

## **Devenir minoritario.**

### **El movimiento de *liberación* en la filosofía de Gilles Deleuze**

#### **1. Deleuze, pensador de la libertad**

El presente artículo tiene como objetivo principal desplegar una interpretación del problema de la liberación a partir del pensamiento del filósofo francés Gilles Deleuze (1925-1995). Para ello recurriremos a algunos de los conceptos más importantes que nuestro filósofo creó en vida (desterritorialización, devenir-animal, Cuerpo sin Órganos, micro-política etc.); pero, además, apoyaremos nuestra lectura en ideas de dos de los pensadores que tal vez fueron los que transitaron caminos del pensar más cercanos a los de Deleuze: Félix Guattari y Michel Foucault.

Para comprender el itinerario filosófico de Deleuze, es necesario empezar diciendo que uno de los objetivos principales –si no el fundamental– que persiguió a lo largo de toda su vida fue plantear un nuevo modelo de pensamiento. Trató de enseñarnos a pensar (y sentir) el mundo de otra manera. Para ello buscó establecer los principios de un pensamiento que no estuviese sometido a las exigencias de la Metafísica, de la Historia de la Filosofía y de la Academia<sup>1</sup>. Sin embargo, este afán no surgió simplemente por contradecir o refutar una tradición, de la que él sin duda se sintió deudor y sobre la que trabajó incansablemente para explicitar los problemas sobre los que esta se había levantado<sup>2</sup>. Su postura crítica no es, pues, meramente erística. El *leitmotiv* de su crítica es finalmente práctico, radica en la profunda convicción de que el pensar metafísico está, como su lectura de Nietzsche le hizo ver, profundamente arraigado en una forma de vida o en un modo de ser en el mundo dominado por fuerzas reactivas, resentidas, tristes, nihilistas. Ofrecernos una nueva imagen

---

<sup>1</sup> El mismo objetivo, pero llevado al extremo, es el que se ha propuesto el filósofo Michel Onfray. Este está publicando una “contra-historia de la filosofía”.

<sup>2</sup> “La historia de la filosofía no debe decir lo que ya dijo un filósofo, sino aquello que está necesariamente sobrentendido en su filosofía, lo que no decía y que, sin embargo, está presente en lo que decía” (cfr. Deleuze 1996: 216).

del pensamiento, como él la llama, es una manera de hacerle frente a estas fuerzas que se han apoderado del trabajo del pensar y, a partir de ahí, abrirle la puerta a nuevas fuerzas: las de la alegría y la afirmación de la vida. Por ello, se puede sostener que, desde sus primeros textos<sup>3</sup>, su proyecto filosófico apuntaba a un ideal mayor, a una meta que trascendía completamente el afán académico o exegético. Deleuze buscaba, al construir y proponer una nueva teoría del pensamiento (una *noología*), alcanzar una teoría de la acción (una ética) y, finalmente, una teoría de la convivencia (una política) que tuvieran la potencia suficiente para devolverle a la inmanencia de la vida toda la importancia que merece.

Podemos afirmar entonces, con prudencia pero sin temor, que el ideal que Deleuze tuvo frente a los ojos y que nunca dejó de lado fue la defensa de la *vida*. De ahí que se pueda afirmar que su filosofía contiene rasgos que la acercan a proyectos vitalistas, como los de Bergson o Nietzsche. En todo caso, más allá de las categorías, las etiquetas y las influencias, lo que sí es indiscutiblemente cierto es que su trayecto filosófico completo, desde su primer libro sobre Hume hasta *Crítica y clínica*, estuvo orientado a ser una defensa abierta de la vida, de la libertad de los modos de acción y de pensamiento; y, junto con esto, una denuncia irrestricta de todas las formas de dominación (fascismo, esclavitud, tiranía, moda, etc.), ya sean estas al nivel de las prácticas sociales o al nivel de las ideas. Deleuze buscaba, en este sentido, construir una *filosofía de la liberación* –aunque no lo diga explícitamente; pues el concepto “libertad” no ocupa un lugar privilegiado en la superficie de sus obras. Sin embargo, sí se puede sostener que está fundido, generalmente, con la idea de *movimiento*: “Y, a pesar de todo, si las opresiones son tan terribles es porque impiden el movimiento, no porque ofendan a los valores eternos” (Deleuze 1996: 194). Es, pues, el *pathos* de la libertad lo que se siente al leer sus textos. No necesariamente lo que se piensa, pues muchos de ellos ni siquiera abordan el tema; sin embargo, en todos, de una u otra

---

<sup>3</sup> Textos básicamente monográficos, sobre diferentes autores de la tradición: Hume, Nietzsche, Kant, Spinoza, etc. Deleuze divide su filosofía en tres periodos: 1) el monográfico, 2) el de creación de un pensamiento propio y 3) el vinculado al arte (cfr. Deleuze 1996: 216-218).

forma –ya sea a través del estilo o el ritmo de la escritura, la creación de conceptos, los ejemplos, los problemas de los que se ocupa, etc.– percibimos que aquello que lo impulsa a escribir y a pensar es la búsqueda de los medios más apropiados para alcanzar la liberación de los hombres; en otras palabras, para poner en movimiento la vida, esa vida que, según el mismo Deleuze afirma en conversación con Claire Parnet, el hombre no se cansa de encarcelar, de matar<sup>4</sup>.

Calificar la filosofía de Deleuze de esta manera no debería sorprendernos si tenemos en cuenta que tal vez su principal influencia fue Nietzsche y si, además, recordamos que Marx y Freud<sup>5</sup> no solo estuvieron presentes en el ambiente de su época en acontecimientos como Mayo del 68 sino que, además, Deleuze mismo tuvo una ambigua relación con los dos, presente explícitamente en la que fue tal vez su obra más difundida, el *Anti-edipo*<sup>6</sup>. Deleuze se enmarca, de esta manera, dentro de la tradición crítica inaugurada, en palabras de Paul Ricoeur, por los “maestros de la sospecha” (Marx, Nietzsche y Freud)<sup>7</sup>. Por otro lado, ser hijo de la Segunda Guerra Mundial y de los fascismos que la provocaron, y vivir los años de auge del bloque comunista en Europa sin duda marcaron el pensamiento de un filósofo que luchó incansablemente por defender la libertad y la inocencia de la vida.

## 2. Concepciones acerca de la libertad

Muchos filósofos a lo largo de la historia se han preocupado por la problemática de la libertad. Dentro de la tradición clásica de la metafísica o de la filosofía occidental, muy significativas son las empresas de Platón y Kant. Ambas, en dos momentos cruciales de la

---

<sup>4</sup> Cfr. Deleuzeabc 2009: “r” de resistencia

<sup>5</sup> Los tres claramente preocupados por la libertad: el superhombre, libre del peso impuesto por los ideales trascendentes; el obrero, libre de la enajenación a la que había sido conducido por el sistema capitalista; el analizado, libre del sufrimiento de las neurosis.

<sup>6</sup> Según Vincent Descombes, a pesar de lo que parece a primera vista, *El Anti-Edipo* es más nietzscheano que marxiano o freudiano: “(...) el vocabulario del Anti-Edipo es a veces marxista, a veces freudiano, pero el hilo conductor es nietzscheano de cabo a rabo” (cfr. Descombes 1998: 226)

<sup>7</sup> Cfr. Ricoeur 2002: 32-35. Véase sobre este tema también la ponencia de Foucault en el VII coloquio filosófico internacional de Royaumont dedicado a Nietzsche en el año 1964. (La ponencia, titulada “Nietzsche, Freud, Marx” ha sido publicada en español en la Revista Eco n° 113/5.)

historia del pensamiento occidental (el nacimiento de la democracia en Atenas y las luces de la Ilustración europea), y cada una con sus presupuestos y características propias, se concentraron en buscar las condiciones de la liberación de las subjetividades y de las sociedades. En Platón, por ejemplo, un texto que muestra esta cuestión, aunque no de manera explícita, es el famoso fragmento de la República, conocido como la “alegoría de la caverna”. En este, más allá de las cuestiones ontológicas y epistemológicas que el fragmento problematiza, Sócrates nos propone analizar, en sus propias palabras, el estado del alma en relación a la educación que ha recibido<sup>8</sup>. En breve, para no extendernos en este asunto que definitivamente exigiría un análisis propio, la relación que plantea Sócrates entre “alma” y “educación” se refiere, en última instancia, aunque no sea este el concepto utilizado, a la liberación del alma. El alma educada, la que ha roto las cadenas –la imagen es elocuente– es el alma libre. Por otro lado, la libertad tal vez sea el concepto fundamental de toda la filosofía práctica kantiana, aunque muchas veces el imperativo categórico le quite protagonismo. El imperativo es, como Kant afirma en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres, el principio de la moralidad; la libertad, en cambio, es el fundamento, en términos kantianos clásicos, su condición de posibilidad<sup>9</sup>. Por ello, el centro de su sistema. La libertad, entendida como autonomía por Kant, alude a la capacidad de todos los seres humanos, en tanto seres racionales, de desvincularse de todo tipo de condicionamiento externo, es decir, que no provenga de la razón pura y, gracias a ello, actuar única y exclusivamente determinado por esta. No es otro el sentido expresado en la exhortación del bello texto sobre la Ilustración: ¡atrévete a pensar por ti mismo!<sup>10</sup>.

A pesar de lo magníficas que son sus propuestas, considero que ambos filósofos cometen, básicamente, dos errores. En primer lugar, los dos mantienen, bajo formas distintas, la independencia, esencialidad y primado de la racionalidad como rasgo definitorio del sujeto,

---

<sup>8</sup> Cfr. Platón 2000: 405 (514a y siguientes)

<sup>9</sup> Cfr. Kant 1980: 94

<sup>10</sup> Cfr. Kant 1979: 25

entendido este como substancia. Hecho que les impide, sobre todo a Kant, reconocer o aceptar que el ser humano es un ser naturalmente condicionado, encarnado, históricamente situado, etc. Y que, por lo tanto, una ruptura radical con su ser empírico, con las sombras del fondo de la caverna, es imposible. En segundo lugar, ambas propuestas postulan un principio trascendente (fuera del sujeto) en función del cual se debe regir la conducta. Este último problema es, en buena medida, más complicado que el anterior, pues la adecuación a un principio rector es difícil de conciliar con la reivindicación de una voluntad soberana e independiente. No logran entonces alcanzar una liberación efectiva porque mantienen el mismo esquema: 1) subjetividad originariamente libre (autónoma, no condicionada); 2) subjetividad “caída” (enajenada, condicionada); 3) liberación de la subjetividad por medio del reconocimiento de un principio trascendente que “nos hará libres”, es decir, nos devolverá la libertad originaria; 4) subjetividad supuestamente libre... pero sometida al principio trascendente liberador-esclavizador (Ideas, Dios, Deber, etc.). Este último punto (4) es el que ellos mismos no logran ver.

Ahora bien, distanciándose –o intentando hacerlo– de la tradición metafísica, los “maestros de la sospecha” marcaron una pauta muy importante que guió el camino que recorrería gran parte de la reflexión filosófica (y no filosófica) a lo largo del siglo XX, sendero que transitó Deleuze. Nos ofrecieron una mirada no ingenua de la naturaleza humana y de las relaciones sociales, pues hicieron partir sus reflexiones del hombre concreto, social, situado históricamente; no asumieron una *idea ideal* de ser humano, como se había hecho hasta ese momento. No nos equivocamos si, por ejemplo, sostenemos que una de las claves del pensamiento de Marx es la libertad. Como se puede apreciar a lo largo de toda su obra, pero especialmente en textos como *La ideología alemana* y los *Manuscritos de economía y filosofía*, la filosofía de Marx se desarrolla como una crítica frontal contra las diversas formas de enajenación –religiosa, filosófica, política, socio-económica– que impiden la

realización de los individuos al arrebatarles la libertad para materializar su espíritu<sup>11</sup>. Por su parte, si bien es cierto que Freud no es un filósofo en sentido estricto y que sus reflexiones tienen una finalidad originariamente ligada a la salud psíquica, no se puede negar que el alcance de su pensamiento tiene un impacto muy significativo para la reflexión filosófica en general y para la ética en particular. La cuestión de la libertad, por ejemplo, puede apreciarse en dos ideas que nos ha dejado el médico vienés. En primer lugar, Freud sostiene que el *yo* está continuamente asediado por tres instancias, el *ello*, el *superyó* y el *mundo externo*. Las tres le plantean constantemente sus exigencias, sometiéndolo e impidiendo que se desarrolle soberanamente. Estamos, pues, frente a un *yo* oprimido, esclavizado. La tarea de la terapia analítica sería, en este contexto, fortalecer al *yo* para que soberano, dueño de sí mismo, pueda hacerle frente a las exigencias de estas tres instancias, relacionándose armónicamente con ellas<sup>12</sup>. En segundo lugar, Freud sostiene que una vida anímica “sana” es aquella capaz de trabajar, amar y reír. Podemos interpretar estas tres actividades del ser humano como distintas expresiones de su libertad, esto es, de su capacidad para *producir* un mundo, *vincularse* con otros seres humanos y *gozar* de la existencia. Quien está subyugado, esclavizado, no puede realizarse en el trabajo, tampoco amar y mucho menos reír. Así, pues, “salud” se equipara en buena medida con “libertad”. Y esta relación se hace más fuerte si pensamos en Nietzsche, para quien la salud es manifestación de un espíritu libre, de un súper hombre. Para comprender la importancia de la libertad en la filosofía de Nietzsche solo nos basta, en esta sucinta revisión de los maestros de la sospecha, mencionar el famoso pasaje de Así habló Zaratustra llamado “De las tres transformaciones”. Esta historia cuenta tres estadios, tres momentos, por los que pasa el espíritu del ser humano. El estadio del camello, el del león y el del niño. El primero es el momento de la esclavitud, de la carga de imposiciones externas, sean las que sean (valores, ideales, tradiciones, etc.); el segundo

---

<sup>11</sup> Una descripción muy clara del proceso de enajenación (como pérdida de libertad) está presente en el apartado sobre el “trabajo enajenado” en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 (cfr. Marx 1968: 73-88). Sobre este tema véase también los análisis de Erich Fromm (cfr. Fromm 2005: 55).

<sup>12</sup> Cfr. Freud 2001: 2721-2728

momento es el de la liberación, es el instante de la toma de conciencia, del enfrentamiento a los carceleros y de su destrucción. Acá brilla, nos dice Nietzsche, el “yo quiero” frente al “tú debes”. Sin embargo, en este punto, el espíritu solamente es “libre de”, aún no es “libre para”, retomando la potente distinción propuesta por Isaiah Berlin<sup>13</sup>. Liberarse *de* las cadenas implica dejar atrás el mundo que nos había sido impuesto; sin embargo, esto automáticamente no le otorga al espíritu la capacidad *para* crear su propio mundo. Por ello, el espíritu debe transformarse una última vez: el advenimiento del niño. El niño, nos dice Nietzsche, se caracteriza por la inocencia, el olvido y el juego, virtudes fundamentales para un espíritu que quiere crear, es decir, que quiere poner en práctica su libertad. Solo con ellas, el espíritu es dueño de sí mismo<sup>14</sup>.

A pesar de que estos tres pensadores han sido –cada uno a su manera, con su lenguaje y sus preocupaciones particulares– defensores de la libertad, es posible sostener que tanto Marx como Freud siguen siendo presa del pensamiento metafísico pues, al igual que Platón y Kant, terminan sometiendo al individuo concreto liberado a un principio o forma trascendente que acaba determinándolo y teniendo primacía sobre él: el Partido, la Necesidad en la Historia; Edipo, la Castración, etc. Nietzsche, por su parte, con la inclusión de la Voluntad de Poder como principio básico de la existencia, también ha sido acusado de introducir una nueva forma de trascendencia que boicotearía su proyecto liberador<sup>15</sup>. Tal vez sea cierto. Sin embargo, es el que llevó, desde mi punto de vista, más lejos la empresa de liberación, pues es posible interpretar la voluntad de poder como un (*no*) *principio plástico* que tiene la función de permitir la emergencia libre de las diferencias en el campo de inmanencia pura que constituye la vida misma, rechazando e impidiendo así, justamente,

---

<sup>13</sup> Cfr. Berlin 1988: 187-243

<sup>14</sup> Cfr. Nietzsche 1972: 49-51

<sup>15</sup> Esta es una clásica interpretación a partir de la lectura de Heidegger. Por ejemplo, cfr. Cruz Vélez 1972: 48

que cualquier forma de trascendencia (Dios, Ideas, Historia, etc.) se erija como patrón de normalidad (y de falsa libertad).

### 3. Repensando el sujeto, repensando la libertad

Ahora bien, ¿en qué se diferencia la propuesta deleuziana de las anteriores? ¿Por qué se puede inferir que para Deleuze el ejercicio de un pensamiento liberado de las ataduras de la tradición metafísica es, al mismo tiempo, una práctica de libertad? Lo primero que hay que resaltar es que Deleuze, alejado de los esencialismos metafísicos que han caracterizado a la filosofía, no cree en la existencia de un sujeto substancial, autónomo e independiente que pueda abstraerse de las influencias que recibe del mundo externo. Como señala Anne Sauvagnargues, para Deleuze

“No hay más que relaciones de subjetivación, de individuación, sin que les preexistan sujetos formados, individuos personales, órganos constituidos (...) en vez de partir de entidades constituidas, de individuos formados como unidades preexistentes, se trata para él de interesarse por los movimientos de constitución real de los que ellos emergen.” (Sauvagnargues 2006: 16).

Ni alma escindida del cuerpo, ni *cogito*, ni sujeto trascendental. Tampoco es cuestión de irse al extremo y afirmar que Deleuze desarrolla una filosofía que sostenga la famosa “muerte del sujeto”. Nada de esto. Lo que es necesario es una redefinición radical de nuestro pensamiento sobre el sujeto. Redefinición que Deleuze realiza, sobre todo, en su texto sobre Hume, Empirismo y subjetividad, y en el segundo capítulo de su obra mayor, Diferencia y repetición. A esta nueva concepción sobre la subjetividad Deleuze la bautiza “sujeto larvario”<sup>16</sup>. Entonces si hablamos del ser humano como un “sujeto” no será nunca para referirnos a la *ousía* aristotélica<sup>17</sup> o al *cogito* cartesiano<sup>18</sup>, al substrato o a la substancia intemporal sobre la cual recae la contingencia de los atributos y accidentes; sino, en otra

---

<sup>16</sup> Cfr. Deleuze 2002: 131-132

<sup>17</sup> Cfr. Aristóteles 2000: 271-273 (1017a8-1017b28)

<sup>18</sup> Cfr. Descartes 1967: 222-228



dirección, más bien para aludir a la idea de un sujeto inacabado, siempre en formación, plenamente material, signado por la temporalidad y marcado por afectos, intensidades y movimientos internos, inmanentes, de constitución en sus relaciones con el mundo. La imagen de la larva es más que elocuente. Con otro lenguaje, pero apuntando hacia la misma conceptualización, podríamos hablar del “sujeto sujetado” de Foucault<sup>19</sup> o del “sí mismo como otro” de Ricoeur<sup>20</sup>. Así, pues, el hombre es sujeto en tanto está “conectado” a un conjunto en principio indefinido de relaciones o, con mayor precisión, el sujeto *es* el punto de intersección de esas relaciones: un centro de individuación o un hábito, como afirmaba Hume<sup>21</sup>. Sería mejor hablar, entonces, ya no de un sujeto compuesto por una forma que organizaría una materia, sino más bien de una morfogénesis interna de la propia materialidad: carne que deviene sujeto.

Ahora bien, en virtud de esta concepción de la subjetividad, el debate entre libertad (entendida como autonomía) y determinismo que animó la vida filosófica en la Modernidad y que sigue preocupando a algunos filósofos en la actualidad, se ve seriamente afectado, perdiendo mucha de su clásica relevancia. Porque si ser un sujeto es ser un *conjunto de condiciones*, entonces no tiene sentido hablar de autonomía (independencia de toda condición). Por otro lado, lo que justamente distingue al ser humano es su capacidad – limitada, pero real– de trabajar sobre sus condicionamientos (no somos bestias que nos dejamos guiar totalmente por nuestros instintos; ni máquinas que funcionan automáticamente por codificaciones sociales). Por ello, podríamos decir que entre ambos

---

<sup>19</sup> “[Entrevistador] ¿Eso significa que el sujeto no es una sustancia? [Foucault] No es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es, por sobre todas las cosas ni siempre, idéntica a sí misma. Uno no tiene hacia sí mismo la misma clase de relaciones cuando se constituye como sujeto político, que va y vota o habla en una reunión, o cuando trata de realizar sus deseos en una relación sexual. Hay sin duda algunas relaciones e interferencias entre estos distintos tipos de sujeto, pero no estamos en presencia del mismo tipo de sujeto. En cada caso, se establece con el propio yo una forma distinta de relación. Y lo que me interesa es precisamente la constitución histórica de estas diversas formas de sujeto relacionadas a los juegos de verdad” (cfr. Foucault 2003: 156)

<sup>20</sup> Cfr. Ricoeur 1998: Prólogo

<sup>21</sup> Cfr. Hume 1988: 356

extremos –autonomía y determinismo– se ubica el sujeto condicionado, y que es en relación a este sujeto que debemos pensar la posibilidad de la libertad.

Concebir la subjetividad como el producto resultante de una morfogénesis interna en relación a un proceso de socialización –la génesis interna no es solipsista–, es decir, como el efecto de una intersubjetividad originaria, nos lleva, entonces, a replantear la manera de abordar la cuestión de la libertad. De esta concepción de la subjetividad, se puede inferir que para Deleuze la libertad no es una propiedad o un principio natural, inherente a la esencia humana. El ser humano no es un ser esencialmente racional y por ello libre, como creía Kant. Por el contrario, deberíamos entender la libertad como un estado de la naturaleza humana que se puede/debe alcanzar; un efecto que podemos generar en nosotros mismos a través de un trabajo sobre la propia subjetividad. De acá la importancia de las estrategias de subjetivación: ¿cómo quiero construirme a mí mismo? Esta es la pregunta ética fundamental, la cuestión que enfrenta al hombre al uso pleno de su libertad. Así, pues, nadie nace libre, el hombre se hace o deviene libre. La libertad es, en este sentido, un modo de ser o un modo de vida... una segunda naturaleza. Por ello, la cuestión relevante no es si se es o no se es libre, como si la libertad fuese una propiedad o un atributo de la subjetividad. En otra dirección, el asunto digno de tomar en cuenta es si se nos permite o no ejercitar un modo de ser, de percibir, de sentir, de pensar, de actuar marcado por la libertad (por una mayor o menor libertad). Esta última caracterización de la libertad nos enfrenta directamente a un problema que debe ser pensado simultáneamente: el del poder.

Así, pues, en función de la definición de libertad antes esbozada –ejercicio más que propiedad– entonces el proceso de liberación no se identificaría, como lo pudo haber pensado Marx por ejemplo, con el reconocimiento y la superación de las condiciones sociales, económicas o políticas que mantienen a los hombres oprimidos, es decir, que

mantienen a los hombres enajenados de su esencia, la cual es libre en sí misma<sup>22</sup>. Para Deleuze no existe “algo” que subyugue totalmente a los hombres (libres) gracias a que detenta un poder absoluto; lo hemos visto ya, la dicotomía –autonomía/determinismo– carece de sentido en este contexto. Por ello, en la línea de los análisis de la microfísica del poder planteada por Foucault, Deleuze sostiene que no existe una entidad (Estado, Clase, Iglesia, Tirano, Sacerdote, etc.) que tenga *todo* el poder y que oprima absolutamente a quienes no tienen *nada* de poder<sup>23</sup>. El poder, al igual que la libertad, tampoco es una propiedad; es un ejercicio. Se posee más o menos poder, pero nunca se alcanzan los extremos. Por ello, Foucault afirmaba, sin caer en contradicción, que las mismísimas relaciones de poder son las relaciones de libertad<sup>24</sup>. De esta manera, para Deleuze y Foucault los modos de ejercer poder (los poderes) –y, por lo tanto, también de ejercer libertad– están siendo constantemente repartidos, localizados y activados en la compleja red de relaciones que constituye la trama social<sup>25</sup>. En este contexto, la liberación se identificaría, más bien, con la capacidad (y con la posibilidad real) de los individuos para *moverse* o *fluir* al interior de esa red de relaciones (mezcla de poder y libertad) que los conforman, pues no es posible salir completamente de ella –ni es deseable, ya que no somos más que un punto de conjunción o una contracción de esa red–. Como vimos al inicio y, como veremos en las siguientes secciones, la conceptualización del movimiento –y sus conceptos afines– es fundamental para la filosofía práctica de Deleuze. Ahí donde leamos

---

<sup>22</sup> Foucault lo dice con mucha más claridad: “Siempre he sido un poco desconfiado del tema general de la liberación debido a que, si no es tratado con cierto cuidado y dentro de ciertos límites, corremos el riesgo de volver a la idea de que existe una naturaleza o un carácter fundacional humano que, como resultado de cierto número de procesos históricos, sociales o económicos, se encontró a sí mismo escondido, alienado o apresado en o por algún mecanismo represivo. No creo que ese concepto pueda admitirse sin un análisis riguroso” (cfr. Foucault 2003: 146)

<sup>23</sup> Cfr. Foucault 2003: 41

<sup>24</sup> “(...) si hay relaciones de poder a través de todo el campo social es porque hay libertad en todas partes” (cfr. Foucault 2003: 158)

<sup>25</sup> “(...) no existe un poder, sino varios poderes. Poderes quiere decir formas de dominación, de sujeción, que funcionan localmente, por ejemplo en el taller, en el ejercito, en una propiedad de tipo esclavista o en una propiedad donde hay relaciones serviles. Todas estas son formas locales, regionales de poder, que tienen su propio modo de funcionamiento, su procedimiento y su técnica. Todas estas formas de poder son heterogéneas. Así, pues, no debemos hablar del poder si queremos hacer un análisis del poder, sino que debemos hablar de los poderes e intentar localizarlos en su especificidad histórica y geográfica” (cfr. Foucault 1999: 239)

“flujos”, “desterritorialización”, “devenir”, etc., podemos legítimamente pensar en términos de libertad o liberación. No está de más recordar que para Deleuze tal vez la figura que expresa con mayor potencia una vida libre sea el nómada<sup>26</sup>.

#### **4. La resistencia frente al tirano interior: del devenir mayoritario al devenir minoritario**

La distinción planteada por Foucault entre “relación de poder” y “estado de dominación” es muy útil para comprender la problemática de la libertad abordada anteriormente. Foucault, como hemos mencionado, nos propone entender el poder como una relación de fuerzas entre diferentes términos relacionados entre sí (instituciones, individuos, grupos, etc.), lo cual conduce a que todas estas entidades, de una u otra manera, en tanto participan y son constituidas por esas relaciones, sean partícipes del poder. El modelo del soberano del *Leviatán* de Hobbes que posee un poder absoluto sobre sus súbditos -incluso sobre su vida-, los cuales, por su parte, no poseen ningún tipo de poder, está en las antípodas de la tesis de Foucault<sup>27</sup>. Así, pues, en función del lugar que se ocupe en la red de relaciones y de los términos con los que se establezcan relaciones en cada situación concreta, el poder que se detente disminuirá o aumentará. Lo interesante de esta propuesta es que lejos de eliminar o imposibilitar la libertad, como algunos han criticado, lo que permite es su proliferación y su actualización; esto significa que sin importar la posición que ocupemos dentro de las redes del poder, siempre, de alguna manera, tendremos la posibilidad de resistir, de decir no, de movilizarnos<sup>28</sup>. Incluso hasta en la situación más desesperada, el hombre es libre de ponerle

---

<sup>26</sup> Sobre este asunto, en el clásico estudio de Mengue sobre la filosofía de Deleuze, podemos hallar afirmaciones como esta: “En todas partes, en todo ámbito, se constata un privilegio del movimiento sobre el reposo, de la variación continua sobre la forma determinada y la estructura, de la línea de fuga con sus disoluciones sobre la organización y la estabilidad” (cfr. Mengue 2008: 129). Más adelante: “Así hay que comprender la apología de los ‘nómades’” (cfr. Mengue 2008: 341).

<sup>27</sup> Cfr. Hobbes 1984: 141

<sup>28</sup> “Rara vez uso la palabra ‘poder’, y si lo hago, es siempre la abreviatura de la expresión que siempre uso: relaciones de poder (...). Lo que quiero decir es que en las relaciones humanas (...) el poder está siempre presente: me refiero a relaciones en las que uno desea dirigir la conducta de otro. Estas son las relaciones que uno puede encontrar en distintos niveles, bajo formas distintas, estas relaciones de poder son cambiantes, esto es, pueden modificarse a sí mismas, no se dan de una vez y para siempre (...). Estas

fin a su vida. Solo la muerte nos absorbe todo el poder, solo ella le pone fin a nuestra libertad.

Sin embargo –piensa Deleuze– existen ciertas situaciones, determinadas relaciones de poder que por diversos motivos se sedimentan, se detienen, se secan, impidiendo que los términos de la relación puedan movilizarse, constriñendo las subjetividades, sobrecodificando los cuerpos, maniatando las mentes. Esta es una tendencia generalizada del ser humano a construir segmentos duros, una necesidad de categorizarlo todo para que nada quede fuera de control. El orden, la forma, la organización, la institución son necesarias para la vida social. El problema surge cuando esto es llevado al extremo, impidiendo toda movilización, transformación o expresión de singularidades no codificadas<sup>29</sup>. A estas situaciones Foucault las llamó “estados de dominación”<sup>30</sup>. Cuando se cortan todos los canales de movilización entonces alguien o algo se ha apropiado de los flujos vitales, haciéndose propietario del poder: un tirano, un régimen fascista, un sacerdote dogmático, un padre autoritario, etc., impidiendo con ello la emergencia libre de las singularidades, estableciendo así modelos de conducta, de pensamiento y de vida rígidos. En estos casos la libertad no se puede ejercer, y es ahí cuando decimos de alguien, de un grupo o de un estado que no son libres. No porque hayan perdido o enajenado su esencia como seres libres –tal cosa no existe más allá de su ejercicio real/actual–; sino, simplemente, porque no se puede ejercer o practicar la libertad, es decir, porque no hay posibilidad de moverse, de cambiar, de transformarse, etc.<sup>31</sup>.

---

relaciones de poder son entonces cambiantes, reversibles estriado inestables” (cfr. Foucault 2003: 157-158)

<sup>29</sup> “El terror de una sociedad es el diluvio: el diluvio es el flujo que rompe la barrera de los códigos. Si las sociedades no tienen tal temor es porque todo está codificado: la familia, la muerte. Aquello que trae pánico es que algo se desplome sobre los códigos haciéndolos crujir” (cfr. Deleuze 2005:40)

<sup>30</sup> “Ahora bien, hay, en efecto, estados de dominación. En muchos casos las relaciones de poder están fijadas, de tal manera que son perpetuamente asimétricas y el margen de libertad es extremadamente limitado (...). En estos casos de dominación -económica, social, institucional o sexual- el problema es de hecho averiguar dónde se va a organizar la resistencia” (cfr. Foucault 2003: 158-159). La resistencia es una palabra clave, pues implica no permitir la sedimentación de los flujos.

<sup>31</sup> La idea de *movimiento* no alude solo a una cuestión cuantitativa (cambio físico o movimiento espacial), sino básicamente a una transformación cualitativa (cambio de ideas, pensamientos, afectos, etc.).

La liberación entonces pasa por no permitir que el movimiento de la vida se detenga, por luchar constantemente por mantener vivo el flujo del deseo, por multiplicar y acelerar permanentemente el número de relaciones a partir de las que se constituye nuestra subjetividad. Pasa por resistir constantemente a la tendencia codificadora. Por eso decía líneas arriba que la libertad es un ejercicio no una propiedad. En este sentido, retomando la mayor importancia que Deleuze le otorga a los verbos sobre los adjetivos o sustantivos, no debemos decir “soy libre” (estado) sino “*liberándome*” (acción). Esto significa que a cada instante debemos luchar por nuestra libertad porque si no corremos el peligro de que otros se arroguen el poder de decidir por nosotros<sup>32</sup>. Sobre este asunto, con palabras muy bellas, Deleuze afirmaba que el ser humano posee la tendencia a “devenir mayor” o a “devenir Hombre”, es decir, a buscar siempre un *topos*, un estado en el que el cambio ya no sea necesario porque ya se alcanzó lo buscado y desde donde, por lo tanto, pueda establecer su dominio. Frases tan inocentes como “cuando sea grande”, “cuando me gradúe”, “cuando lleguemos a nuestro destino”, “cuando me asciendan”, “cuando forme una familia”, y un largo etcétera, son una clara muestra de que los seres humanos estamos siempre pendientes y expectantes frente a aquellos momentos en que los flujos de vida se detienen, en los que las relaciones de poder se mueven lentamente y en los que nuestro pequeño yo, henchido de poder, se vuelve dominador<sup>33</sup>. Sin embargo, en sentido estricto, no existe un “devenir mayor”; en realidad, todos los devenires son menores, moleculares como afirmaba Deleuze. No existe tal cosa pues lo “mayor” es, por definición, una formación molar, el cese de un flujo, es decir, todo lo contrario a un devenir: un estado<sup>34</sup>. Cuando el devenir tiende a lo mayor, deja de ser tal. Se extingue. Y con él la libertad, la vida. Por ello, para Deleuze la

---

<sup>32</sup> Es la denuncia kantiana en ¿Qué es la Ilustración?: “Si puedo pagar no me hace falta pensar” (cfr. Kant 1979: 26).

<sup>33</sup> “Las personas siempre piensan en un devenir mayoritario (cuando sea grande, cuando tenga el poder...), cuando en realidad el verdadero problema es el de un devenir-minoritario: no aparentar, no hacer o imitar al niño, al loco, a la mujer, al animal, al tartamudo o al extranjero, sino devenir todo eso para inventar nuevas fuerzas o nuevas armas” (cfr. Deleuze 1980: 9).

<sup>34</sup> “Tratemos de decir las cosas de otro modo: no hay devenir-hombre, puesto que el hombre es la entidad molar por excelencia, mientras que los devenires son moleculares” (cfr. Deleuze 2000: 292).

cuestión de la *resistencia* es fundamental en este contexto<sup>35</sup>. Resistencia frente a todas las formas de devenir mayor, pero especialmente contra nuestro propio devenir mayoritario, contra el pequeño tirano que todos llevamos dentro<sup>36</sup>.

Teniendo presente esta tendencia tiránica, Deleuze propone, a lo largo de toda su obra y de mil maneras distintas, que el objetivo de una vida ética sea “devenir minoritario”<sup>37</sup>. Lo más importante, sostiene, no es determinar si una revolución social, transformadora de las estructuras de dominación actuales, aún es posible; la cuestión, más bien, es lograr alcanzar un *devenir revolucionario (minoritario) de la gente*:

“Se dice que las revoluciones no tienen porvenir. Pero ahí se mezclan siempre dos cosas distintas: el futuro histórico de las revoluciones y el devenir revolucionario de la gente. Ni siquiera se trata de la misma gente en los dos casos. La única oportunidad de los hombres está en el devenir revolucionario, es lo único que puede exorcizar la vergüenza o responder a lo intolerable.” (Deleuze 1999: 268).

Esto quiere decir que no debemos aspirar a tener el poder, a convertirlo en una propiedad sino, por el contrario, debemos acelerar el movimiento de las relaciones y de los flujos, cambiar constantemente, huir. Invirtiendo a Freud, Deleuze diría que *donde está el yo* (mayor, molar) *debe advenir el ello* (menor, molecular). Desear ser otro. Devenir-mujer, devenir-animal, devenir-intenso, devenir-imperceptible. Otro.

Ahora bien, es necesario aclarar una posible confusión. La diferencia entre mayor y menor, entre molar y molecular, no es cuantitativa. La apuesta de Deleuze por el devenir molecular no tiene nada que ver en principio con ponerse de lado de los grupos pequeños, las llamadas

---

<sup>35</sup> Cfr. Boutang 1988: “R” de resistencia.

<sup>36</sup> “Es muy fácil ser antifascista al nivel molar, sin ver al fascista que uno mismo es, que uno mismo cultiva y alimenta, mima, con moléculas personales y colectivas.” (cfr. Deleuze y Guattari 2000: 219).

<sup>37</sup> “Devenir-minoritario es un asunto político y recurre a todo un trabajo de potencia, a una micro-política activa. Justo lo contrario de la macropolítica, e incluso de la Historia, donde más bien se trata de saber cómo se va a conquistar o a obtener una mayoría” (cfr. Deleuze 2000: 292).

“minorías”. La diferencia entre minoría y mayoría pasa más bien por una cuestión de acumulación del ejercicio del poder. En los términos que hemos venido utilizando, pasa por determinar quién o quiénes han podido apropiarse de los dispositivos necesarios para ejercer más poder y para impedir que los demás hagan lo propio. En El Abecedario, entrevista realizada por Claire Parnet, Deleuze realiza una distinción muy poderosa y clarificadora entre “poder” y “potencia”. Según sus definiciones, el primero se identifica con lo que hemos llamado dominación; el segundo, con las relaciones de poder/libertad, es decir, con la capacidad del individuo de desplegarse abiertamente en el mundo. Y lo central que señala en esta parte de la entrevista es que, generalmente, quienes tienen poder o dominio sobre otros tienen la tendencia de “separar” a los demás de lo que pueden lograr, de quitarles su potencia o su libertad. Por ello, el ser “mayor” no tiene nada que ver con cantidad, sino con una determinada manera de establecer las relaciones. Un tirano, un dictador o un sacerdote, en sus respectivos espacios de dominación, son siempre mayoría<sup>38</sup>.

Foucault afirmaba que las relaciones de poder penetran en los cuerpos. A modo de conclusión de esta sección, podríamos decir nosotros que para Deleuze las relaciones de poder penetran evidentemente también en el pensamiento. No basta por ello, cambiar las condiciones concretas y materiales de dominación en una sociedad; sin duda esta es una parte importante del proceso de liberación, pero lo fundamental pasa por liberar los cuerpos y las mentes. Las ideologías (discursos dominantes) tiñen nuestra visión de la realidad, pero al mismo tiempo marcan nuestras prácticas más cotidianas. Como afirma Žižek, hasta los estilos de los baños o las formas de hacer el amor muestran la ideología bajo la que pensamos y organizamos el mundo. La ideología está plenamente materializada. Yo puedo, por ejemplo, declararme ateo (a nivel consciente) y, sin embargo, seguir orientando mi

---

<sup>38</sup> “Las minorías no se distinguen de las mayorías numéricamente, Una minoría puede ser más numerosa que una mayoría. Lo que define a la mayoría es un modelo al que hay que conformarse: por ejemplo, el Europeo medio, adulto, masculino, urbano... En cambio, las minorías carecen de modelo, son un devenir, un proceso.” (cfr. Deleuze 1999: 271)



conducta y mi pensamiento por modelos religiosos (por ejemplo, bautizar a mis hijos). Por ello, si bien se puede afirmar que nos encontramos en una época “postideológica”, no sería correcto decir que nuestra forma de comprender la realidad no es ideológica<sup>39</sup>. Me pregunto retóricamente cómo sería una visión del mundo no ideológica. Ahora bien, en virtud de esto es que la liberación es un proceso difícil y, por definición, indefinido: la tendencia a la codificación y a la dominación se propaga por todos los rincones de la sociedad. Además, es imposible salir de las redes del poder. Por ello, jugando con la distinción planteada por Kant en *¿Qué es la Ilustración?* entre “época ilustrada” y “época de ilustración”<sup>40</sup>, se puede afirmar que para Deleuze no es posible tal cosa como una “época ilustrada”, es decir, plenamente libre porque el concepto de libertad como autonomía es un concepto ilusorio del pensamiento metafísico y dogmático (¿dónde hallamos un sujeto que no esté influenciado por el mundo externo, si los sujetos se constituyen justamente por esa influencia? Un sujeto autónomo abstraído de sus relaciones con el mundo externo es simplemente un no-sujeto). Para Deleuze, por el contrario, nos hallamos siempre e indefinidamente en una “época de ilustración”, es decir, de liberación. Ahora, en este mismo sentido, tampoco podríamos encontrarnos en una época de total esclavización, pues esta significaría el fin de la humanidad. La cuestión pasa, entonces, por grados de libertad: entre el polo indeseable del fascismo y la dominación, y el polo deseable del pluralismo y la liberación.

#### **4. Objeto de la micro-política: líneas, segmentos, territorios**

En la dirección de los análisis mencionados, Deleuze, fiel a su concepción de la filosofía como creación de conceptos, desarrolla un conjunto de términos que le permiten pensar con precisión la cuestión de la liberación. Junto con Guattari, plantea que la gran política, la macro-política, el enfrentamiento abierto contra los sistemas y estructuras de opresión y

---

<sup>39</sup> Cfr. Žižek 1999: 11-16

<sup>40</sup> Cfr. Kant 1799: 34-35

dominación, no funciona solo. Se requiere, además, una micro-política<sup>41</sup>. La historia del siglo XX nos ha mostrado que el camino de la liberación no pasa por ubicarse fuera del poder para enfrentarlo y apropiárselo: la subversión del estado de cosas solo ofrece una apariencia de cambio, dejando finalmente las cosas igual que al inicio. La fundamental por ello no es simplemente subvertir el estado de cosas, sino, más bien, hacer emerger un verdadero acontecimiento, es decir, *hacer que algo pase*. Esto quiere decir, como hemos señalado, liberar los flujos de deseo, permitir la expresión de las singularidades oprimidas y marginadas por la estructura del poder vigente. Como decíamos antes, lo que debemos esperar no es el futuro de la revolución, sino el devenir revolucionario de la gente. Para ello, Deleuze, junto con Guattari, desarrolla una propuesta que, de acuerdo con los análisis de la subjetividad y del poder mencionados anteriormente (microfísica), sea eficaz y efectivamente realizable. Así, propone no centrarnos plenamente en la macro-política y empezar a hacer micro-política. Esta se vincula con la exigencia ética planteada anteriormente de devenir minoritario, es decir, de no aspirar a tener el poder como una propiedad sino a hacerlo pasar. El *pasaje del poder* puede ser llamado también *deseo*<sup>42</sup>. De esta forma, la micro-política aparece como la actividad ético-política en la que los individuos o los grupos trabajan sobre los intersticios de la sociedad, es decir, sobre las grietas o los pequeños espacios donde la sobre-codificación de la dominación no puede modelar en función de sus fines los flujos de deseo. La micro-política busca entonces darle una voz y un rostro a los márgenes de la sociedad, no con la finalidad de incluirlos en el sistema, es decir, de codificarlos, sino con la intención de que hagan estallar los grandes códigos binarios que rigen la sociedad (hombre-mujer, rico-pobre, empleado-desempleado, etc.). Siempre hay algo que se escapa, un espacio donde las relaciones de fuerzas, de poder o de libertad siguen vivas, y es entonces sobre ese espacio, por muy pequeño e

---

<sup>41</sup> Cfr. Deleuze y Guattari 2000: 213-237 [Micropolítica y segmentaridad].

<sup>42</sup> “Estamos constantemente constreñidos a permanecer ‘dentro del tema’, y ‘dentro de la línea’. Pero el deseo tiende, por su propia naturaleza, a ‘salirse del tema’ y a partir a la deriva.” (cfr. Guattari 1995: 158).

insignificante que parezca, que la resistencia o la micro-política se debe ejercer<sup>43</sup>. La transformación, la liberación, en este sentido, proviene de la misma inmanencia social, desde abajo, desde el fondo del deseo, en nombre de la vida; no, como se postuló por mucho tiempo, desde arriba, de Dios, desde la trascendencia de un partido, de un libertador, de un nuevo hombre, desde un nuevo deber trascendental o un mundo de ideas.

Ahora bien, el movimiento que genera la acción micro-política se da principalmente al nivel de las subjetividades: la liberación es, primordialmente, liberación de los individuos, de las multitudes. Para explicar esto, Deleuze sostiene que los sujetos (pero también las sociedades) están formados por segmentos determinados por los cortes que producen tres tipos distintos de “líneas”: líneas molares, líneas moleculares y líneas de fuga<sup>44</sup>. Estas líneas cortan la subjetividad formando en ella distintos estratos o segmentos que son los que nos codifican y que, en función de ello, permiten ciertos flujos de deseo impidiendo otros. Las líneas molares constituyen los grandes bloques o categorías binarias en torno a las cuales se constituye una sociedad: hombre-mujer, niño-adulto, pobre-rico, alfabeto-analfabeto, blanco-negro (y sus diversas versiones), casado-soltero, empleado-desempleado, etc. Todas las personas, quiéranlo o no, son cortadas por una de estas líneas: hombre, soltero, blanco, educación superior, ejecutivo, etc. Las líneas molares determinan lo que hemos llamado el “devenir mayoritario” de una persona, es decir, la aspiración inconsciente que todos tenemos a alcanzar cierta posición en la red del poder que nos otorgue cierta posibilidad de

---

<sup>43</sup> “En consecuencia, una micropolítica del deseo ya no se propondría *representar* las masas e *interpretar* sus luchas. Ello no quiere decir que condenaría, a priori, toda acción de partido, toda idea de línea, de programa, incluso de centralismo; pero sí se esforzaría por situar y relativizar su acción, en función de una práctica analítica que se opondría punto por punto a los hábitos represivos, al burocratismo y al maniqueísmo moralizante que contaminan actualmente a los movimientos revolucionarios. Dejaría de sostenerse sobre un objeto para darse seguridad: ya no se centraría en un solo punto: el poder del estado y la construcción de un partido representativo capaz de conquistarlo en lugar de las masas. Una perspectiva analítico-política implicaría, por el contrario, una multiplicidad de objetivos de alcance inmediato entre los más diversos conjuntos sociales. Es a partir del cúmulo de luchas parciales -término equívoco puesto que estas no son la parte de un todo previamente constituido- que podrían desencadenarse luchas colectivas de gran envergadura” (cfr. Guattari 1995: 156-157).

<sup>44</sup> “Si volvemos a dar a la palabra ‘línea’ un sentido muy general, vemos, en efecto, que no solo hay dos líneas sino tres (...)” (cfr. Deleuze y Guattari 2000: 225 [Micropolítica y segmentaridad]).

dominación; la línea molar es, en este sentido, la línea que expresa al tirano que llevamos dentro. Lo molar es el ámbito de la Historia<sup>45</sup>. Las líneas moleculares, por el contrario, forman el conjunto de pequeñas intensidades que nos recorren formando en nosotros multiplicidades no representables inicialmente por ninguna de las categorías binarias que constituyen las líneas molares<sup>46</sup>. Siempre habita en nosotros el deseo de devenir-otro, de huir, de transformarnos completamente: la metamorfosis que conduce al burócrata Gregorio Samsa (molar) a convertirse en un insecto (molecularidad, “devenir animal”), por ejemplo, representa la emergencia abrupta de una línea molecular que desorganiza y decodifica completamente la estructura bajo la cual su subjetividad se había organizado y había vivido. Rimbaud expresa en *Mala Sangre*, retomando palabras de Juana de Arco, bellamente la insatisfacción del individuo frente a las líneas molares y sus categorías en las que no se siente representado: “Yo nunca formé parte de este pueblo, yo nunca fui cristiano; soy de la raza que cantaba en el suplicio; no comprendo las leyes; no tengo sentido moral, soy un bruto, os equivocáis...”. La liberación, entonces, pasaría por permitir la emergencia de nuestras líneas moleculares, de aquellos flujos de deseo que son reprimidos por la líneas molares; liberarse sería, entonces, pasar de lo que Deleuze llama el polo fascista de nuestra personalidad (paranoico) al polo revolucionario (esquizofrénico)<sup>47</sup>.

Y la forma de lograr este movimiento del polo fascista al revolucionario es a través de la liberación de nuestras líneas de fuga<sup>48</sup>. Si la línea molar constituye el devenir mayoritario y la molecular el devenir minoritario, la línea de fuga es simplemente el devenir: el flujo puro y no codificado del deseo. Anarquía. Para Deleuze, la condición de posibilidad del cambio

---

<sup>45</sup> “[Lo molar es] una línea dura, que procede a la organización dual de los segmentos, a la concentricidad de los círculos en resonancia, a la sobrecodificación generalizada: el espacio social implica aquí un *aparato de Estado*” (Cfr. Deleuze y Guattari 2000: 226 [Micropolítica y segmentaridad]).

<sup>46</sup> “[Lo molecular es] una línea relativamente flexible de códigos y de territorialidades entretejidos (...)” (cfr. Deleuze y Guattari 2000: 225 [Micropolítica y segmentaridad]).

<sup>47</sup> Sobre las relaciones entre lo molar y lo molecular Deleuze y Guattari afirman: “No obstante, lo contrario también es cierto: las fugas y los movimientos moleculares no serían nada si no volvieran a pasar por las grandes organizaciones molares, y no modificasen sus segmentos, sus distribuciones binarias de sexos, de clases, de partidos” (Cfr. Deleuze y Guattari 2000: 221[Micropolítica y segmentaridad]).

<sup>48</sup> Cfr. Deleuze 1980: 45-60.

es la existencia, generalmente imperceptible, del devenir. Todas las cosas –tal y como lo afirmara Heráclito y muchos siglos después Nietzsche– están en perpetuo movimiento. Todo fluye. Sin embargo, la percepción natural –orientada por los presupuestos del pensamiento metafísico: por ejemplo, la creencia en un sujeto y un objeto sustanciales– nos ofrece una imagen del mundo en la que este está constituido por estados de cosas determinados, y donde el tiempo es definido, en el sentido aristotélico clásico, como la medida del movimiento de un lugar a otro. Esta es, piensa Deleuze, una concepción del tiempo abstracta, que solo lo representa. En cambio, siguiendo a Bergson, Deleuze concibe el tiempo como *duración*. O, en términos nietzscheanos, como puro devenir. Esta concepción de la temporalidad supone desligar al tiempo del movimiento y con ello desasirlo de los estados de cosas. El tiempo pasa, aunque no pase nada. El paso del tiempo no sería cuantitativo sino cualitativo. El tiempo como clásicamente es representado, esto es, cronológicamente (pasado-presente-futuro), sería, desde esta perspectiva, solo un corte de la duración, en otras palabras, la segmentación o codificación del devenir. Es, pues, una manera de controlar el tiempo, de sujetar la duración<sup>49</sup>. La línea de fuga es, entonces, la duración constitutiva de la subjetividad y de cualquier formación social, la condición de posibilidad de cualquier forma de cambio.

El sujeto, al igual que las instituciones y los grupos sociales, es una formación por la que está continuamente fluyendo el devenir. Sin embargo, como hemos visto, este es siempre controlado, codificado, ya que, en gran medida, esto es estrictamente necesario, pues si no estaríamos arrojados continuamente en lo imprevisible. Para explicar la condición de aquello (individuo o institución) que hace emerger a la superficie el flujo puro del devenir, Deleuze desarrolla, a partir de su lectura del poeta surrealista Antonin Artaud, una noción muy hermosa: el Cuerpo Sin Órganos (CSO)<sup>50</sup>. El CSO define aquel momento en que el

---

<sup>49</sup> Cfr. Deleuze 1984: 13-26

<sup>50</sup> Cfr. Deleuze y Guattari 2000: 155-171 [¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?].

cuerpo del individuo (pero podríamos decir también el cuerpo de la sociedad) aún no ha alcanzado una estructura u organización claramente definida (o la ha perdido). Deleuze usa un ejemplo tomado de la biología que permite comprender esta difícil noción: el organismo en formación al interior de un huevo. Este, nos dice Deleuze, es una masa informe cargada de intensidades y en pleno proceso de actualización: esta zona de intensidades (virtuales), este fragmento de materia-en-devenir será brazo izquierdo, este otro derecho; de acá saldrá la cabeza, de allá el torso; etc<sup>51</sup>. Así, hacia el final del proceso de actualización, el CSO termina convirtiéndose en un cuerpo plenamente organizado, con órganos, con partes definidas, con funciones claras, etc., alcanzando gracias a ello un funcionamiento óptimo. El organismo es así el polo opuesto al CSO<sup>52</sup>. El concepto “CSO” le permite entonces a Deleuze visualizar el “estado” (entre comillas porque estrictamente hablando es un no-estado) previo a la codificación o a la instauración de líneas molares o de estados de dominación; es decir, el estado en el que brillan las relaciones de fuerzas, la voluntad de poder, la libertad. Con esto Deleuze busca mostrar que la posibilidad de transformación, de revolución, de liberación, es real porque lo que nos constituye en profundidad es este CSO. Por ello, una vida ética para Deleuze está marcada por la activación de nuestras líneas de fuga, es decir, por hacer que nuestras líneas moleculares, reprimidas u olvidadas bajo las grandes formaciones molares, puedan emerger hacia la superficie. Esto significa hacer de nuestro cuerpo un CSO: devenir intenso.

Para Deleuze, entonces, los individuos, los grupos, las formaciones sociales, las instituciones, etc., están todos constituidos superficialmente por las líneas molares, en

---

<sup>51</sup> “El huevo es el medio de intensidad pura, el *spatium*, y no la *extensio*, la intensidad cero como principio de producción (...) el huevo siempre designa esa realidad intensiva, no indiferenciada, pero en la que las cosas, los órganos, se diferencian únicamente por gradientes, migraciones, zonas de entorno. El huevo es el CsO. El CsO no es ‘anterior’ al organismo, es adyacente a él, y no cesa de deshacerse” (cfr. Deleuze y Guattari 2000: 168 [¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?]).

<sup>52</sup> “El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organización dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil. Los estratos son ataduras, pinzas” (cfr. Deleuze y Guattari 2000: 164 [¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?]).

profundidad por las moleculares, y atravesados, desde el fondo hasta la superficie, por las líneas de fuga. Cuando una persona o un grupo realiza un cambio importante, tal vez radical, lo que vemos desde afuera es, generalmente, el paso de un estado a otro. Pensemos, por ejemplo, en algunos Estados aceptando el matrimonio homosexual, o en la Iglesia manifestándose a favor del uso de preservativos. Lo que se nos ofrece al nivel de la conciencia es el cambio de “Estado-conservador” a “Estado-liberal”, en el primer caso, y de “Iglesia-reaccionaria” a “Iglesia-liberal”, en el otro. Pasamos de una formación molar a otra, aparentemente. La micro-política deleuziana nos permite comprender el paso de un estado a otro como la manifestación externa de la actualización de una multiplicidad de líneas moleculares presentes de forma virtual en las formaciones molares previas. Virtual no significa imaginario, sino plenamente real, solo que no actual. Así, el cambio es perceptible, mientras que el devenir permanece siempre subterráneo, imperceptible. Para que haya cambio molar tiene que haber previa y largamente un devenir interno, tiene que haber movimiento en las relaciones de poder y con ello liberación de ciertas singularidades que emergen a la superficie. La línea de fuga, el puro devenir, nunca es percibido, a menos que nos enfrentemos a un fenómeno de desorganización total: delirio absoluto en el individuo o revolución anárquica y destructiva en la sociedad<sup>53</sup>. Solo percibimos los efectos del devenir minoritario o del devenir mayoritario. Y, desgraciadamente, lo que más se nos muestra son las diferentes formas de devenir mayoritario, la instauración de formaciones molares o, en los términos propiamente foucaultianos, los estados de dominación. Esto por una razón muy

---

<sup>53</sup> “El CsO oscila constantemente entre las superficies que lo estratifican y el plan que lo libera. Liberadlo con un gesto demasiado violento, destruid los estratos sin prudencia, y os habréis matado vosotros mismos, hundido en un agujero negro o incluso arrastrado a una catástrofe, en lugar de trazar el plan. Lo peor no es quedar estratificado -organizado, significado, sujeto- sino precipitar los estratos en un desmoronamiento suicida o demente, que los hace recaer sobre nosotros, como un peso definitivo. Habría, pues, que hacer lo siguiente: instalarse en un estrato, experimentar las posibilidades que nos ofrece, buscar en él un lugar favorable, los eventuales movimientos de desterritorialización, las posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento *continuuus* de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra. Solo así, manteniendo una relación meticulosa con los estratos, se consigue liberar las líneas de fuga, hacer pasar y huir los flujos conjugados, liberar intensidades continuas para lograr un CsO. Conectar, conjugar, continuar: todo un ‘diagrama’ frente a los programas todavía significantes y subjetivos” (cfr. Deleuze y Guattari 2000: 165-166 [¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos]).

simple: cuando se liberan las singularidades, las líneas moleculares, estas siempre tienden a convertirse en líneas molares. Es muy difícil para los individuos permanecer en una posición continua de desasimiento o de renuncia a la apropiación del poder, o del yo. Por ello, como hemos señalado anteriormente, para Deleuze uno de los objetivos centrales de la ética y de la política es prevenirnos del tirano que llevamos dentro para que estemos alertas y no permitamos que la liberación de las líneas moleculares termine siendo la instauración de una nueva molaridad (o, por qué no decirlo, *moralidad*).

Este análisis de la subjetividad a partir de “líneas” o “segmentos” le permite a Deleuze pensar en términos geográficos<sup>54</sup>. Una de las razones que lo llevó a hacerlo fue su radical empirismo. Para nuestro autor, siguiendo a Hume por ejemplo, todo se juega en el plano de la experiencia, en el mundo de la materia-en-devenir. Ni la conciencia ni el lenguaje se anteponen a nuestra experiencia del mundo. Por ello, Deleuze es, además de empirista, realista en el sentido más fuerte del término. Esta predilección por la geografía lo llevó a determinar el pensamiento del ser humano en términos territoriales: pensar es hacer la experiencia de un territorio desconocido (el afuera de la representación); pensar es trazar líneas, demarcar territorios, generar conexiones; pensar es dibujar mapas, crear cartografías, hacer diagramas. Por ello, en función de nuestras cartografías, tendremos zonas de la experiencia visibles y de las que podemos hablar –en términos de Foucault– dejando otras en la oscuridad<sup>55</sup>. Podemos decir que estos mapas de la realidad, que también son, del otro lado, mapas de la subjetividad (y esto Foucault lo estudió muy bien), constituyen *hábitos* en el sentido clásico del término. Pues, un hábito es simplemente una contracción, una conjunción, un pliegue de la realidad (y de la subjetividad); o, en los términos que hemos venido manejando, un código o una línea molar. Por ello, tal vez uno de los grupos de conceptos más famoso creado por Deleuze está vinculado estrechamente a esta concepción

---

<sup>54</sup> Cfr. Deleuze y Guattari 1993: 86-114.

<sup>55</sup> Cfr. Foucault 1998: 1-10.



geográfica del pensamiento, de la subjetividad y de la sociedad: *desterritorialización, reterritorialización, territorio*<sup>56</sup>. Nuestra propia subjetividad, por ejemplo, es, como decía Hume, un hábito; esto es, en palabras de Deleuze, un territorio. En este territorio, generalmente, nos sentimos cómodos, nos manejamos adecuadamente y mantenemos el control de la situación: sabemos lo que hay adentro, cuáles son nuestras fronteras y con qué elementos del exterior podemos relacionarnos sin correr peligro y con cuáles no. Es la tranquilidad y el calor del hogar, la certeza que nos ofrece lo conocido. Podemos pasarnos la vida entera ocupando un mismo territorio, grande o pequeño, y tal vez ser felices, llevando una vida buena y justa. Sin embargo, esta forma de vida sedentaria es, según piensa Deleuze, reaccionaria, pues no tiene la capacidad de relacionarse con lo que es completamente otro, diferente, ajeno y, por ello, es impotente para liberar las singularidades que la atraviesan impidiendo toda posibilidad de transformación y de creación. Y con esto, negándose la posibilidad de tener un mundo distinto y de pensar en otra dirección. Quien se aferra mucho a un mismo territorio, diría Deleuze, corre el peligro de convertirse en un defensor del dogmatismo, de pensamientos fuertes, totalitarios y cerrados; haciéndose al mismo tiempo perseguidor de las formas de vida divergentes. Es quien defiende el valor de un ideal trascendente por encima de cualquier cosa, inclusive de la vida misma. Por ello, Deleuze nos pide, como hemos señalado ya, resistir; esto es, liberarnos. En este contexto, la resistencia o la liberación se identifican con el constante intento de deshabituarnos, de desubjetivarnos o, fuera del análisis de la subjetividad, en términos generales, de *desterritorializarnos*. “¡Pierde tus hábitos!”, “¡olvídate a ti mismo!”, podrían muy bien ser los mandatos éticos deleuzianos. Desterritorializarse significa entonces liberar nuestras líneas moleculares haciendo que el territorio que somos actualmente pierda sus límites definidos. Es situarse en el desierto: “el desierto está creciendo”, diría Nietzsche. Sin embargo, como ya hemos señalado, el hombre no puede vivir continuamente renunciando, por ello siempre se da la instauración de nuevos límites; instauración que coincide con el

---

<sup>56</sup> Cfr. Deleuze y Guattari 2000: 317-358 [Del ritornelo].

movimiento de reterritorialización, es decir, con la creación de un nuevo territorio. Deleuze lo dice claramente: el movimiento de desterritorialización va siempre acompañado de un movimiento de reterritorialización; pues no se deja un territorio sino es para llegar a otro. Por eso decíamos hace un momento que la emergencia de líneas moleculares tiene como consecuencia final que estas se conviertan en líneas molares, lo que obliga al individuo a estar constantemente liberándose, movilizándose, activando el pasaje del deseo. Ir de un hábito a otro, de un lugar a otro, es esta la tarea del nómada, de quien ha decidido iniciar una lucha frontal con el tirano que habita en su interior.

En conclusión, lo importante para Deleuze, lo que constituye una vida ética y la auténtica actividad política, es decir, lo que pone al individuo, pero también a la sociedad entera, en el camino de la liberación es estar siempre “entre”, en medio de dos formaciones molares, entre dos territorios, en el pasaje del deseo, en el flujo desterritorialización-reterritorialización, en un constante devenir minoritario. De esta manera, el pensamiento liberado de los dogmas de la metafísica que le imponían un territorio definido y fijo para pensar (y para actuar) se identifica con una práctica de libertad, pues, pensar para Deleuze es hacer la experiencia de una tierra incógnita. Esto es, exactamente, la experiencia de la libertad.

## Bibliografía

- Aristóteles (2000) *Metafísica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- BERLIN, Isaiah (1988) *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- CRUZ VÉLEZ, Danilo (1972) *El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía*, pp. 7-48. En: Lefebvre, Henri (1972) *Nietzsche*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- DELEUZEABC (2009) *Abecedario de Deleuze* (<http://deleuzeabc.blogspot.com/>)
- DELEUZE, Gilles (1999) *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- (2002) *Diferencia y repetición*. Barcelona: Amorrortu.
- (2005) *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- (1984) *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1993) *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2000) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia 2*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire (1980) *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
- DESCARTES, René (1967) *Meditaciones metafísicas*, pp. 216-252. En: *Obras escogidas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- DESCOMBES, Vincent (1998) *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra.
- FOUCAULT, Michel (2003) *El yo minimalista*. Buenos Aires: La marca, 2003.
- FOUCAULT, Michel (1999) *Las mallas del poder*, pp. 235-254. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999
- FOUCAULT, Michel (1998) *Las palabras y las cosas*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- FREUD, Sigmund (2001) *El yo y el ello*, pp. 2701-2728. En: *Obras completas*, vol. VIII. Buenos Aires: Biblioteca Nueva.
- FROMM, Erich (2005) *Marx y su concepto de hombre*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- GUATTARI, Félix (1995) *Cartografías del deseo*. Buenos Aires: La marca.
- HUME, David (1988) *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
- HOBBS, Thomas, *El Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- KANT, Immanuel (1979) *¿Qué es la Ilustración?*, pp. 25-38. En: Ímaz, Eugenio (comp.) *Filosofía de la historia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- KANT, Immanuel (1980) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MARX, Karl (1968) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México D.F.: Grijalbo.

- MENGUE, Philippe (2008) Deleuze o el sistema de lo múltiple. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- NIETZSCHE, Friedrich (1972) Así habló Zaratustra. Madrid: Alianza Editorial.
- Platón (2000) República. Madrid: Alianza Editorial.
- RICOEUR, Paul (2002) Freud: una interpretación de la cultura. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores
- RICOEUR, Paul (1996) Sí mismo como otro. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- SAUVAGNARGUES, Anne (2006) Deleuze: del animal al arte. Buenos Aires: Amorrortu.
- ŽIŽEK, Slavoj (1999) El acoso de la fantasía. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.