moral et juridique*), cuyas consecuencias son el recentramiento de todos los problemas (relativos al poder, la subjetivación y el deseo) alrededor de cómo las ‘voluntades’ diferentes pueden ser reconocidas y representadas en y por una ‘unidad superior’, en el seno de una ‘totalidad orgánica’ (el Estado):

«Creo que el gran fantasma es la idea de un cuerpo social que estaría constituido por la universalidad de las voluntades [*le grand fantôme, c’est l’idée d’un corps social qui serait constitué par l’universalité des volontés*]. [...] Pienso que conviene desconfiar de toda una temática de la representación que obstaculiza los análisis del poder, que consistió durante largo tiempo en preguntarse cómo las voluntades individuales podían estar representadas en la ‘voluntad general’. [...] En general, creo que el poder no se construye a partir de ‘voluntades’ (individuales o colectivas), ni tampoco se deriva de ‘intereses’. El poder se construye y funciona a partir de poderes, de multitud de cuestiones y de efectos de poder. Es este dominio complejo el que hay que estudiar» (Foucault, 1994a, T2: 754)

⁴¹ Deleuze (1968: 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)».

Se trata entonces de conjurar, a toda costa, aquellas relaciones y prácticas (sociales, políticas, económicas, sexuales, afectivas, etc.) que reproduzcan la indignidad de hablar “por” los otros, “en nombre de”, “en representación de”, o “en el lugar de” los otros (*l’indignité de parler pour les autres*) (Foucault, 1994a, T2: 309). De allí el grito foucaultiano: «Hay que acabar de una vez con los portavoces» (*En finir avec les porteparole*) (1994a, T4: 86-87). Es en este sentido que en 1991 Guattari y Deleuze invocaban a Artaud: «Artaud decía: “escribir para los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos”. ¿Pero qué significa *para [pour]*? No es “dirigido a...” [*a l’intention de*], ni siquiera “en lugar de” [*a la place de*]. Es: “ante” [*devant*]. Se trata de una cuestión de devenir» (2005: 105).

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*) (1994b: 109). Hay que «liberarse de esa ‘imagen’, es decir, del privilegio teórico de la ‘Ley’ y de la ‘Soberanía’, si se quiere realizar un análisis del poder según el juego *concreto e histórico* de sus procedimientos» (1994b: 118-119). Aún más:

«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)» (1994b: 116-117).

«No se trata de preguntarse si el poder es ‘bueno’ o ‘malo’, legítimo o ilegítimo, algo relativo al Derecho o a la Moral, sino simplemente de intentar *eliminar de la pregunta por el poder todas las*

sobrecargas morales y jurídicas [toutes les surcharges morales et juridiques]. [...] Ya hace mucho que sabemos que la tarea de la filosofía no consiste en descubrir lo que está “oculto”, sino en hacer visible lo que, precisamente, es visible, es decir, hacer aparecer lo que es tan próximo, tan inmediato, lo que está tan íntimamente ligado a nosotros mismos, que, por ello, no lo percibimos. Mientras que la tarea de la ciencia es la de hacer conocer “lo que no vemos”, la de la filosofía consiste en hacer ver lo que vemos. Después de todo, desde este punto de vista, la tarea de la filosofía se podría formular así: ¿En qué consisten estas relaciones de poder en las que estamos atrapados [nous sommes pris] y en las que la filosofía se ha visto enredada [la philosophie elle-même s’est empêtrée]?» (1994a, T3: 540-541).

Deleuze había dicho lo mismo en 1973 y 1982:

«El discurso filosófico siempre ha permanecido en una relación esencial con la Ley, la Institución, y el Contrato, que constituyen el problema del Soberano (y que atraviesan la historia *sedentaria* que va de las formaciones despóticas hasta las democráticas). En verdad, el ‘significante’ es el último avatar filosófico del déspota [*Le ‘signifiant’, c’est vraiment le dernier avatar philosophique du despote*]. Si Nietzsche se separa de la filosofía es quizá porque es el primero que concibe otro tipo de discurso a modo de *contra-filosofía* [*un autre type de discours comme une contre-philosophie*]. Es decir, un discurso ante todo nómada, cuyos enunciados no serían productos de una máquina racional administrativa (con los filósofos como burócratas de la razón), sino de una máquina de guerra móvil» (Deleuze, 2002: 361).

«La idea de que es necesaria una ‘mediación’ [*médiation*] pertenece a la concepción jurídica del mundo [*conception juridique du monde*] como la que ha sido elaborada por Hobbes, Rousseau o Hegel. Esta concepción implica: (1) que las fuerzas tienen un origen individual y privado; (2) que deben socializarse para engendrar las relaciones adecuadas que les corresponden; (3) que se da, por tanto, la *mediación* de un Poder [*médiation d’un Pouvoir*] (Potestas); (4) que el horizonte es inseparable de una crisis, de una guerra o de un antagonismo del cual el Poder se presenta como “la solución”, pero como una “solución antagonista”» (Deleuze, 2003: 175).

Por el contrario, el ‘pensamiento sin imagen’ (*acéphale*) implicaría producir y fabricar colectivamente y desde abajo otra cosa (poder, subjetivación y deseo) que aún no existe.

«El caso de la penalidad me convenció de que el análisis no debía hacerse en términos de Derecho precisamente, sino en términos de tecnología, en términos de táctica y de estrategia, y es esta sustitución de un esquema ‘jurídico y negativo’ por otro ‘técnico y estratégico’ [*substitution d’une grille technique et stratégique à une grille juridique et négative*] lo que he intentado elaborar en *Vigilar y castigar* y

utilizar después en la *Historia de la sexualidad* [...] El análisis y la crítica políticos están en gran medida por inventar [*L'analyse et la critique politiques sont pour une bonne part à inventer*]] (Foucault, 1994a, T3: 229; 232-233).

«El ser humano produce al ser humano. ¿En qué sentido? Para mí, lo que se debe producir no es el 'ser humano' tal y como habría diseñado por la naturaleza, o tal y como lo prescribiría su esencia; nuestra tarea es la de producir *algo que todavía no existe*, y que no podemos saber qué será [*nous avons à produire quelque chose qui n'existe pas encore et dont nous ne pouvons savoir ce qu'il sera*]. [Supone] tanto la destrucción de lo que somos como la creación de una cosa totalmente otra, una innovación total [*la destruction de ce que nous sommes et la création d'une chose totalement autre, d'une totale innovation*]]» (Foucault, 1994a, T4: 74).

II.c. Contra la economía del Edipo, del Falo, la falta, la angustia. La 'libido officielle', la 'massacre du corps' y la 'libidinisation du sexe'.

«El falo nunca ha sido el objeto ni la causa del deseo [*Le phallus n'a jamais été l'objet ni la cause du désir*]]» (Guattari/Deleuze, año 1972)

La tercera crítica se dirige contra quienes fabricaron una imagen del pensamiento y del deseo recentrada en la angustia, el malestar, el dolor, el desasosiego, la carencia, la falta (e incluso una «doble falta»)⁴², la castración, la Ley, el Edipo, el imperio del Falo (que distribuye la carencia, y que es definido como el «significante privilegiado»)⁴³, la bipolarización de la libido en metas activas (masculinas) y pasivas (femeninas), la *Spaltung* o *Splitting* de la libido en dos corrientes que deberían correr unidas (*Zärtlichkeit* y *Sinnlichkeit*), la bi-univocización de la sexualidad sobre la diferencia sexual —la llamada «*la représentation*

⁴² Lacan (1995: 213). En los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1704/1765) Leibniz, siguiendo a toda una tradición occidental derivada del platonismo/idealismo, define al *deseo* como aquella sensación (*Empfindung*) de inquietud o desasosiego (*Unbehagen*) que se produce en nosotros a causa de la *carencia* de algo que podría ocasionarnos placer, que vendría a completarnos o a llenarnos de *self-enjoyment*: «La *inquietud* (*uneasiness* en inglés) [*Das Unbehagen (auf Englisch: uneasiness)*] que un hombre siente en sí mismo ante la *falta* [*Mangels*] de algo que si estuviese presente podría proporcionarle *placer* [*Lust*], es lo que se llama *deseo* [*Verlangen*]. La 'inquietud' es el principal acicate [*Antrieb*], por no decir el único, que excita la industria y la actividad de los seres humanos. [...] Si la ausencia de dicho bien no viene seguida de ningún displacer [*Unlust*] ni de ningún dolor [*Schmerz*], y si aquel que está privado de ello puede permanecer contento y a gusto *sin poseerlo*, entonces ni siquiera se le ocurre desearlo, y todavía menos hacer esfuerzos para gozar de él [*um es zu genießen*]]» (Leibniz, 1904: 140).

⁴³ Lacan (2003b: 669).

anthropomorphique du sexe» o «sexo humano» (Guattari/Deleuze)⁴⁴, «*le massacre du corps*» (Guattari)⁴⁵ o «*la libidinisation du sexe*» (Foucault)⁴⁶—, la reducción del placer al sexo (posesión física), la reducción de la satisfacción a la descarga (orgástico-genital), la reducción del deseo sexual (catexis inconsciente de la libido) a la necesidad (catexis consciente o preconscious)⁴⁷. Dicho sea de paso, ya en 1966 Deleuze decía que si el bergsonismo constituye un «empirismo superior» y un «pluralismo generalizado», es precisamente porque su filosofía (y su método filosófico de la intuición) no pasa por los conceptos de negación y de

⁴⁴ Guattari/Deleuze (1992: 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». He abordado estos problemas en torno a la política sexual de Kant, Fichte, Hegel (y otros) en: Chicolino (2021b).

⁴⁵ Guattari (1973: 159-162): «Ya no podemos soportar que se nos robe nuestra *boca*, nuestro *ano*, nuestro *sexo*, nuestros *nervios*, nuestros *intestinos*, nuestras *arterias*... para hacer de ellos las piezas y los engranajes de la sucia mecánica de producción del capital, la explotación y la familia. Ya no podemos permitir que se hagan de nuestras mucosas, nuestra piel y todas nuestras superficies sensibles, unas zonas ocupadas, controladas, reglamentadas y prohibidas [*des zones occupées, contrôlées, réglementées, interdites*]. Ya no podemos soportar que nuestro sistema nervioso sirva de retransmisor al sistema de explotación capitalista, estatal y patriarcal [*capitaliste, étatique, patriarcal*], ni que nuestro cerebro funcione como una máquina de suplicios programada por el poder que nos cerca. [...] Para nosotros, esta ‘sexualidad oficial’, esta sexualidad tal y como ya existe [*cette sexualité officielle, cette sexualité tout court*], no conlleva a un problema en torno a si queremos “adaptarla” [*l’aménager*], como quien adapta sus condiciones de detención. Se trata de destruirla, de suprimirla, porque no es otra cosa que una máquina para castrar [*machine à castrer*] y re-castrar indefinidamente, una máquina para reproducir en todo ser, en todo tiempo, en todo lugar, las bases del orden esclavista. La “sexualidad” es una monstruosidad, así sea en sus formas restrictivas o en sus formas llamadas “permisivas”, y está claro que el proceso de “liberalización” de las costumbres y de “erotización” promocional de la realidad social organizada y controlada por los gerentes del capitalismo avanzado, no tienen otro objetivo que hacer más eficaz la función reproductora de la ‘libido oficial’ [*la libido officielle*]. [...] La liberación del cuerpo, de las relaciones sensuales, sexuales, afectivas y extáticas, está indisolublemente ligada a la liberación de las mujeres y a la desaparición de todas las formas de ‘categorías sexuales’. La revolución del deseo pasa por la destrucción del poder masculino [*la destruction du pouvoir mâle*] y de todos los modelos de comportamiento y de acoplamiento [*d’accouplement*] que aquél imponga, así como pasa por la destrucción de todas las formas de la opresión y de normalidad. Queremos acabar con los ‘roles’ y las ‘identidades’ distribuidos por el Falo [*les rôles et les identités distribués par le Phallus*]. Queremos acabar con toda forma de asignación en un encasillamiento sexual, [...] sin tener que hacer funcionar algún sistema de plusvalía, algún sistema de poder».

⁴⁶ Foucault (2018: 325-361). Libidinización que implica, necesariamente, una «fisiologización del deseo y del placer» (*physiologisation du désir et du plaisir*), puesto que está directamente ligada a la eyaculación o emisión de esperma (1984: 129).

falta, estrechamente ligados: falta de orden, falta de ser, etc. (*manque d'ordre ou d'un manque d'être*)⁴⁸.

A toda esta producción de saber-poder “científico” Foucault la llama «*la science cruelle du désir*»; ciencia cruel que ata el deseo a la Ley, que reduce el sujeto de deseo al sujeto de derecho, que hace del sexo masculino el «*sexe roi*»⁴⁹ (sexo por excelencia), y que hace de «*la virilité hétéro-sexuelle traditionnelle*» la norma para toda ‘identidad’⁵⁰. Según Deleuze, se entrapa al deseo cuando se lo axiomatiza con la Ley de la carencia y con la Norma del placer («*la loi du manque et à la norme du plaisir*»)⁵¹, y todas las trampas binómicas e identitarias (fijas) de la subjetivación según el esquema de la diferencia heterosexual. Para Guattari es el atolladero propio del «inconsciente entrópico» o «psicoanalítico» (cuadrulado por *sémiotiques juridiques, économiques, technico-scientifiques, y de subjectivation*)⁵².

A este inconsciente entrópico o psicoanalítico Guattari opone otro inconsciente: el inconsciente esquizo-analítico, o inconsciente maquínico, o inconsciente constructivista, que es algo *por crear colectivamente* (porque el deseo no es un teatro donde circulan figuras parentales sino una fábrica de producción de realidad, del que las figuras parentales no son sino agentes de transmisión); son numerosas las caracterizaciones de este inconsciente:

«Libérate [*affranchissez-vous*] de las viejas categorías de lo Negativo (la ley, el límite, la castración, la falta, la laguna). [...] No exijas de la política que restablezca los ‘derechos del individuo’ tal y como los ha definido la filosofía [*tels que la philosophie les a définis*]. El ‘individuo’ es el producto del poder

⁴⁷ Foucault (1994a, T4: 329): «La heterosexualidad, al menos desde la Edad Media, siempre se apprehendió conforme a dos ejes: el eje del cortejo [*la cour*], donde el varón seduce a la mujer, y el eje del propio acto sexual. La gran literatura heterosexual de Occidente se ocupó en esencia del eje del cortejo amoroso, es decir, ante todo, de lo que precede al acto sexual [*de ce qui précède l'acte sexuel*]».

⁴⁸ Deleuze (2004: 8).

⁴⁹ Foucault (1994a, T2: 818-819) y (1994a, T3: 256-269).

⁵⁰ Foucault (1994a, T4: 739): «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. Si debemos tomar posición respecto de la cuestión de la ‘identidad’, debe ser en tanto que seres únicos. 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 [*rapports de différenciation, de création, d'innovation*]».

⁵¹ Deleuze (2003: 119-120). Cf. Parnet/Deleuze (1996: 119).

⁵² Guattari (1989: p. 41).

[*L'individu est le produit du pouvoir*]. Es necesario des-individualizar [*désindividualiser*]. [...] No te enamores del poder [*Ne tombez pas amoureux du pouvoir*]]» (Foucault, 1994a, T3: 135-136).

«Bien sea el 'deseo' esto o aquello, de todos modos se continúa concibiéndolo en relación con un poder siempre *jurídico y discursivo*, 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. [...] Se trata de pensar el sexo *sin la Ley* y, a la vez, el poder *sin el Rey* [*penser à la fois le sexe sans la Loi, et le pouvoir sans le Roi*]]» (Foucault, 1994b: 118-120).

«Melanie Klein, Winnicott y Lacan intentaron demostrar que la 'represión' [...] *forma parte* del mecanismo del instinto, o, por lo menos, del proceso a través del cual se desenvuelve el instinto sexual, se constituye como 'pulsión'. La noción freudiana de *Trieb* [debe ser interpretada según ellos] como algo que *ya está profundamente penetrado por la represión* [*est déjà profondément pénétré par la répression*]. La necesidad, la castración, la carencia, la prohibición, la ley, son los elementos a través de los cuales el deseo *se constituye* como 'sexual'» (Foucault, 1994a, T4: 182-183).

«Transgresión, culpabilidad, castración: ¿son 'determinaciones' del inconsciente, o son la manera como un sacerdote ve las cosas [*la manière dont un prêtre voit les choses*]? Y sin duda hay muchas más fuerzas (además del psicoanálisis) para edipizar el inconsciente, *culpabilizarlo, castrarlo*. Sin embargo, el psicoanálisis apoya el movimiento, inventa un último sacerdote [*elle invente un dernier prêtre*]. [...] Edipo siempre es la colonización realizada por otros medios, es la colonia interior y vemos que, incluso entre nosotros, europeos, *es nuestra formación colonial íntima* [*c'est notre formation coloniale intime*]. [...] Edipo no es tan sólo un proceso 'ideológico', sino el resultado de una destrucción del medio ambiente, del hábitat, etc. [...] Todos admiten, al menos entre nosotros, en nuestra sociedad patriarcal y capitalista [*dans notre société patriarcale et capitaliste*], que Edipo es algo cierto» (Guattari/Deleuze, 1992: 133; 200; 206).

«Los movimientos de liberación de las mujeres tienen razón cuando dicen: "No estamos castradas: váyanse a la mierda" [*Les mouvements de libération des femmes ont raison de dire: "Nous ne sommes pas castrées, on vous emmerde"*]]» (Guattari/Deleuze, 1992: 71-72).

«La tarea negativa del esquizo-análisis debe ser violenta, brutal: desfamiliarizar, desedipizar, descastrar, desfalzar, deshacer teatro, sueño y fantasma, descodificar, desterritorializar [*défamiliariser,*

désœdipianiser, décastrer, déphalliciser, défaire théâtre, rêve et fantasme, décoder, déterritorialiser]» (Guattari/Deleuze, 1992: 458).

El triple grito despatriarcal y descolonial anti-edípico y anti-falo (esquizo-analítico y ecosófico) dice, en primer lugar, que «*Le phallus n'a jamais été l'objet ni la cause du désir*» (el falo nunca ha sido el objeto ni la causa del deseo)⁵³; en segundo lugar, que «*Non pas certes qu'il suffirait d'investir la femme pauvre, la bonne ou la putain, pour avoir des amours révolutionnaires*» (no es verdad que bastaría con invertir a la mujer pobre, la criada o la puta, para tener amores revolucionarios)⁵⁴; y en tercer lugar, que se trata del deseo y no de la fiesta («*le désir, pas la fête*»)⁵⁵.

La genealogía, la geo-filosofía, la ecosofía (con sus tres ecologías) y el esquizo-análisis funcionan como contra-filosofías, es decir, como maneras de resistir y escapar de la imagen dogmática y moralizante del pensamiento y la acción (imagen andromórfica, edípica, falométrica, biunivocizante, y de carácter jurídico-contractual), creando y colocando en su lugar algo nuevo, vivo, activo, positivo. En el sentido de *El bergsonismo* (1966), Deleuze diría que las contra-filosofías apuntarían a *sobrepasar lo humano*, a superar lo humano, a inventar nuevas duraciones: «abrirnos a lo inhumano y a lo sobrehumano (a duraciones inferiores o superiores a las nuestras), sobrepasar la condición humana: ésa es el sentido de la filosofía» (*Nous ouvrir à l'inhumain et au surhumain (des durées inférieures ou supérieures à la nôtre), dépasser la condition humaine, tel est le sens de la philosophie*)⁵⁶. Sobrepasar lo

⁵³ Guattari/Deleuze (1992: 428).

⁵⁴ Guattari/Deleuze (1992: 438).

⁵⁵ Guattari/Deleuze (1992: 138) y Cf. asimismo, Parnet/Deleuze (1996: 119; 125): «Al hablar de 'deseo' nosotros no pensábamos ni en el placer [*plaisir*] ni en sus fiestas [*fêtes*]. [...] Pero también es cierto que [el placer] viene a interrumpir el proceso del deseo como constitución de un campo de inmanencia. Nada más significativo a este respecto que la idea de un "placer-descarga" [*plaisir-décharge*]: obtenido el placer, tendríamos al menos un poco de "tranquilidad" antes de que el deseo renazca. En el culto del 'placer' hay mucho odio o mucho miedo respecto al deseo [*Il y a beaucoup de haine, ou de peur à l'égard du désir, dans le culte du plaisir*]. [...] Es el mismo error el que relaciona al deseo con la Ley de la carencia y con la Norma del placer [*la Loi du manque et à la Norme du plaisir*] [...] Si el deseo "carece" esencialmente de algo, es porque se continúa relacionándolo con el placer, con la obtención de un placer. [...] Los tres contrasentidos sobre el deseo son: relacionarlo con la carencia o la ley [*le manque ou la loi*]; con una realidad natural o espontánea; con el placer o incluso y sobre todo con la fiesta [*avec le plaisir, ou même et surtout la fête*].»

⁵⁶ Deleuze (2004: 19). Ahora bien, sobrepasar lo humano no es solamente el sentido de la filosofía, sino el sentido mismo del impulso vital, de la existencia misma: «Mientras que las demás direcciones [de la existencia] se cierran y giran en redondo, mientras que a cada uno le corresponde un "plano" distinto de la naturaleza, el hombre, por el contrario, es capaz de interferir los planos, de sobrepasar su propio plano como su propia condición, para expresar por fin la Naturaleza naturante [*l'homme au contraire est capable de*

humano, pero no desde la perspectiva de la pura contemplación, sino desde la acción y la transformación del mundo (emoción y creación)⁵⁷; habida cuenta de que lo ‘humano demasiado humano’ no es sino la expresión de lo ‘patriarcal, demasiado patriarcal’, de lo ‘edípico, demasiado edípico’.

El patriarcado actual, imperio del Edipo y del Falo, funciona (en nuestras sociedades patriarcales estatales y capitalistas) haciendo girar al deseo sobre sí mismo como un trompo, empastando sus procesos libidinales inconscientes con la finalidad de enredarlo en los atolladeros de la angustia, el malestar, el desasosiego, la carencia, la falta, la castración, la Ley, la negación, la amenaza de castigo, el deseo de ser amado, la *Spaltung*, y todas las trampas ‘psi’ demasiado conocidas, que no hacen sino viralizar una «política de agujero negro», que procede así:

«“Dame tu proceso, dame los rasgos particulares de tus materias de expresión, dame puntos de singularidad y yo los haré girar alrededor de un eje que los impotenciará, que los ritualizará, los codificará, delimitará las conexiones permitidas (las que tienen derecho a reproducirse) y aquellas que están prohibidas (que constituyen una amenaza de línea de fuga)”» (Guattari, 2015: 410)⁵⁸.

La línea del Afuera, es decir, la abertura (*la percée*), la línea de fuga radical, la creación de novedad diferencial (el Acontecimiento) se convierte en anti-producción y en hundimiento (*effondrement*). Agujero negro del sentido común fetichizante y de todas las redundancias dominantes: la imagen dogmática y moral del pensamiento y de la acción (incluidas la dialéctica, el imperio de lo negativo, de las contradicciones, etc.) aplasta toda intensidad y toda verdadera creatividad; y en especial, aplasta toda creatividad colectiva radical y revolucionaria (ácrata) venida desde abajo, aplasta todas esas diferencias insumisas que somos y que hacemos:

brouiller les plans, de dépasser son propre plan comme sa propre condition, pour exprimer enfin la Nature naturante]» (2004: 112).

⁵⁷ Deleuze (2004: 118).

⁵⁸ Cf. Guattari/Deleuze (1992: 435): «¿Qué es lo que transforma a la *abertura* en un *hundimiento*? Es la detención coaccionada del proceso, o su continuación en el vacío, o la manera como se ve obligado a tomarse por un fin» (*Qu'est-ce qui transforme la percée en effondrement? C'est l'arrêt contraint du processus, ou sa continuation dans le vide, ou la manière dont il est forcé de se prendre pour un but*).

«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*]» (Foucault, 1994a, T1: 770)⁵⁹.

En *Il faut défendre la société* (1976) Foucault se interroga acerca de «la insurrección de los saberes sometidos» (*l'insurrection des savoirs assujettis*), que son precisamente «los saberes de abajo» (*savoirs d'en dessous*) o «el saber de la gente» (*savoir des gens*). Son los saberes ninguneados, sometidos y sujetados (*assujettis*) históricamente por la ciencia (y por la política) instituida —la ciencia mayor o real, también llamada ciencia de Estado—, por todo el régimen instituido de saber-poder, recentrado alrededor de la noción de 'representación' y de 'reconocimiento', lo que supone una práctica política de suplantamiento (hablar en nombre o en representación de los otros)⁶⁰. Estos saberes de abajo y de la gente maquinan, para Foucault, toda una «producción teórica autónoma, no-centralizada» (*production théorique autonome, non-centralisée*), y que «no necesita del visado de un régimen común para establecer su validez». Se trata de saberes que conjuran todo sentido común (*savoirs sans sens commun*) y toda redundancia dominante, y no necesitan de ningún reconocimiento por parte de las ciencias reales, también llamadas ciencias mayores o ciencias de Estado. Estos saberes

⁵⁹ Se trata de "Ariane s'est pendue", reseña que Foucault publica en *Le Nouvel Observateur* (en 1969) sobre el libro que Deleuze acababa de publicar (*Diferencia y Repetición*). En ese momento Foucault se encontraba dictando en Vincennes su curso titulado *El discurso de la sexualidad*.

⁶⁰ Cf. asimismo, Guattari/Deleuze (1992: 436-437; 293): «Escuchad a un Ministro, un General, un gerente de empresa, un técnico... Escuchad el gran rumor paranoico bajo el discurso de la Razón que habla "por" los otros, "en nombre" de los *sin voz*. [*Ecoutez la grande rumeur paranoïaque sous le discours de la raison qui parle pour les autres, au nom des muets*] [...] El lenguaje de un banquero, de un general, de un industrial, de un cuadro medio o de un cuadro alto, de un ministro, es un lenguaje perfectamente esquizofrénico, pero que sólo funciona estadísticamente en la axiomática aplastante de relación que lo coloca al servicio del orden capitalista [*dans l'axiomatique aplattissante de liaison qui le met au service de l'ordre capitaliste*].»

constituyen para Foucault «anti-ciencias» (*anti-sciences*) que aspiran a ejercer las potencias colectivas del pensamiento «contra los efectos de poder propios de un discurso considerado como ‘científico’», y contra «la ambición de poder que acarrea consigo la pretensión de ser una ciencia» (*l’ambition de pouvoir qu’emporte avec soi la prétention à être une science*). En efecto,

«¿Qué tipos de saber quieren ustedes descalificar desde el momento en que se dicen una ‘ciencia’? ¿Qué sujeto hablante, qué sujeto de experiencia y de saber quieren minimizar [*minoriser*] desde el momento en que dicen: “Yo, que emito ese discurso, emito un discurso científico y soy un sabio”? ¿Qué vanguardia teórico-política, en consecuencia, quieren entronizar [*intrôniser*], para separarla de todas las formas masivas, circulantes y discontinuas de saber?» (Foucault, 1997: 15-16).

Las anti-ciencias son a la vez contra-filosofías de carácter rizomático, porque se mueven por abajo, trazando movimientos laterales y transversales (ningún vanguardismo). Foucault plantea que la genealogía se mueve en la misma dimensión que los saberes llamados «menores» (o minoritarios) por Guattari/Deleuze (en su libro sobre *Kafka*), y que en 1980 (en *Mil Mesetas*) llevan el nombre de «ciencia menor» (*science mineure*) o «ciencia nómada» (*science nomade*), por oposición a las «*science majeure ou royale*», o «*science royale d’Etat*», que son eminentemente sedentarias:

«La genealogía sería, entonces (con respecto al proyecto de una inscripción de los saberes en la jerarquía de poder propia de la ciencia), una especie de empresa para *romper el sometimiento* [*pour désassujettir*] de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico [*capables d’opposition et de lutte contre la coercition d’un discours théorique unitaire, formel et scientifique*]. 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*]» (Foucault, 1997: 16).

Se trata, por lo tanto, de cuestionar y de psico-politizar desde adentro a la filosofía misma (al ejercicio filosófico del pensamiento en tanto que tal), y a las imágenes del pensamiento producidas o reproducidas en nombre de la filosofía; lo cual nos conduce

necesariamente a conjurar todas aquellas personificaciones sociales (masculinas) que el filósofo ha adquirido a lo largo de toda la historia de la filosofía (que es una historia y una imagen *patriarcal* de la filosofía), en orden a poder imaginar, crear y fabricar colectivamente y desde abajo nuevas formas de la subjetivación (principalmente, de la subjetivación masculina)⁶¹, así como nuevas formas revolucionarias de la sociabilidad (una sociedad auto-emancipatoria radical y ácrata):

«La filosofía tiene todavía alguna posibilidad de jugar un papel en relación con el poder, un papel que no sería el de fundarlo o el de reconducirlo. Todavía es posible pensar que la filosofía puede asumir el papel del lado del *contra-poder* [*un rôle du côté du contre-pouvoir*], a condición [...] de que la filosofía deje de pensarse como *profecía*, a condición de que deje de pensarse como *pedagogía* o como *legisladora*» (Foucault, 1994a, T3: 540).

«El ‘sabio’ griego, el ‘profeta’ judío y el ‘legislador’ romano son *modelos* que rondan continuamente a quienes hoy hablan y escriben por profesión. 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, [...] que contribuya *allí por donde pasa* a plantear la pregunta de si la *revolución* vale la pena (y qué revolución y qué esfuerzo es el que vale) teniendo en cuenta que a esa pregunta *únicamente* podrán responder *quienes acepten arriesgar su vida por hacerla* [*seuls peuvent y répondre ceux qui acceptent de risquer leur vie pour la faire*]» (Foucault, 1994a, T3: 268-269).

«Quizás el objetivo más importante de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo [*de refuser*]. Tenemos que imaginar y construir [*imaginer et construire*] lo que podría liberarnos de esta especie de política de “doble ligadura” [*double contrainte*] que es la individualización y la totalización simultánea de las estructuras de poder [*l’individualisation et totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne*]. El problema político, ético, social, filosófico de nuestros días no es tratar de liberar al “individuo” de las “instituciones” del Estado, sino de liberar a ambos [individuo e instituciones] respecto del Estado y del tipo de individualización que se vincula con el Estado [*libérer nous de l’État et du type d’individualisation qui s’y rattache*]. Tenemos que promover nuevas formas de ‘subjetividad’ [*Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité*]» (Foucault, 1994a, T4: 232).

⁶¹ He abordado el problema de la producción de subjetivación y de deseo masculino en: Chicolino (2023).

Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad (*dépasser la condition humaine*). Ahora bien, si es cierto que el saber y el poder nos subjetivan, es decir, que nos producen nuestra subjetivación psico-sexuada (y nuestro deseo), entonces es evidente que para romper con la imagen patriarcal del pensamiento —que, como vimos, es en esencia idealista, dialéctica, dogmática, moral y jurídico-contractual— *también* es necesario romper simultáneamente con las imágenes del ‘filósofo’ históricamente instituidas.

Anti-Hegel: hacer que la filosofía y la potencia filosófica del pensar devengan «el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva» (*l’art de l’inservitude volontaire, de l’indocilité réfléchie*), que «tendrá esencialmente como función la *des-sujeción*» (*aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement*) (1990: 39).

Referencias bibliográficas

Bergson, Henri (1884), *Extraits de Lucrèce avec un commentaire, des notes et une étude sur la poésie, la philosophie, la physique, le texte et la langue de Lucrèce* (1884), Librairie Ch. Delagrave, Paris.

Bergson, Henri (1909), *L’Évolution créatrice* (1907), Félix Alcan Édit., Paris.

Bergson, Henri (1990), *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Presses Univ. de France, Paris.

Bergson, Henri (2020), *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (1938), PUF, Paris.

Chicolino, Martín (2020), “¿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*. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Argentina), ISSN 1853-7596, Vol. 10, Nro. 15.

Chicolino, Martín (2021a), “1871-2021: de París a Chiapas y Kurdistán. La «Comuna» como utopía revolucionaria de inmanencia actual”, en: *Cuadernos Filosóficos. Segunda Época*, Escuela de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina), ISSN 2683-9024, Nro. 17.

Chicolino, Martín (2021b), “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*. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, ISSN 1853-7596. Vol. 11, Nro. 18.

Chicolino, Martín (2022a), “La construcción filosófico-política de la Masculinidad y la Femenidad. O de cómo organizamos la producción de relaciones sociales y sexuales. Subjetivación, sexualidad, y falo-poder”, en: *Protrepis. Revista de Filosofía*. Departamento de Filosofía del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara (México). ISSN 2007-9273, Nro. 21.

Chicolino, Martín (2022b), “No existe el ‘intercambio’. El «do ut des» (doy para que des) como principio falocrático de la subjetivación y de la sociabilidad”, en: *Tábano. Revista de Filosofía*. Universidad Católica Argentina, ISSN 2591-572X, Nro. 20, Julio de 2022.

Chicolino, Martín (2023), “Sexo-política y Ecosofía en Félix Guattari. La producción de subjetivación y de deseo masculino como problema de ecología mental y social”, en: *Reflexiones Marginales. Revista de Filosofía*. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras (Coyoacán), ISSN: 2007-8501, Año 11, Nro. 73, Febrero-Marzo 2023.

Deleuze, Gilles (1968), *Différence et Répétition*, Presses Univ. de France, Paris.

Deleuze, Gilles (1969), *Logic du sens*, Les Ed. de Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles (1983), *Nietzsche et la Philosophie* (1962), Presses Univ. de France, Paris.

Deleuze, Gilles (2002), *L'Île Déserte. Textes et Entretien (1953-1974)*, Les Éd. de Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles (2003), *Deux Régimes de Fous. Textes et Entretien (1975-1995)*, Les Éd. de Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles (2004), *Le bergsonisme (1966)*, PUF, Paris.

Deleuze, Gilles (2004b), *Foucault*, Les Ed. de Minuit, Paris.

Deleuze, Gilles (2005), *Derrames I. Entre capitalismo y esquizofrenia (1971-1979)*, Cactus, Bs. As.

Deleuze, Gilles (2014), *El Poder. Curso sobre Foucault. Tomo II (1986)*, Cactus, Bs. As.

Deleuze, Gilles (2015b), *Lettres et Autres Textes*, Les Éd. de Minuit, Paris.

Diderot/D'alambert (1998), *Artículos políticos de la Enciclopedia (1750-1765)*, Tecnos/Altaya, Madrid, 1998.

Fichte, Johann (1908), *Grundlage des Naturrechts (1796-97)*, en: *Fichtes Werke, Band 2*, Felix Meiner Verlag, Leipzig.

Fichte, Johann (1984), *Primera y Segunda introducción a la Teoría de la Ciencia (1797)*, Sarpe, Madrid.

Foucault, Michel (1954), *Maladie mentale et personnalité*, Presses Univ. de France, Paris.

Foucault, Michel (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris.

Foucault, Michel (1975), *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris.

Foucault, Michel (1984), *Histoire de la Sexualité III. Le souci de soi*. Gallimard, Paris, 1984.

Foucault, Michel (1990), "Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]", en: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84ème année, N°2, T. LXXXIV.

- Foucault, Michel (1994a), *Dits et Écrits. Tome I, II, III, IV* (1954-1988), Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (1994b), *Histoire de la Sexualité I. La volonté de savoir* (1976), Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (1997), *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Gallimard/Seuil, Paris.
- Foucault, Michel (1999), *Les Anormaux*. Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (2003), *Le pouvoir psychiatrique*, Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (2018), *Histoire de la Sexualité IV. Les aveux de la chair*, Gallimard, Paris.
- Guattari, Félix (1973), “Pour en finir avec le massacre du corps”, en: AA.VV., *Trois milliards de pervers. Grande Encyclopédie des Homosexualités*, Recherches, N° 12, Paris.
- Guattari, Félix (1989), *Les trois écologies*, Edit. Galilée, Paris.
- Guattari, Félix (2015), *¿Qué es la Ecosofía?*, Cactus, Bs. As.
- Guattari, Félix (2017), *La Revolución Molecular* (1977), Errata Naturae, Madrid.
- Guattari, Félix (2019), *Escritos para El Anti-Edipo. Textos agenciados y presentados por Stéphane Nadaud*, Cactus, Bs. As.
- Guattari/Deleuze (1980), *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie II* (1980), Les Édit. de Minuit, Paris.
- Guattari/Deleuze (1992), *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie* (1972), Les Édit. de Minuit, Paris.
- Guattari/Deleuze (2005), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Édit. de Minuit, Paris.
- Guillaumin, Colette (2005), “Práctica del poder e idea de Naturaleza” (1978), en: Falquet, Jules (2005), *El Patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*, Brecha Lésbica, Bs. As.

Hegel, Georg (1854), *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820-21), Verlag von Dunder & Humblot, Berlin.

Hegel, Georg (1913a), “[Beurteilung der] Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816”, en: *Sämliche Werke. Band VII: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Leipzig.

Hegel, Georg (1913b), “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften” (1802-1803), en: *Sämliche Werke. Band VII: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Leipzig.

Hegel, Georg (1913c), “Über die englische Reformbill” (1831), en: *Sämliche Werke. Band VII: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Leipzig.

Hegel, Georg (2010), *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental. Edición Bilingüe* (1810), Biblos, Bs. As.

Hobbes, Thomas (2003), *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil* (1651), FCE, México.

Hocquenghem, Guy (2009), *El deseo homosexual* (1972), Editorial Melusina, Tenerife.

Kant, Immanuel (1914), “Die Metaphysik der Sitten”, en: *Gesammelte Schriften, Band VI*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin.

Kant, Immanuel (1988), *Lecciones de Ética* (1775-81), Crítica, Barcelona.

Lacan, Jacques (1995), *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), Paidós, Bs. As.

Lacan, Jacques (2003b), “La significación del falo” (1958), en: *Escritos II*, México, Siglo XXI.

Leibniz, Gottfried (1904), *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (1704-1765), Dürr'sche Buchhandlung, Leipzig.

Lonzi, Carla (1975), *Escupamos sobre Hegel y otros escritos de liberación femenina* (1970-1974), La Pléyade, Bs. As.

Marx Karl, "Die Judenfrage" (1844), en: MARX/ROUGE, *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Worms et Cie., Paris.

Marx, Karl (1962a), "Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie", L1.V2., en: Marx/Engels, *Werke. Band 23*, Dietz Verlag, Berlin.

Marx, Karl (1962b), "Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie", L1.V3., en: Marx/Engels, *Werke. Band 23*, Dietz Verlag, Berlin.

Parnet, Claire y Deleuze (1996), Gilles, *Dialogues* (1977), Flammarion, Paris.

Pateman, Carol (1995), *El contrato sexual* (1988), Ed. Anthropos, México/Barcelona.

Puleo, Alicia (1995), "Patriarcado", en: Celia Amorós (Dir.), *10 palabras clave de 'Mujer'*, Ed. Verbo Divino, Pamplona.

Rousseau, Jean-Jacques (1985), *Discurso sobre la economía política* (1755), Tecnos, Madrid.

Rousseau, Jean-Jacques (1988), *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma*, Tecnos, Madrid.

Rousseau, Jean-Jacques (1993), *El contrato social* (1762), Tecnos/Altaya, Madrid.

Schelling, Friedrich (1965), *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1803), Losada, Bs. As.

Schlegel, Friedrich (2014), "Versuch über den Begriff des Republikanismus" (1796), en: *Ästhetische und politische Schriften*, Holzinger, Berlin. Consulta: [Versuch über den Begriff des Republikanismus \(zeno.org\)](https://zeno.org).

Schopenhauer, Arthur (1924), *Die Beiden Grundprobleme Der Ethik* (1839-1840), Deutsche Buch Gemeinschaft, Berlin.

Von Werlhof, Claudia (2014), “El Patriarcado como negación del Matriarcado (Perspectiva de una quimera)”, en: *Teoría Crítica del Patriarcado*, Palapa Editorial, México.