

# Antropología de lo impropio, filosofía política y ciencia de los límites en Deleuze y Guattari\*

## Anthropology of the Strange, Political Philosophy and Science of the Limits in Deleuze and Guattari

EMMA INGALA GÓMEZ  
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN. Partiendo del paralelismo entre las empresas de, por una parte, *Diferencia y repetición* (1968) y *El Anti-Edipo* (1972), y, por otra parte, *Lógica del sentido* (1969) y *Mil mesetas* (1980), y siguiendo el enfoque que Bertrand Ogilvie adopta en su libro *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*, pretendemos determinar si en el paso del primer posicionamiento al segundo –es decir, de *Diferencia y repetición* a *Lógica del sentido* y de *El Anti-Edipo* a *Mil mesetas*– se produce un abandono rotundo de la perspectiva antropológica, como pudiera parecer a primera vista, o si cabría entender que más bien se sientan las bases de una *antropología de lo impropio* o antropología negativa que ya anuncia la necesidad de contener y limitar las reivindicaciones de lo inessential, lo inacabado o el vacío como rasgo característico de la condición humana.

*Palabras clave:* Deleuze; Guattari; antropología; filosofía política; humanismo.

ABSTRACT. The aim of this paper is to study the parallelism between *Difference and Repetition* (1968) and *Anti-Oedipus* (1972), and between *Logic of Sense* (1969) and *A Thousand Plateaus* (1980) in order to determine whether in 1969 and 1980 the anthropologic approach is absolutely abandoned, as it could seem at first sight, or if rather a new anthropological perspective is formulated –an anthropology of the strange or a negative anthropology, following the definition of Bertrand Ogilvie’s *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*– in order to tackle the dangers of a human condition essentially defined by inessential or empty features.

*Key words:* Deleuze; Guattari; anthropology; political philosophy; humanism.

---

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto “Naturaleza humana y comunidad III. ¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre?” (FFI2013-46815-P), financiado por el MINECO y perteneciente al Plan Nacional de I+D.

## INTRODUCCIÓN

En 1968 y en 1972, los programas teóricos de Deleuze, y de Deleuze y Guattari, parten de una pregunta explícitamente antropológica —¿cómo es posible comenzar a pensar?, en *Diferencia y repetición*, y ¿cómo es posible desear en libertad?, en *El Anti-Edipo*; o sus reversos negativos: ¿por qué el pensamiento, cada vez que intenta comenzar a pensar, no hace sino re-presentar o re-conocer lo ya conocido? y ¿por qué el deseo desea su propia represión?— y complementan la formulación de esa pregunta con una explicación histórica —la historia del largo error de la sumisión de la diferencia a la identidad, pero también la historia de la filosofía de la diferencia, en *Diferencia y repetición*; y la historia universal de las máquinas deseantes y sus diferentes regímenes en *El Anti-Edipo*—. Sin embargo, en las obras de 1969 y 1980, en las que se produce un giro teórico notable y paralelo con respecto a las de 1968 y 1972 respectivamente, parecerían desaparecer tanto el punto de vista antropológico —en *Lógica del sentido* y en *Mil mesetas* ya no hay rastro ni de la doctrina de las facultades de *Diferencia y repetición* ni de la teoría del deseo y del inconsciente de *El Anti-Edipo*— cuanto el interés por la historia en beneficio de una lógica del acontecimiento y de los devenires.

El primer enfoque, si bien es el que aborda directamente problemas antropológicos, tiene como caldo de cultivo la tendencia anti-humanista que, con el impulso tanto de las premisas del estructuralismo cuanto de la recuperación de Nietzsche y de la recepción de la crítica al antropocentrismo de Heidegger, comienza a proliferar en la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX<sup>1</sup>. Aunque es cierto que esa tendencia tiene un objetivo liberador, en la medida en que, según la formulación de Foucault, su intención es culminar el despertar kantiano del sueño dogmático con un despertar de un presunto sueño antropológico<sup>2</sup>, no es menos cierto que suscita los celos de sus contemporáneos y recibe críticas que la acusan de asociarse a la barbarie<sup>3</sup>. En 1967, Deleuze, subido ya al carro anti-humanista, trata de dar con una fórmula que de algún modo le permita sortear esas acusaciones: la denominada “muerte del hombre” no entraña, según él, la supresión del sujeto, sino su dispersión y distribución sistemática<sup>4</sup>. Así, en *Diferencia*

<sup>1</sup> Vid. entre otros Descombes, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Cátedra, Madrid, 1998, en especial pp. 139-146; Balibar, E., “Le structuralisme, une destitution du sujet?”, en *Revue de Métaphysique et de Morale. Repenser les structures*, PuF, Paris, 1/2005, pp. 5-22; Dosse, F., *Historia del estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*, Akal, Madrid, 2004, en especial pp. 344-345, pp. 373-376 y pp. 407-423.

<sup>2</sup> Foucault, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, pp. 351-353; *cf.* *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, 2001, p. 448.

<sup>3</sup> Sauvagnargues, A., *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, PuF, Paris, 2009, p. 204.

<sup>4</sup> Deleuze, G., “À quoi reconnaît-on le structuralisme?”, en *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens. 1953-1974*, Minuit, Paris, 2002, p. 267.

y repetición y *El Anti-Edipo* la perspectiva antropológica se concentra en dos de los puntos en los que ha quedado disperso o distribuido el ser humano: el pensamiento y el deseo. Pero si hay perspectiva antropológica en estas obras es, en cualquier caso, una perspectiva crítica que procura metódicamente acabar con la idea unitaria y substancial de ser humano.

Bertrand Ogilvie<sup>5</sup> recoge y sintetiza una paradoja que varios han señalado ya a propósito de esta postura antropológica —o más bien anti-antropológica— de la filosofía francesa del siglo XX<sup>6</sup>: el énfasis que esta filosofía ponía en el carácter impropio, inesencial, incompleto o inexistente de la naturaleza humana —en su historicidad—, que en su momento se presentaba como potencialmente emancipador al inaugurar la posibilidad de pensar las condiciones y la historia de aquello que generalmente se había considerado como dato primero —es decir, al cuestionar la presunta naturaleza primera y al permitir pensar en otras naturalezas posibles—, ha sido funestamente retomado y reinvertido por las empresas de sometimiento más radicales —la producción de sujetos flexibles, plásticos y fluidos, más allá de toda norma política y más allá de toda lección de la historia—; ha terminado, pues, por desembocar en una sujeción más brutal que aquella que pretendía combatir<sup>7</sup>. Desde esta perspectiva, son en principio las posturas de corte naturalista, aquellas que vuelven a reivindicar una representación intemporal o, al menos, estructural de lo humano, las que resultan más efectivas a la hora de defender lo adquirido por las emancipaciones pasadas.

Ahora bien, ¿cabe leer *Lógica del sentido* y, sobre todo, *Mil mesetas* como obras que se hacen plenamente cargo de esta paradoja y que, para evitar sus funestas consecuencias, ponen en juego un arte de la prudencia y una ciencia de los límites? ¿Cabe entender que el planteamiento genuinamente antropológico no está tanto en los libros que explícitamente hablan de antropología —pues no la invocan sino con objeto de neutralizarla y des-esencializarla, vaciarla de contenido— cuanto en aquéllos que, una vez toman conciencia de los riesgos de esa antropología des-naturalizada, en primer lugar buscan los puntos de dispersión del ser humano más útiles para contrarrestar esos riesgos y, en segundo lugar, ponen en valor de nuevo las ideas de límite y de prudencia? ¿No es acaso el concepto de «devenir todo el mundo» un intento último de recuperar la universalidad como base de cualquier pensamiento político?

---

<sup>5</sup> Ogilvie, B., *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*, L'Harmattan, Paris, 2012.

<sup>6</sup> Uno de los discursos críticos con el anti-humanismo más comentados es el del libro de Ferry, L. y Renault, A., *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1985.

<sup>7</sup> Ogilvie, B., *Op. cit.*, p. 21.

## 1. PRIMERA PARADOJA: LA SERVIDUMBRE VOLUNTARIA O EL DESEO DE SER ESCLAVO

En uno de los estudios que acompañan, en la edición de Payot, al *Discurso de la servidumbre voluntaria* (o *Contra uno*) de Étienne de La Boétie, Pierre Clastres sostiene que este pequeño opúsculo del siglo XVI anticipa ya la *necesidad de una nueva idea del ser humano*, de una *nueva antropología* que permita siquiera plantear la pregunta que es, al mismo tiempo, «lo siempre ya sabido y lo nunca verdaderamente pensado de la reflexión política»<sup>8</sup>, una pregunta que, más que esbozar un problema político concreto, nos confronta con la *paradoja general de lo político*. «La Boétie es en realidad el fundador desconocido de la antropología del hombre moderno, del hombre de las sociedades divididas»<sup>9</sup>, en la medida en que formula la cuestión en los siguientes términos: ¿por qué la mayoría de los hombres obedece a uno solo, y no sólo le obedece sino que, más grave aún, le quiere servir? ¿Por qué los hombres *desean* su propia esclavitud, por qué no sólo no se rebelan contra la servidumbre sino que la adoptan *voluntariamente*?<sup>10</sup>

De acuerdo con este planteamiento, es la percepción de la servidumbre voluntaria que acompaña a toda escisión del orden social en “los que mandan” y “los que obedecen” la que exige la confección de una nueva antropología y la que, incluso más allá de la propia noción de *ser humano*, conduce a preguntarse por el concepto de *la vida en general, la vida a secas*<sup>11</sup>. ¿Qué queda del hombre una vez que lo que queda de él es pura servidumbre voluntaria?

La Boétie califica esta servidumbre voluntaria de «enfermedad mortal»<sup>12</sup> y no de mera desviación —corregible— de una presunta primera naturaleza o

---

<sup>8</sup> Ver la introducción de Abensour, M. y Gauchet, M. en De La Boétie, É., *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1976, p. 22.

<sup>9</sup> Clastres, P., “Liberté, Malencontre, Innommable”, en De la Boétie, É., *Op. cit.*, p. 255.

<sup>10</sup> De La Boétie, É., *Op. cit.*, p. 134: «Son entonces los pueblos mismos los que se dejan o más bien se hacen dominar, puesto que si cesaran de servir serían libres». *Cfr.* p. 137: «La sola libertad los hombres no la desean en absoluto, y la razón no es otra que ésta: si la desearan, la tendrían».

<sup>11</sup> Así, al menos, concluye con angustia uno de los últimos párrafos del ensayo de La Boétie: «¿Esto es vivir felizmente? ¿Esto se llama vivir? ¿Hay acaso en el mundo algo menos soportable que esto, y no digo sólo para un hombre de buen corazón, para un hombre bien nacido, sino sólo para alguien que tiene sentido común o, sin más, *el rostro de un hombre?*». *Ibidem*, p. 176 (la cursiva es nuestra). En la lectura que hace Simone Weil del escrito de La Boétie, incluida también en la edición de Payot, encontramos una vez más el problema de la vida: «Que muchos hombres se sometan a uno solo por miedo de ser asesinados por él es bastante sorprendente; pero que permanezcan sometidos hasta el punto de morir bajo su orden, ¿cómo comprenderlo? Cuando la obediencia comporta al menos tantos riesgos como la rebelión, ¿cómo se mantiene?». “Méditation sur l’obéissance et la liberté”, en De La Boétie, É., *Op. cit.*, p. 114.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 140.

esencia de lo humano a la que cabría volver —una esencia en virtud de la cual el ser humano naturalmente desearía la libertad—. Con esa sentencia suspende toda propuesta y adopta una perspectiva aporética —casi cabría decir que es un tratado anti-político—, en la medida en que asume que tomar cualquier opción política resituaría de nuevo en el ámbito de la paradoja, en la división entre los que mandan y los que obedecen y en la gestación de un señor (*maître*)<sup>13</sup>. Pero en el momento en que La Boétie se dispone a ubicar el nuevo lugar de lo humano, se encuentra con algo *innombrable* e insituable. Esta paradoja general de lo político, como señala Clastres<sup>14</sup>, no simplemente desplaza a la humanidad hacia la animalidad o la divinidad —La Boétie aclara que los animales sólo se someten a sus dueños en razón del *miedo* que les inspiran, mientras que los hombres *quieren* servir, sirven no forzados, no bajo el efecto del terror o por miedo a la muerte, sino *voluntariamente*—; antes bien, la nueva idea de hombre que se está intentando formular es «literalmente lo innombrable»<sup>15</sup>.

## 2. SEGUNDA PARADOJA: LA ANTI-ANTROPOLOGÍA Y EL FIN DEL HOMBRE

Con la paradoja señalada por La Boétie, el concepto de naturaleza humana deja de ser la sede y el garante de valores tales como la libertad para convertirse en un lastre de servidumbre voluntaria. La postura anti-anropológica de la filosofía francesa, que coincide en el tiempo con la reedición del opúsculo de La Boétie, renuncia a esta categoría precisamente para escapar, en la medida de lo posible, a su destino aporético.

Sin embargo, del intento de resolver esta primera paradoja ha surgido, en las últimas décadas del siglo XX, *otra paradoja* si cabe más nefasta. La necesidad de dar cuenta de y neutralizar en la medida de lo posible la servidumbre voluntaria, la necesidad de elaborar una doctrina antropológica —o anti-anthro-

---

<sup>13</sup> Y, más aún, deja abierta la posibilidad de que la relación de dominación no sea sólo lo más aniquilador del sujeto sino también *lo más propio* de él, que la subjetividad no sea más que la cristalización de esa dominación, que la condición de esclavo sea lo definitorio de lo humano. En este sentido, La Boétie afirma que, en contraste con una antropología ya caduca en la que la libertad habría sido lo propio y *natural* del ser humano —y no sólo la libertad, sino el *deseo de libertad*—, «parece ahora que el amor mismo por la libertad no es tan natural» (p. 140). Unas páginas más adelante, plantea de manera explícita la hipótesis de que algo habrán de estar ganando los seres humanos con esa esclavitud, aunque sólo sea la *imagen de sí mismos*: el pueblo sirve «tan franca y voluntariamente que se diría al verlo que no ha perdido su libertad sino ganado su servidumbre» (p. 148).

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 254-255.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 255.

pológica— que no sólo se hiciera cargo de proporcionar una nueva concepción de lo humano sino que también dejara señaladas ciertas vías posibles de emancipación, ha terminado a menudo por desembocar en conclusiones que arrojan a largo plazo a esclavitudes mucho más terribles.

La apuesta anti-humanista del pensamiento francés se basaba en una premisa —la inexistencia de algo así como una naturaleza humana, que liberaría a los sujetos de la amenaza de ser siervos por naturaleza o de la escisión forzosa de todo orden social en los que mandan y los que obedecen— que se volvió históricamente en contra de su propósito inicial, y ese mismo propósito pareció finalmente poder defenderse únicamente retornando a posturas de corte naturalista<sup>16</sup>.

### 3. DE LA ANTROPOLOGÍA VACÍA A LA ANTROPOLOGÍA DE LO IMPROPIO

Nuestra intención en lo que sigue es determinar hasta qué punto *Lógica del sentido* y, sobre todo, *Mil mesetas*, pese a abandonar el tratamiento explícito de cuestiones antropológicas, se hacen cargo ya de esta segunda paradoja —de los peligros que conlleva pensar una condición humana absolutamente des-esencializada, tal como sucede en *Diferencia y repetición* y en *El Anti-Edipo*— y qué herramientas ponen en juego para contrarrestarla.

#### 3.1. Por qué el pensamiento no puede comenzar a pensar o por qué el deseo desea su propia represión

La peculiar antropología que desarrollan *Diferencia y repetición* y *El Anti-Edipo*, en la medida en que ya no apunta a un ser humano esencialmente constituido por dos sustancias, pensante y extensa, sino a un sujeto diseminado en puntos de dispersión variables, a un ser humano vaciado de contenido cuyo cuerpo y cuyo pensamiento dejan de ser datos primeros para ser el resultado de

---

<sup>16</sup> En palabras de Ogilvie, «en el pensamiento moderno, y después contemporáneo, la relación con el fundamento (la relación entre lo innato y lo adquirido) deviene una apuesta política claramente orientada: todo análisis de lo simbólico, anti-naturalista por vocación, favorece una historización de los fenómenos sociales e individuales que abre hacia la esperanza de su transformación. Sin embargo, el cambio de siglo (XXI) ve una inversión sorprendente: son las disciplinas críticas las que responden por un orden antropológico (simbólico) en contraposición a las empresas políticas, técnicas y económicas que en adelante se apoderan sin disimulo del material humano como de una realidad fundamentalmente plástica y susceptible de una desnaturalización continua que no se inscribe ya en el proyecto de una emancipación sino en el de una “reparación”». Ogilvie, B., *Op. cit.*, pp. 72-73.

un proceso de constitución, transforma el problema de la comunicación entre sustancias preexistentes en la cuestión de la determinación de las condiciones de construcción o génesis del pensamiento y del cuerpo. Si ya no hay espíritu o materia de los que partir, las preguntas que ahora se formulan son (1) cómo comenzar a pensar (*Diferencia y repetición*) y (2) cómo construir un cuerpo que no desee su propia represión (*El Anti-Edipo*).

No obstante, si bien el punto de partida de estos planteamientos es un sujeto vaciado<sup>17</sup>, el estado de cosas con que se encuentran Deleuze y Guattari es más bien opuesto: un pensamiento demasiado lleno y un cuerpo demasiado organizado. Para llegar al vacío —al vacío de la inexistencia de una naturaleza humana, al carácter histórico y construido de lo humano—, y para, a partir del vacío, poder estudiar la génesis del cuerpo y del pensamiento, Deleuze y Guattari llevan a cabo un ejercicio teórico de *neutralización* o limpieza de ese espacio saturado.

La formulación de la nueva antropología —o anti-antropología— exigida por la paradoja de La Boétie requiere, según el planteamiento de *Diferencia y repetición*, dismantelar primero lo que en los años sesenta se viene denominando “orden de la representación”: el conjunto de postulados y presupuestos del sentido común que obturan el pensamiento y le impiden pensar lo diferente, la diferencia en sí misma, sin someterlo al molde de la identidad. La neutralización comienza, así, con la tarea de desmontar estos postulados, que reciben también el nombre de “imagen del pensamiento”<sup>18</sup>. El objetivo último será alcanzar un pensamiento vacío al que no le quede más que el nombre, un «pensamiento sin imagen» y por construir<sup>19</sup>. Según Deleuze, sólo a partir de este vacío es posible llegar a pensar; lo que permite que se llegue a pensar es el hecho de que todavía no pensamos, la no-existencia del pensamiento. O, en otras palabras, en lugar de partir de un fundamento primero alojado en la subjetividad, el comienzo de todo pensamiento ha de ser una ausencia, un des-fundamento universal<sup>20</sup>. Ese vacío impersonal es inmediatamente identificado con el vacío del *hombre*. Como reza la sentencia que Deleuze, citando a Foucault, evoca en numerosas ocasiones: «En nuestros días, sólo es posible pensar a partir del vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no indica una falta, no es una la-

---

<sup>17</sup> «*Cogito* para un yo disuelto. Creemos en un mundo donde las individuaciones son impersonales y las singularidades, preindividuales: el esplendor del “se”». Deleuze, G., *Différence et répétition*, PuF, Paris, 1968, p. 4.

<sup>18</sup> *Ibidem*, cap. III.

<sup>19</sup> «Ni dado de manera innata ni reencontrado en la reminiscencia». *Ibidem*, p. 217.

<sup>20</sup> Deleuze utiliza el juego de palabras “*effondement*”, a medio camino entre des-fundamento y hundimiento. *Ibidem*, p. 261.



guna que hubiese que rellenar. *Es, ni más ni menos, el despliegue de un espacio en el cual es posible de nuevo pensar*»<sup>21</sup>.

Una vez ejecutada la neutralización, comienza el estudio de la génesis. En lugar de partir de un sujeto ya dado, el objetivo es hacer explícitos los modos de subjetivación, los procesos por los que el sujeto es producido como efecto. El segundo capítulo de *Diferencia y repetición* explica cómo se constituye el sujeto a través de tres síntesis temporales. El tercer capítulo completa este primer análisis con una doctrina de las facultades que no postula un conjunto cerrado sino que se presenta como un proceso abierto, contingente y mutable. El punto de partida, una vez más, no es más que un sujeto larvario o embrión vaciado<sup>22</sup>.

Simultáneamente, las tesis antropológicas acerca de un pensamiento que ha permanecido cautivo de la representación o la imagen se ven complementadas en 1968 por dos relatos históricos paralelos que ejercen de elemento explicativo: la historia del, con Nietzsche, llamado «largo error», la representación, y la historia de una diferencia que ha sabido abrirse camino entre las grietas de la primera<sup>23</sup>.

A partir de *El Anti-Edipo*, la maniobra de remoción de postulados e imágenes se va a replicar en el terreno del cuerpo: lo que se trata ahora de liberar del grillete representacional es el deseo. El campo problemático sigue pues siendo el mismo de *Diferencia y repetición*, y la continuidad y homología entre ambos planteamientos viene garantizada por una equivalencia que Deleuze no tarda en establecer: «pensar y desear son la misma cosa»<sup>24</sup>. En ambos casos, la crítica apunta a vaciar un espacio demasiado lleno. Del mismo modo que la imagen del pensamiento es la responsable de que el pensamiento no pueda comenzar a pensar, sino sólo re-presentar lo ya presentado, habría algo así como una imagen del cuerpo o del deseo —promovida según Deleuze y Guattari por determinadas corrientes psicoanalíticas de la época— que lo determinaría a desear siempre bajo el mismo código: “esto es lo que tú querías desde el principio: Edipo”<sup>25</sup>. La diferencia que *Diferencia y repetición* trataba de liberar del yugo de la representación es ahora, en *El Anti-Edipo*, el flujo descodificado del deseo. La búsqueda de un *pensamiento sin imagen* cede terreno a la explora-

<sup>21</sup> Foucault, M., *Les mots et les choses*, cit., p. 353 (la cursiva es nuestra).

<sup>22</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, cit., p. 146.

<sup>23</sup> *Ibidem*, capítulo II y conclusión.

<sup>24</sup> Clase de Gilles Deleuze del 26/03/1973, en Deleuze, G. *Cours donnés à l'Université Paris 8-Vincennes-Saint Denis entre 1979 et 1987*, copia numérica de 273 cassettes audio originales, 180 cursos, 413 horas de grabación, Bibliothèque nationale de France, Paris, 1997-1998.

<sup>25</sup> Deleuze, G., Guattari, F., *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1972, p. 191 y p. 195.



ción de lo que Deleuze y Guattari llaman, acudiendo a una expresión de Antonin Artaud, “cuerpo sin órganos”, que es, en definitiva, un «cuerpo sin imagen»<sup>26</sup> —sin naturaleza o esencia—.

Al cuerpo sin órganos se llega también por neutralización y, en concreto, neutralización de la libido. La operación de sustracción en el cuerpo, que redobla la misma operación efectuada sobre el pensamiento, utiliza en *El Anti-Edipo* la herramienta de los movimientos de des-territorialización y des-codificación para convertir la energía libidinal ligada —supeditada a objetos concretos y a órganos determinados, es decir, territorializada y codificada— en energía libidinal libre. En este punto Deleuze y Guattari comienzan a tomar conciencia de los peligros de la operación sustractiva —la misma con la que hace años sustrajeron la idea de naturaleza humana—. La relación entre el territorio y la desterritorialización, o entre el código y la decodificación, va más allá de la simple oposición para plantear un movimiento más complejo. El territorio es una noción que se conserva una vez efectuada la crítica —frente a la propuesta de *Diferencia y repetición* de destrucción radical de la imagen—, pero como explicará años más tarde Deleuze en su *Abecedario*, es inseparable del movimiento mediante el cual se sale de él, de las líneas de fuga que apuntan a desterritorializaciones posibles —sin no obstante determinar de antemano cómo han de ser—, que a su vez anuncian ya reterritorializaciones diferentes<sup>27</sup>. En definitiva, la sustracción continúa siendo central, pero se insinúa ya la necesidad de que no sea *absoluta*.

Del mismo modo que *Diferencia y repetición* investigaba las causas por las cuales el pensamiento no logra comenzar a pensar, *El Anti-Edipo* se propone arrojar luz sobre las razones que han hecho que las revoluciones modernas fracasen. Deleuze y Guattari renuncian a proporcionar una explicación en términos de engaño o falsa conciencia. Siguiendo inmediatamente la tesis de Wilhelm Reich y mediatamente la de La Boétie, subrayan que Hitler triunfó no porque engañara a las masas, sino porque excitó su deseo<sup>28</sup>. Todo régimen político se sostiene sobre el deseo de sus súbditos, no sobre una presunta seducción embustera de sus intereses o sobre una amenaza coactiva por la fuerza —que también se apoyaría en los intereses de supervivencia de los súbditos—. De esta forma, si las revoluciones fracasan, si el deseo es finalmente reprimido, no es porque alguien o algo engañe al deseo, sino porque *el mismo deseo desea su propia represión*,

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>27</sup> “A comme Animal”, en Deleuze, G., *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Entrevista de Claire Parnet a Gilles Deleuze grabada en vídeo en 1988, editada por Pierre-André Boutang y difundida por primera vez en 1996.

<sup>28</sup> Deleuze, G., Guattari, F., *L'Anti-Œdipe*, cit., p. 124.

porque su espacio está demasiado lleno —como lo estaba el del pensamiento—. Por ende, la pregunta acerca del fracaso de las revoluciones se transforma, apoyándose en un Spinoza en el que resuena la paradoja de La Boétie —¿cómo es posible que los hombres luchen por su esclavitud como si se tratara de su libertad?<sup>29</sup>—, en “¿por qué el deseo desea su propia represión?”.

Para explicar una vez más el estado de cosas en que el espacio del deseo y del pensamiento se encuentra saturado en lugar de vacío, *El Anti-Edipo* recurre a una suerte de historia universal de lo que denomina las máquinas deseantes<sup>30</sup>, una historia de las distintas formaciones sociales —sociedad primitiva, sociedad despótica, capitalismo— caracterizadas en virtud de la relación entre el deseo y lo social. En esa historia hay algo que atraviesa a todas las épocas: su propio *límite* absoluto, aquello que las amenaza desde fuera con la muerte o destrucción y que tampoco puede ser representado por rebasar las condiciones de la representación que impone cada formación particular. Pero ese límite innombrable que las sociedades conjuran es precisamente lo que al mismo tiempo las sostiene, es la potencia bruta de la máquina deseante, los flujos decodificados de deseo —lo que el capitalismo, en lugar de codificar, intentará axiomatizar—.

La apuesta de Deleuze y Guattari es (1) llegar a comprender el funcionamiento de esa máquina, y los modos de subjetivación que promueve, con el fin de interrumpir el lazo entre el deseo y el capitalismo —invirtiendo para ello el deseo no en lo social sino en su destrucción—; y (2) construir una nueva ingeniería libidinal no represiva. Una vez efectuada la desterritorialización, habría así un nuevo movimiento de territorialización, pero una territorialización que Deleuze y Guattari dejan abierta —lo que sea el ser humano en ese punto es el fruto de una construcción, de una nueva manera de hacer territorio—. «Eso es la realización del proceso: no una tierra prometida y preexistente, sino una tierra que se crea a medida que avanza su tendencia, su despegue, su propia desterritorialización»<sup>31</sup>.

El punto de insurrección contra la formación social vigente y el orden de la representación es situado por Deleuze y Guattari en la esquizofrenia —de ahí que su versión del inconsciente alternativa al psicoanálisis reciba el nombre de

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 36-37.

<sup>30</sup> De nuevo, el sujeto de esta historia «es un extraño sujeto, sin identidad fija, errante sobre el cuerpo sin órganos, siempre al lado de las máquinas deseantes, definido por la parte que toma en el producto, que reúne por todas partes la prima de un devenir o de un avatar, que nace de los estados que consume y que renace a cada estado [...]. No está él mismo en el centro, ocupado por la máquina, sino en el borde, sin identidad fija, siempre descentrado, *definido* por los estados por los que pasa». *Ibidem*, p. 23.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 384.

“esquizoanálisis”—, que recoge lo que el pensamiento sin imagen, identificado con la locura, entrañaba para *Diferencia y repetición*. Como subraya Jean-Christophe Goddard, la esquizofrenia alcanza en *El Anti-Edipo*, además de ese papel estratégico en política, el rango de *método* de pensamiento y de acción<sup>32</sup>. Si bien esta esquizofrenia toma prestados los caracteres de la patología mental, en tanto que es la enfermedad que se resiste a cualquier tratamiento —entendiendo éste como un mecanismo de adaptación del deseo al funcionamiento del orden social vigente—, no es no obstante un trastorno psicológico sino un proceso político, un proceso del deseo. El deseo del esquizo es ese deseo que no se deja codificar, al que no se puede readaptar o forzar a entrar en el Edipo.

### 3.2. *Pensamiento sin imagen, cuerpo sin órganos y sociedad sin Estado*

La operación de neutralización inauguraría la posibilidad de pensar y desear de otra manera, pensar y desear lo diferente o la diferencia, pero también, simultáneamente, permitiría en el orden político utilizar la diferencia para disolver una formación social represiva y explorar modos alternativos de colectividad. Deleuze y Guattari tratan de refutar la falsa alternativa que obliga a elegir entre Estado y caos a-social de flujos descodificados. No obstante, no pueden proponer una tercera opción o un programa político; de entrada, porque el esquizoanálisis «no se sabe de antemano»<sup>33</sup>, pero además porque todo programa entraña una infraestructura que termina por cristalizar en un nuevo Estado. Frente a ello, su propuesta consistirá en localizar y promover fugas más allá del Estado.

El Estado es a las formaciones sociales lo que la imagen del pensamiento al pensamiento —pero terminará por ser en *Mil mesetas*, como la imagen, algo a lo que no se puede renunciar—, es decir, un conjunto de postulados que se arroga el privilegio de almacenar el saber acerca de cómo funciona la política —«la forma-Estado inspira una imagen del pensamiento. Y a la inversa»<sup>34</sup>—. En este sentido, para Deleuze y Guattari el verdadero enemigo del funcionamiento libre del deseo no es tanto el capitalismo —con el que incluso es posible establecer una alianza estratégica para seguir el movimiento de descodificación de los flujos— cuanto el Estado, «el Edipo de la autoridad social»<sup>35</sup>, que

---

<sup>32</sup> Goddard, J. C., *Mystique et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 2002, p. 45.

<sup>33</sup> Clase de Gilles Deleuze del 12/02/1973, en Deleuze, G. *Cours donnés à l'Université Paris 8-Vincennes-Saint Denis entre 1979 et 1987*, cit.

<sup>34</sup> Deleuze, G., Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, París, 1980, p. 466.

<sup>35</sup> Deleuze, G., Guattari, F., *L'Anti-Edipe*, cit., p. 96.

trasciende las formaciones sociales concretas y se proclama depositario de un saber universal. No obstante, el programa de neutralización y sustracción hace que no quepa sustituir los postulados del Estado por otro tipo de principios de la acción política, y fuerza a dejar ese lugar vacante. De ahí que no haya ni método para comenzar a pensar ni programa político específico para llevar a buen puerto la revolución. Si el Estado es la imagen de lo político, la acción que proponen Deleuze y Guattari es una *política sin imagen*.

Por otra parte, del mismo modo que en *Diferencia y repetición* Deleuze no hablaba «de tal o cual imagen del pensamiento, variable según las filosofías, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto»<sup>36</sup>, *El Anti-Edipo* va a sentar que «nunca ha habido y no hay más que un solo Estado, el *Urstaat*, la formación despótica asiática»<sup>37</sup>. Ya sea espiritual o temporal, tiránico o democrático, capitalista o socialista, se trata siempre del mismo Estado, del mismo mecanismo que subyuga a las máquinas deseantes<sup>38</sup>.

### 3.3. La anti-anthropología de Diferencia y repetición y El Anti-Edipo

La crítica de la imagen —en el pensamiento, el cuerpo y la política— va acompañada en todo momento de la reivindicación del carácter asubjetivo de los procesos de pensamiento y deseo<sup>39</sup>. Tanto en *Diferencia y repetición* como en *El Anti-Edipo*, pues, la condición humana no aparece sino para ser neutralizada; los postulados antropológicos, ya desde las primeras páginas<sup>40</sup>, figuran asociados a los modos represivos de funcionamiento del pensamiento y del deseo. Si ambos libros adoptan una perspectiva antropológica es tan sólo para indagar la *historia* de esos largos errores —la representación o el primado de la identidad, el deseo que desea su propia represión o el deseo edipizado—, para traer a la luz las condiciones efectivas que los han hecho posibles, al mismo tiempo que las condiciones alternativas de otros modos de pensar y de desear. Terminan, pues, por reivindicar un enfoque anti-anropológico.

Por tanto, la anti-anthropología sería en estas dos obras la estrategia para denunciar y neutralizar el funesto hecho, señalado por La Boétie, de que los hombres quieran ser esclavos —en su pensamiento y en su deseo—, y para alcan-

<sup>36</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, cit., p. 172.

<sup>37</sup> Deleuze, G., Guattari, F., *L'Anti-Edipe*, cit., pp. 310-311.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>39</sup> «El deseo no carece de nada, no carece de objeto. Es más bien el sujeto quien falta al deseo, o el deseo quien carece de sujeto fijo». *Ibidem*, p. 34.

<sup>40</sup> Deleuze, G., *Différence et répétition*, cit., p. 3: «los conceptos son las cosas mismas, pero las cosas en el estado libre y salvaje, más allá de los “predicados antropológicos”».

zar un más allá de lo antropológico que permita pensar de otro modo y desear de otro modo. Ahora bien, esta estrategia arroja a una siniestra complicidad con la locura del sin fondo o las profundidades —el no-pensamiento y la esquizofrenia—. Deleuze y Guattari toman conciencia de la necesidad de poner en juego un extremo cuidado, pues desprenderse de esta primera servidumbre puede terminar por arrastrar, como ya se entrevé en la alianza entre el capitalismo y la esquizofrenia en *El Anti-Edipo*, a una servidumbre mucho más radical. Así, aunque en 1972 todavía apuestan por una sociedad sin Estado, el análisis de las operaciones de desterritorialización y descodificación pone ya de relieve su intuición de los peligros de promulgar una sustracción o neutralización absolutas.

### 3.4. *La tregua de las superficies en Lógica del sentido*

*Lógica del sentido* ciertamente continúa apostando, frente a la noción de naturaleza humana, por singularidades pre-individuales e individuaciones impersonales. No obstante, el campo de estudio no es ya el del pensamiento o el de un sujeto vaciado, el problema no es ya el de la constitución de la subjetividad, sino que el interés se concentra ahora en determinar las relaciones entre la lógica y la física, entre las proposiciones y los cuerpos y estados de cosas. Del pensamiento se pasa a la ontología en general, y con ello de las profundidades de la locura —o el pensamiento sin imagen— a las superficies del sentido. Deleuze toma así distancia con respecto a las operaciones de la conciencia y, en general, con respecto a la perspectiva antropológica, siquiera residual, de la doctrina de las facultades de *Diferencia y repetición*.

Sin embargo, en este nuevo horizonte problemático se comienza a indicar explícitamente el peligro de que los acontecimientos incorporales, los fenómenos de sentido —la locura o el pensamiento sin imagen entre ellos—, pertenecientes al terreno de la lógica, se encarnen *demasiado* en los cuerpos, se materialicen *demasiado* en la física. «No se aprehende la verdad eterna del acontecimiento más que si el acontecimiento se inscribe también en la carne; pero cada vez debemos doblar esa efectuación dolorosa con una contra-efectuación que la limite, la interprete, la transfigure [...]. Doblar la efectuación con una contra-efectuación, la identificación con una distancia, tal como el verdadero actor o el bailarín, es dar a la verdad del acontecimiento la oportunidad única de no confundirse con su inevitable efectuación»<sup>41</sup>. La apelación a las superficies es así una toma de conciencia de los riesgos de la locura, constituye

---

<sup>41</sup> Deleuze, G., *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969, p. 188.

la puesta en juego de una cierta regla de prudencia, de una petición de equilibrio entre el “demasiado poco” y el “demasiado” que no obstante no puede formularse en una regla general: «ser un poco alcohólico, un poco loco, un poco suicida, un poco guerrillero, lo suficiente como para estirar la grieta, pero no demasiado como para profundizar en ella irremediabilmente [...]. ¿Cómo salvarse salvando la superficie, y toda la organización de superficie, incluidos el lenguaje y la vida?»<sup>42</sup>. Como sostiene José Luis Pardo, *Lógica del sentido* es una suerte de tregua durante la cual «consigue establecerse una superficie, aunque sea frágil y precaria, que exorciza las amenazas de la paranoia y la esquizofrenia de las profundidades»<sup>43</sup>. Ahora bien, por mucho que haya un cierto retroceso ante la horrorosa (no)-imagen del sin-fondo o el abismo del pensamiento vacío que abría *Diferencia y repetición*, no se trata sino de un aplazamiento, perfectamente consciente de que está postergando algo con lo que tarde o temprano se tendrá que volver a confrontar —en *El Anti-Edipo*—. La medida de ello la da la concepción de la superficie como tremendamente frágil, amenazada por el monstruo de la locura, del sinsentido informe y sin fondo<sup>44</sup>.

### 3.5. *Mil mesetas, la antropología de lo impropio y la ciencia de los límites*

*Mil mesetas* convierte la tregua temporal de *Lógica del sentido* en una prescripción permanente. De *El Anti-Edipo* a *Mil mesetas* hay nuevamente una evolución análoga a la que hubo entre *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*: del pensamiento y del inconsciente se pasa a la ontología. Frente a las profundidades de *Diferencia y repetición*, *Lógica del sentido* se jugaba en las superficies; frente a la esquizofrenia de *El Anti-Edipo*, *Mil mesetas* se ubica sobre el plano de inmanencia. Así, el segundo momento en ambos casos entraña la

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 184. Cfr. p. 188. El ejemplo que ilustra la ciencia de los límites esbozada en *Lógica del sentido* es el del alcoholismo. El alcoholismo es una cierta gestión del límite, un llegar al lugar más allá del cual se encuentra el derrumbamiento: «cuando uno bebe, a lo que quiere llegar es al último vaso. Beber es, literalmente, hacer todo lo posible por acceder al último vaso [...]. Un alcohólico es alguien que no cesa de dejar de beber, quiero decir, no cesa de llegar al último vaso» —ver *Abécédaire* de Deleuze, *cit.*, “B comme Boisson”. Así, el primer vaso y todos los sucesivos, continúa Deleuze, repiten el último. El último vaso es la evaluación de lo que quien bebe puede soportar sin llegar a desplomarse, es decir, con la promesa de un mañana en el que pueda empezar a beber de nuevo. Si se excede ese límite, el alcohólico debe ir al hospital, o cambiar de hábito. Deleuze precisa que el último vaso es en realidad el penúltimo —el último sería la perdición—. Hay, por tanto, en esta gestión del límite, en el alcoholismo que ya se ha efectuado o encarnado, una cierta contra-efectuación, una cierta prudencia que toma distancias para que pueda haber un mañana.

<sup>43</sup> Pardo, J. L., *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Pre-Textos, Valencia, 2011, p. 185.

puesta en juego de un conjunto de dispositivos —superficies, planos, diagramas y agenciamientos— que ejercen de tablero sobre el que se diseña una ciencia de los límites o una regla de prudencia.

*Mil mesetas* esboza una ontología entendida en términos de territorios, diagramas y agenciamientos sobre el trasfondo de la relación entre lo virtual y lo actual. De nuevo, como ya sucediera en 1969, desaparecen tanto la perspectiva antropológica y la crítica del sujeto substancial cuanto la perspectiva histórica que acompañaba a la primera en 1968 y en 1972. De la historia de los modos de subjetivación se pasa al estudio de los devenires en un plano de inmanencia sin comienzo ni fin. La simultaneidad sustituye a la sucesión y la espacialidad a la temporalidad, y así, en lugar de concebir la imagen del pensamiento y el pensamiento sin imagen, o el organismo y el cuerpo sin órganos, como dos fases sucesivas de un proceso de neutralización, son concebidos como dos polos coexistentes sobre un mismo plano e igualmente necesarios<sup>45</sup>. «Todo coexiste, en constante interacción»<sup>46</sup>.

Este cambio de enfoque responde, a nuestro parecer, a la toma de conciencia de la necesidad de reaccionar ante las implicaciones de la segunda paradoja o paradoja de la anti-anthropología. En *Mil mesetas* es explícito el rechazo a la tentación de sacralizar el vacío, de re-naturalizar la ausencia de naturaleza para caracterizar el pensamiento o el cuerpo —y, en general, la condición humana—. Ciertamente, la reivindicación del vacío previene contra las derivas dogmáticas de una presunta naturaleza primera, pero si lo invade todo, la antropología vacía se puede convertir en una antropología funesta. En este sentido, *Mil mesetas* recupera las nociones de imagen del pensamiento y de Estado y les otorga una función determinada: evitar dicha deriva. Por tanto, si bien no se habla explícitamente de antropología, esta recuperación y la apuesta por un plano de coexistencia proporcionan las claves para reformular el problema de la concepción de lo humano<sup>47</sup>, unas claves que coinciden con lo que Bertrand Ogilvie denomina “antropología de lo impropio”.

La antropología de lo impropio no apela ni a una esencia o primera naturaleza ni a un vacío esencial, sino a un espacio que se constituye en la tensión entre esos dos polos: Ogilvie utiliza el oxímoron “segunda naturaleza”<sup>48</sup> para nom-

<sup>44</sup> Deleuze, G., *Logique du sens*, cit., p. 101.

<sup>45</sup> No serán concebidos de manera maniquea como lo bueno y lo malo, lo liberador o revolucionario y lo represor o reaccionario, sino como instancias que se necesitan mutuamente y de ninguna de las cuales cabe prescindir.

<sup>46</sup> Deleuze, G., Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, cit., p. 536.

<sup>47</sup> Anne Sauvagnargues, en su libro *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, sostiene lacónicamente que *Mil mesetas* es, entre otras cosas, un tratado de renovación de la antropología. *Op. cit.*, p. 179. Creemos que es precisamente por esta razón.

<sup>48</sup> Ogilvie, B., *Op. cit.*, p. 62.



brarlo. «La segunda naturaleza es más que simple convención: es la idea de un sistema análogo al de la naturaleza y que se impone a los individuos con la misma fuerza»<sup>49</sup>. Ciertamente, no hay “lo humano” más que instituido —frente a la idea de esencia humana—, pero tampoco lo hay si no es en el marco de una definición de su naturaleza —primera o segunda, innata o adquirida—. Ahora bien, que sea necesario apelar a esta naturaleza para hablar de lo humano está lejos de autorizar la imposición de una naturaleza particular independiente de todo tiempo o lugar y, por tanto, de todo proceso histórico y político de constitución<sup>50</sup>. Frente a las posturas substancialistas, lo humano, según la tesis de Ogilvie, se constituye en el seno de una política del ser-en-común<sup>51</sup>. De lo humano no hay esencia, pero sí una naturaleza segunda indeterminada cuyo imperativo es ser cada vez mayor: «siempre más “lo” humano», ampliar las categorías de humanidad y de ciudadanía<sup>52</sup>. La idea de “devenir todo el mundo” de Deleuze y Guattari apunta, como veremos, precisamente a esto.

Desde esta perspectiva, la manera que tienen Deleuze y Guattari de evitar que el carácter instituido o impropio de lo humano desemboque en la segunda paradoja es no tanto retornar a una presunta primera naturaleza cuanto acompañar ese carácter con una ciencia de los límites. En *Mil mesetas*, la cuestión de la relación con el Afuera cobra un carácter sustantivo: frente al salto sin red que parecía practicar *El Anti-Edipo* hacia las profundidades que *Lógica del sentido* había mantenido cercadas, *Mil mesetas*, siguiendo las precauciones que desde 1973 Deleuze toma en sus cursos de Vincennes, y que se reiteran en libros como *Kafka. Por una literatura menor* (1975) o *Diálogos* (1977), da un paso atrás con respecto al simple canto a las bondades del pensamiento sin imagen, la sociedad sin Estado o el cuerpo sin órganos. El análisis de los pares aparato de Estado/máquina de guerra, espacio estriado/espacio liso, plano de organización/plano de inmanencia, entre otros, adopta la perspectiva topológica ante la toma de conciencia de la necesidad de mantener

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>50</sup> Como bien señala Ogilvie en el libro al que aludimos, la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” de 1789 puede leerse no tanto como una deducción de los derechos del ciudadano a partir de los derechos naturales del hombre, cuanto como una equivalencia absoluta entre hombre y ciudadano, es decir, que no hay hombre sino en la medida en que es instituido —por una serie de instituciones políticas, jurídicas, culturales, sociales, económicas, lingüísticas, etc.—, y es instituido precisamente como ciudadano. «El hombre no funda al ciudadano, es al contrario el ciudadano el que hace posible al hombre, es la ciudadanía definida y acordada bajo la forma de un cierto número de derechos concretos, y no principales o ideales, lo que hace posible la existencia humana auténtica». *Ibidem*, p. 149.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 43. Así, la segunda naturaleza no es sino la institución de lo humano como acción en un determinado contexto histórico y social sobre un conjunto de individuos cuyo estado primero —la presunta primera naturaleza— permanece indeterminado.

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 173-174.

no sólo ambos elementos, sino también los límites y las fronteras entre ellos. La nueva apuesta teórica consiste en reglar los pasajes de uno a otro e inventariar las virtudes y vicios de dichos pasajes. Si bien no existe, según Deleuze y Guattari, una norma universal, es preciso darse una norma *en cada caso*, obrar con *prudencia*. En estos pares, cuyo trasfondo es el par actual/virtual, cada uno de los dos espacios se revela imprescindible para limitar al otro a la vez que constituye su condición: lo virtual es condición de lo actual, y lo actual es condición de lo virtual. De lo que se trata es de impedir que todo se actualice o todo se virtualice; la limitación consiste en última instancia en *mantener el límite*. Esta es la razón por la cual Deleuze y Guattari recuperan la idea de imagen del pensamiento, asumen su inevitabilidad y su multiplicidad y proponen una *noología* como estudio de las distintas imágenes del pensamiento<sup>53</sup>. En lo que sigue nos centraremos en los ejemplos del cuerpo sin órganos y del Estado para ilustrar este cambio de enfoque.

### 3.5.1. El caso concreto del Cuerpo sin Órganos

La sexta meseta, “¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, es uno de los lugares donde al hilo de la ambigüedad del CsO —abreviatura del cuerpo sin órganos—, el problema de la prudencia y de los límites queda expuesto con más claridad. El CsO es en principio potencia creadora y vital, pero si el ejercicio de neutralización se realiza sin cuidado o es absoluto —es decir, si no conserva partes de organización—, dicho cuerpo se puede convertir en agente mortífero y de destrucción. «¿Habéis empleado suficiente prudencia? No sabiduría, sino prudencia como dosis, como regla inmanente a la experimentación: inyecciones de prudencia»<sup>54</sup> El CsO es inicialmente una resistencia contra la estratificación, contra la sedimentación de estratos en su superficie —y por “estratos” Deleuze y Guattari entienden «formas, funciones, vínculos, organizaciones dominantes y jerarquizadas»<sup>55</sup>— que lo fuerzan a organizarse en un organismo,

<sup>53</sup> Vid. Deleuze, G., Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, cit., p. 467. En *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari llegarán incluso a afirmar que el plano de immanencia es la imagen del pensamiento, renunciando así definitivamente a la caracterización maniquea de la imagen como lo ruinoso para el pensamiento. Vid. Deleuze, G., Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 1991, p. 39. Este cambio ya se anuncia en otros textos como *Conversaciones*, donde Deleuze afirma que la imagen del pensamiento es algo inevitable, algo que «varía enormemente, y que ha cambiado mucho a lo largo de la historia. No entiendo por imagen del pensamiento el método, sino algo más profundo, algo siempre presupuesto, un sistema de coordenadas, de dinamismos, de orientaciones: lo que significa pensar, “orientarse en el pensamiento”». Vid. Deleuze, G., Parnet, C., *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977, pp. 202-203.

<sup>54</sup> Deleuze, G., Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, cit., p. 187.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 197.

en un significado concreto y en un sujeto. No obstante, es preciso conservar algo de esos estratos para evitar la destrucción absoluta<sup>56</sup>. Si nos quedamos cortos, nada pasa sobre el cuerpo sin órganos —porque está demasiado estratificado—; si nos pasamos, pasa demasiado —la muerte— hasta que no puede pasar nada más. Y si hay que elegir entre una cosa y otra, más vale pecar por defecto que por exceso: «lo peor no es permanecer estratificado —organizado, significado, sujeto— sino precipitar los estratos en un hundimiento suicida o demente»<sup>57</sup>. El arte de la prudencia es el “arte de las dosis” que ya apareciera en *Lógica del sentido*, el arte de inyectar la cantidad adecuada —sólo determinable, como el término medio de Aristóteles, en cada caso particular— evitando el peligro de la sobredosis.

No se trata de destruir de golpe, sino de rebajar, reducir, limpiar, y siempre sólo en determinados momentos. Conservar para sobrevivir, prudencia práctica para no ir ni demasiado rápido ni demasiado despacio. En consecuencia, podemos afirmar ya que es preciso conservar algo del hombre, de lo humano —aunque sea una labor parecida a recoger los pecios de un naufragio, o una obsolescencia, como propone Günther Anders<sup>58</sup>—, para que el anti-humanismo no traicione su propia misión emancipatoria; es preciso encontrar la dosis adecuada de humanismo y de anti-humanismo. Más aún, es necesario conservar lo humano para que pueda haber algo así como un “anti”<sup>59</sup>. Por ende, los polos de oposición dejan de oponerse para revelar su necesidad recíproca: no preexisten el uno al otro ni son la sucesión temporal de la represión a la revolución o a la inversa, sino que coexisten. Los es-

---

<sup>56</sup> «Hay que conservar suficiente organismo para que se vuelva a formar cada madrugada; y hay que conservar pequeñas provisiones de significado y de interpretación, aunque sea para oponerlas a su propio sistema cuando las circunstancias lo exigen, cuando las cosas, las personas, incluso las situaciones os fuerzan; y hay que conservar pequeñas raciones de subjetividad, suficientes como para poder responder a la realidad dominante. Imitad los estratos. No se alcanza el CsO y su plano de consistencia desestratificando a lo salvaje». *Ibidem*, p. 199. *Cfr.* también pp. 330-331: «cuánta prudencia es necesaria para que el plano de consistencia no devenga un puro plano de abolición o de muerte, para que la involución no se torne en regresión a lo indiferenciado. ¿No habría que guardar un mínimo de estratos, un mínimo de formas y de funciones, un mínimo de sujeto para extraer de él materiales, afectos, agenciamientos?».

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>58</sup> Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, 2 vols., Pre-Textos, Valencia, 2011.

<sup>59</sup> «Sólo a través del muro del significante se harán pasar las líneas de asignificación que anulan todo recuerdo, toda remisión, toda significación posible y toda interpretación dable. Es sólo en el agujero negro de la conciencia y de la pasión subjetivas donde se descubrirán las partículas capturadas, caldeadas, transformadas que hay que reactivar para un amor vivo, no subjetivo, en el que cada uno se conecte con los espacios desconocidos del otro sin entrar en ellos ni conquistarlos, en el que las líneas se componen como líneas quebradas. Es sólo en el seno del rostro, del fondo de su agujero negro y sobre su muro blanco, que se podrán liberar los trazos de rostridad». Deleuze, G., Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, cit., pp. 231-232.

tratos del cuerpo sin órganos se conservan con un doble objetivo: evitar la destrucción pero también ejercer de pivote que permita transitar más allá de ellos — como lo humano instituido es un borrador sobre el que trabajar para ir más allá, para alcanzar mayores cotas—. El hombre no existe sino instituido, agenciado, actualizado, pero esa historicidad debe tener un afuera, una virtualidad, que la someta a crítica, que vigile sus posibles excesos.

### 3.5.2. El caso concreto del Estado

El estudio de las distintas formaciones sociales no cobra ya, como sucedía en *El Anti-Edipo*, el aspecto de una historia universal: «en lugar de aceptar, como en *El Anti-Edipo*, la sucesión tradicional Salvajes-Bárbaros-Civilizados, nos hallamos ahora ante todo tipo de formaciones coexistentes»<sup>60</sup>. Las formaciones a las que Deleuze y Guattari dedican más tiempo son el aparato de Estado y la máquina de guerra: el primero es una configuración del espacio social con un poder centralizado y una organización estratificada; la segunda es un agenciamiento<sup>61</sup> que promueve movimientos de descodificación y desterritorialización, líneas de fuga. Sin embargo, pese a esta caracterización antagónica, en el plano de la práctica no es posible aislar los dos procesos ni renunciar a ninguno de ellos. Como sucede con el espacio estriado y el espacio liso, el espacio sedentario y el espacio nómada —que son los espacios en los que se actualizan aparato de Estado y máquina de guerra respectivamente<sup>62</sup>—, no existen sino por sus relaciones recíprocas<sup>63</sup>. Ninguno de los dos polos precede lógicamente o cronológicamente al otro.

La ciencia de los límites, en este caso, va destinada a evitar la sobredosis de Estado o de máquina de guerra, que se traducen, según Deleuze y Guattari, en totalitarismo y fascismo respectivamente. Si el Estado anula toda posibilidad de fuga o de desterritorialización, se convierte en un régimen totalitario; si la máquina de guerra aniquila todos los estratos y organizaciones, desemboca en

---

<sup>60</sup> Deleuze, G., Guattari, F., “Préface pour l’*édition italienne de Mille plateaux*”, en Deleuze, G., *Deux régimes de fous. Textes et entretiens. 1975-1995*, Minuit, Paris, 2003, p. 290.

<sup>61</sup> Los agenciamientos son las distintas disposiciones de los elementos en el espacio, las distintas relaciones entre dichos elementos sobre el plano de immanencia. El agenciamiento, según Deleuze y Guattari, comporta al menos dos aspectos: un agenciamiento maquínico de cuerpos, acciones y pasiones, y un agenciamiento colectivo de enunciación, de actos y de enunciados. Deleuze, G., Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie, cit.*, p. 112.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 592.

<sup>63</sup> «Los dos espacios no existen de hecho sino por sus mezclas el uno con el otro: el espacio liso no cesa de ser traducido, trasvasado a un espacio estriado; el espacio estriado es constantemente revertido, devuelto a un espacio liso. En un caso se organiza el desierto; en el otro caso, es el desierto el que gana y crece; y los dos a la vez». *Ibidem*, p. 593.

un régimen fascista<sup>64</sup>. Por consiguiente, la política no se juega en la elección de uno de los dos polos —pues ambos son igualmente necesarios para mantener una distancia que ahora se hace explícitamente práctica: es la que nos preserva de las derivas fascistas y totalitarias—, sino en el equilibrio de la balanza, en la búsqueda de la dosis idónea, en una estrategia de negociación de los pasajes entre uno y otro. El Estado trata de apropiarse de la máquina de guerra, convertirla en una pieza de su aparato —por ejemplo, en una institución militar estable—; la máquina de guerra trata de resistir esa apropiación, trata de abrir vías de escape en el sistema cerrado estatal. La prudencia habrá de regir estos intercambios: no permitir que el Estado se apropie por completo de la máquina de guerra, pero tampoco consentir que la máquina de guerra invada totalmente la organización del Estado e implante una destrucción generalizada. Las líneas de fuga son el mecanismo de control crítico contra los abusos de poder del Estado, pero si lo invaden todo se convierten en líneas de destrucción<sup>65</sup>.

Ya desde 1977, Deleuze y Guattari apuntan a disolver una falsa alternativa entre aparato de Estado y máquina de guerra. Si bien todavía proponen en algunos textos trascender el modelo organizacional del Estado, la organización no estatal no puede dejar de invocar un cierto «Estado por venir»<sup>66</sup>. En *Mil mesetas* hay una renuncia explícita a la hipótesis de un “antes del Estado” —a la concepción de las sociedades primitivas como sociedades sin Estado—, que es considerada un «sueño de etnólogo»<sup>67</sup>, y parece intuirse en algunos pasajes que la idea de un “después del Estado” sería igualmente tramposa, algo así como un «sueño de revolucionario», pues en realidad después del Estado —de un

---

<sup>64</sup> Hay que renunciar aquí, pese a la confusión que provoca, a emparentar fascismo con totalitarismo, ya que en los términos de Deleuze y Guattari el fascismo y el totalitarismo son dos desastres que acontecen por razones opuestas. Mientras que el totalitarismo se produce cuando el Estado se hace con todo el poder, sin dejar así cabida a líneas de fuga —es decir, se apodera también de la máquina de guerra, y no sólo como monopolio legítimo de la violencia, sino como anulación de toda tentativa de huida o de crítica contra un poder que se proclama absoluto—, el fascismo tiene lugar cuando el Estado es más bien suicida, cuando la máquina de guerra se apodera del Estado. «A diferencia del Estado totalitario que se esfuerza por taponar todas las líneas de fuga posibles, el fascismo se construye sobre una línea de fuga intensa, que él transforma en línea de destrucción y de abolición puras». *Ibidem*, p. 281. El ejemplo predilecto de Deleuze y Guattari a este respecto es el telegrama 71 de Hitler: «si la guerra está perdida, que perezca la nación». En el fascismo, la máquina de guerra se destruiría a sí misma antes que interrumpir la destrucción. *Ibidem*, p. 283.

<sup>65</sup> El peor de los peligros es «una máquina de guerra que no tendría sino la guerra por objeto, y que aceptaría abolir sus propios sirvientes antes que detener la destrucción. Todos los peligros de las otras líneas son poca cosa al lado de éste». *Ibidem*, p. 283.

<sup>66</sup> Deleuze, G., Parnet, C., *Dialogues*, cit., p. 174.

<sup>67</sup> «Ha habido Estados siempre y en todas partes». Deleuze, G., Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, cit., p. 535.

agenciamiento concreto estatal— sólo cabe un Estado por venir —otro tipo de agenciamiento, pero al fin y al cabo Estado—, aunque sólo sea como la condición que asegura que pueda seguir habiendo máquina de guerra y líneas de fuga —pues si desapareciese el Estado, desaparecería con él, en tanto que se presuponen recíprocamente, la máquina de guerra—. Si una de las tesis novedosas de *Mil mesetas* es el rechazo del “antes del Estado”, y si su perspectiva es la de la coexistencia y contemporaneidad de todas las formaciones sociales, pensar en un “después del Estado” —y en una suerte de “post-existencia” de la máquina de guerra— es tan ilusorio como postular la preexistencia de comunidades primitivas sin Estado<sup>68</sup>.

Ya no se puede seguir hablando de buenos y malos, pues los que antes eran los malos —el dispositivo Estatal, los estratos, las organizaciones, los sujetos y las significaciones— se revelan ahora como necesarios para hacer posibles las antes consideradas cosas buenas —las líneas de fuga, las mutaciones, los campos intensivos, los devenires, etc.—; y ahora las cosas buenas también tienen su lado malo, sus peligros, de ahí la importancia de la nueva ciencia de los límites como arte de la prudencia.

De nuevo, podemos trasvasar los términos en los que se establece la relación máquina de guerra/aparato de Estado a la relación entre anti-humanismo y humanismo, y de esta manera encontrar una solución a la paradoja funesta de la anti-anthropología. Si lo humano se carga de significado o esencia hasta no dejar lugar a enmiendas, se corre el riesgo de caer en una concepción totalitaria del hombre; si lo humano se vacía hasta el punto de perder toda organización, contenido o sentido, el riesgo entonces es la deriva fascista de la destrucción absoluta. Como el aparato de Estado y la máquina de guerra, habría que entender ambos polos como coexistentes y necesarios, y regular sus relaciones por medio de una ciencia de los límites, una regla de prudencia que inyecte la dosis adecuada en cada caso. Así, también, del mismo modo que la búsqueda de un orden social nuevo no puede dejar de apelar a un «Estado por venir» en constante construcción, el ejem-

---

<sup>68</sup> Para una discusión sobre este tema, véase Pardo, J. L., “Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault”, en López, P., Muñoz, J. (eds.), *La impaciencia de la libertad*, Biblioteca nueva, Madrid, 2000, pp. 23-84. Pardo habla de una contradicción interna a *Mil mesetas* que llevaría a Deleuze y a Guattari a defender en ocasiones el Estado como el menor de los males y a denostarlo en otras como lo que arruina la potencia de la máquina de guerra. Sin embargo, quizás cabría entender que ambas afirmaciones no son sino dos perspectivas que sólo funcionan si se mantienen unidas, si la una limita a la otra. El Estado sirve para limitar las derivas fascistas de la máquina de guerra, aunque puede también asfixiar el funcionamiento creativo de sus líneas de fuga si la máquina de guerra no ejerce a su vez de límite; y la máquina de guerra sirve para impedir las tendencias totalitarias del Estado, pero también, si ella misma no es limitada por el Estado, puede conducir a la destrucción.

plo de los derechos humanos no puede dejar de apelar a un «hombre por venir» que, igualmente, está en constante construcción<sup>69</sup>.

### 3.5.3. Devenir todo el mundo

Si en 1967 Deleuze afirmaba que la muerte del hombre no entraña la supresión del sujeto, sino su dispersión y distribución sistemática, el punto de dispersión en el que *Mil mesetas* retoma lo humano es el concepto de “devenir todo el mundo”, concepto con el que Deleuze y Guattari se permiten evitar la renuncia a una categoría tan funcional como la de lo universal —a la vez que mantienen las diferencias—. Este devenir se opone al devenir nadie (*personne* en francés), a la generalización abstracta, y constituye el final inmanente de todo devenir<sup>70</sup>, el devenir imperceptible —imperceptible, indiscernible e impersonal, es decir, es una desestratificación de las organizaciones, los significados y las subjetivaciones—, que no significa desaparecer por completo, sino todo lo contrario: devenir todo el mundo, y no nadie. Con esta advertencia, Deleuze y Guattari se protegen de la amenaza del vacío: para que se pueda devenir todo el mundo, la desestratificación, como ya hemos visto, no ha de ser absoluta. Los devenires, por ende, también habrán de hacerse acompañar de una ciencia de los límites.

La lógica de los devenires entraña que algo no deviene otra cosa sin que esa otra cosa devenga otra cosa diferente. El sujeto que deviene todo el mundo se

---

<sup>69</sup> Ciertamente, Deleuze no era muy partidario del concepto de derechos humanos por considerarlo demasiado abstracto y vacío, y prefería hablar, más que de derecho en general, de jurisprudencia, precisamente para incidir en el hecho de que las reglas de la prudencia se aplican con una dosis que depende de cada caso concreto. La jurisprudencia sería el resultado de una negociación entre el aparato de Estado y la máquina de guerra, y no meramente la imposición de la segunda; vendría a implantar un marco legal que habría de hacerse valer en cada caso. En su *Abecedario*, Deleuze acudía al ejemplo de la prohibición de fumar en los taxis de París y a las distintas soluciones legales que se le dio dependiendo del caso concreto. *Vid.* “G comme Gauche”, en *Abécédaire*, *cit.*

<sup>70</sup> Deleuze, G., Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, *cit.*, p. 291: «Un devenir no es una correspondencia de relaciones. Pero tampoco es una semejanza, una imitación y, en el límite, una identificación [...]. Devenir no es progresar ni regresar siguiendo una serie. Y sobre todo devenir no se hace en la imaginación [...]. El devenir no produce otra cosa que a sí mismo. Es una falsa alternativa la que nos hace decir: o bien se imita o bien se es. Lo que es real es el devenir mismo, el bloque de devenir, y no los términos supuestos fijos por los cuales pasaría lo que deviene [...]. Un devenir no tiene otro sujeto que sí mismo [...], no tiene término, puesto que su término sólo existe tomado a su vez en otro devenir del que él es el sujeto, y que coexiste, hace bloque, con el primero. Es el principio de una realidad propia del devenir (la idea bergsoniana de una coexistencia de “*durées*” muy diferentes, superiores o inferiores a “la nuestra”, y todas comunicantes)».



desterritorializa como sujeto particular, a la vez que desterritorializa y transvalora por este mismo devenir el concepto de todo el mundo. «Devenir todo el mundo, hacer del mundo un devenir, es hacer mundo, es hacer un mundo, mundos, es decir, encontrar sus vecindades y sus zonas de indiscernibilidad [...]. Reducirse a una o varias líneas abstractas que van a continuarse y conjugarse con otras para producir inmediatamente, directamente, *un* mundo, en el cual es *el* mundo lo que deviene, se deviene todo el mundo»<sup>71</sup>. Desde esta perspectiva, la noción de lo humano deviene algo distinto con cada nueva incorporación, se produce y construye con cada devenir humano y con cada conjugación de devenires. Lo que guía esta construcción es la posibilidad de incorporar cada vez más elementos. En palabras de Bertrand Ogilvie, se trata de «una línea de amplificación posible orientada siempre hacia más “lo” humano»<sup>72</sup>; lo que nos permite decidir entre una u otra categoría de lo humano es su capacidad de ensancharse.

La antropología de lo impropio, que se despliega sobre el trasfondo de la tensión entre los peligros del anti-humanismo y las amenazas del esencialismo, y que gestiona esa tensión con una reivindicación de los límites, busca recomponer un orden humano que sustituye el recurso a una antropología substancialista por el de «una política del ser-en-común pensado como una condición de posibilidad y no como un ideal, un objetivo o un proyecto»<sup>73</sup>. Ese ser-en-común es precisamente el devenir todo el mundo de Deleuze y Guattari.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anders, G., *La obsolescencia del hombre*, 2 vols., Pre-Textos, Valencia, 2011.
- Balibar, E., “Le structuralisme, une destitution du sujet ?”, en *Révue de Métaphysique et de Morale. Repenser les structures*, PuF, Paris, 1/2005, pp. 5-22.
- De La Boétie, É., *Le discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1976.
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, PuF, Paris, 1968.
- Deleuze, G., *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969.
- Deleuze, G., *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Entrevista de Claire Parnet a Gilles Deleuze grabada en vídeo en 1988, editada por Pierre-André Boutang y difundida por primera vez en 1996.

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 343.

<sup>72</sup> Ogilvie, B., *Op. cit.*, p. 174.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 43.

- Deleuze, G. *Cours donnés à l'Université Paris 8-Vincennes-Saint Denis entre 1979 et 1987*, copia numérica de 273 cassettes audio originales, 180 cursos, 413 horas de grabación, Bibliothèque nationale de France, Paris, 1997-1998.
- Deleuze, G., *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens. 1953-1974*, Minuit, Paris, 2002.
- Deleuze, G., *Deux régimes de fous. Textes et entretiens. 1975-1995*, Minuit, Paris, 2003.
- Deleuze, G., Guattari, F., *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1972.
- Deleuze, G., Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, Paris, 1980.
- Deleuze, G., Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, Paris, 1991.
- Deleuze, G., Parnet, C., *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977.
- Descombes, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Cátedra, Madrid, 1998.
- Dosse, F., *Historia del estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*, Akal, Madrid, 2004.
- Ferry, L. y Renault, A., *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1985.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.
- Foucault, M., *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, 2001.
- Goddard, J. C., *Mystique et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 2002.
- Ogilvie, B., *La seconde nature du politique. Essai d'anthropologie négative*, L'Harmattan, Paris, 2012.
- Pardo, J. L., "Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault", en López, P., Muñoz, J. (eds.), *La impaciencia de la libertad*, Biblioteca nueva, Madrid, 2000, pp. 23-84.
- Pardo, J. L., *El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Pre-Textos, Valencia, 2011.
- Sauvagnargues, A., *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, PuF, Paris, 2009.